

Benno Wagner

Der Bewerber und der Prätendent. Zur Selektivität der Idee bei Platon und Kafka

Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden – auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein.

Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn,

warnet Nietzsches Prophet Zarathustra.¹ Das hier benannte Problem der Zufälligkeit, Gefährlichkeit und Versicherbarkeit kollektiv verbindlicher Sinnbildung steht im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen. Was Nietzsche angeht, so bewegt sich sein Lösungsvorschlag durchaus noch im schematischen Rahmen der klassischen Lösung bei Platon: der Zugang zur wahren Erkenntnis, zum »Menschen-Sinn« mithin, ist einigen auserwählten Wenigen vorbehalten. Bei Nietzsche dienen dabei insbesondere seine »Physiologie der Ästhetik« und das darauf aufbauende »Pathos der Distanz« als Sicherungen gegen eine Vermengung zwischen der Mehrheit der »Heerdenmenschen« und der Minderheit der »Übermenschen«-Kandidaten: die aus einem Akt der Selbstselektion hervorgegangenen »Einsamen« und »Ausscheidenden« sollen jenes »auserwähl[t]e Volk« bilden, aus dem zuguterletzt der »Übermensch« erwachsen würde.² Ganz anders, und doch noch immer im Bannkreis des Platon-Schemas, fassoniert ein Jahrhundert später Heiner Müller dasselbe Problem:

Man kann nur noch von den Minderheiten aus denken. Gedacht wird nur noch an den Rändern, denn Bewegung gibt es nur noch von den Rändern aus. Man muß wie Kafka vom Punkt derjenigen aus denken, die selektiert werden. Was schreit, sind nur noch die Minderheiten. Die Mehrheit hat

¹ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin – New York 1988 (= KSA), Bd. 4, S. 100.

² Vgl. ebd., S. 100f.

das nicht mehr nötig. Die hat Autos und hupt allenfalls, bevor sie eine Minderheit auf offener Straße überfährt.³

Bei allen Unterschieden zwischen Nietzsches ›Wenigen‹ und Müllers ›Minderheiten‹ (vor allem im Hinblick auf die Unterscheidung Selbstselektion/Fremdselektion) konzipiert auch dieser den Sektor der ›Mehrheit‹, der Mitte, des Normalen als gefährliche Zone, und wie jener situiert er den Ort der versichernden Sinnbildung, des ›Denkens‹, bei der marginal situierten ›Minderheit‹. Und so ist es sicher auch kein Zufall, wenn Müller einen der intensivsten und produktivsten Nietzsche-Leser als Zeugen für seine These aufruft. Tatsächlich hat Müller unbedingt recht, wenn er hier und öfter Franz Kafkas Schreiben mit dem Umstand in Verbindung bringt, daß dieser als Unfallversicherungsbeamter und deutsch-jüdischer Böhme (so seine eigene nationale Einordnung in Bewerbungsbögen) zugleich Subjekt und exponiertes Objekt moderner Selektionsverfahren war. Wenn aber Kafka vor diesem Hintergrund in den – wie auch immer revolutionär gewendeten – Platonischen Nexus von Selektion, Minderheit und Wahrheit eingefügt wird, dann ist dem nur begrenzt zuzustimmen. Denn zwar gehörte Kafka ohne Zweifel zu den Zeitzeugen eines, wie Giuliano Baioni treffend formuliert hat, nationalen »Wettstreites zur Rettung der Welt«⁴ um den Ehrentitel des ›auserwählten Volkes‹, und gehörte dieser Wettstreit ebenso fraglos zu den wichtigsten Folien seines stark aktualhistorisch motivierten Schreibens. Auch ließe sich zeigen, daß Kafkas Dichtung sehr viel stärker an die Problematik, Struktur und Motivik der Platon-Dialoge anschließt, als es die wenigen Hinweise der bisherigen Forschung vermuten lassen. Doch anders als Nietzsche, mit dem er sich beinahe Zeile für Zeile in engstem Zwiegespräch befindet, und anders auch als Müller schreibt Kafka keine jener ›Fußnoten zu Platon‹, auf die der Aphorismus Whiteheads das abendländische Denken reduziert. Wenn sich Kafka auch, wie zuvor Nietzsche, für die spezifisch moderne Wiederkehr des Platonischen Ideal-Selektions-Szenarios interessiert, so geht es ihm doch keineswegs darum, lediglich die Ter-

³ Heiner Müller, »Denken ist grundsätzlich schuldhaft. Die Kunst als Waffe gegen das Zeitdiktat der Maschinen«, in: *Jenseits der Nation*. Heiner Müller im Interview mit Frank M. Raddatz, Berlin 1991, S. 35–60; S. 54.

⁴ Vgl. Giuliano Baioni, *Kafka – Literatur und Judentum*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 28.

mini dieses Szenarios auf die eine oder andere Weise zu korrigieren, sich am Wettstreit um die richtige Definition der zur wahren Erkenntnis und Sinngebung auserwählten Wenigen zu beteiligen. Vielmehr hat der Experte für Versicherung und Literatur diesen Wettstreit selbst als Risiko ersten Ranges erkannt, hat er das Imaginäre der Versicherung auf die Versicherung des Imaginären ausgedehnt. Diese Versicherung freilich vollzieht sich nicht im Denken, sondern allein im Schreiben. Kafka, so lautet die hier zu entwickelnde These, betreibt weder die Modernisierung des Platonismus noch seine argumentative Verwerfung von außen, sondern seine assoziative Selbstwiderlegung von innen, seine Selbstauflösung in und durch Literatur.

Im folgenden werde ich einen Blick auf Platons Modell idealer Elitenbildung und seine Aneignung durch das Christentum werfen (I), sodann die Umstände ihrer Wiederkehr zu Beginn unseres Jahrhunderts skizzieren (II) und schließlich die Modi und Effekte der artifiziellen, literarischen Wiederkehr dieser Wiederkehr bei Kafka rekonstruieren (III, IV).

I

»In ganz allgemeinen Begriffen muß das Motiv der Theorie der Ideen auf der Seite eines Willens zur Selektion, zum Auslesen gesucht werden«, schreibt Gilles Deleuze im Anhang zu »Logik des Sinns«. »Es geht um Differenzierung. Darum, die ›Sache‹ selbst von ihren Bildern, das Original von der Kopie, das Urbild vom Trugbild zu unterscheiden.«⁵ Dabei handelt es sich keineswegs um eine rein philosophische Fragestellung, sondern um eine unmittelbar politische, für das Gemeinwohl geradezu vitale Problematik. Denn bekanntlich ist es die Befähigung der Philosophen zur Durchführung eben dieser Unterscheidung, ist es ihr Zugang zur Wahrheit der unvergänglichen Ideen, der jene Herrschaft durch wahre Erkenntnis erst ermöglicht, ohne die Platons Entwurf des gerechten Staates zur leeren Träumerei werden müßte. Und es ist dieses Kriterium des Zugangs zur Wahrheit, an dem sich der Begriff der Idee mit dem Willen zur Selektion verbindet.

Wer ist der wahre Philosoph, wer der wahre Staatsmann? Um diese Fragen zuverlässig beantworten zu können, muß Platon hinter den

⁵ Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*. Aesthetica, Frankfurt a.M. 1993, S. 311.

Willen zu einer empirischen Selektion zurückgehen, indem er zunächst das Schicksal eines mythischen Selektionsaktes als ersten und letzten Entscheidungsgrund vorausschickt. Das ist die Funktion des im »Phaidros« entwickelten Mythos vom wahren Liebenden, der die Lebensweise der Götter zur Lebensweise der anderen Seelen ins Verhältnis setzt. Sein Ausgangspunkt ist die für die Reproduktion allen Lebens elementare Frage der *Nahrungsgewinnung*, die hier in bezug auf die unsterbliche Seele gestellt wird. Gelöst bzw. entschieden wird diese Frage durch den Zugang zum überhimmlischen Ort, dem Sitz der Gott und alle Seelen nährenden unvermischten Vernunft. Für die Götterseelen ist die Nahrungsfrage immer schon beantwortet: sie genießen den Zugang zum Seienden und zirkulieren im von Zeus angeführten geordneten Zug, ohne Mißgunst und Konkurrenz, von Idee zu Idee, von der Gerechtigkeit zur Besonnenheit, zur Wissenschaft und so fort. Ganz anders steht es bei den anderen Seelen. Von diesen, so sagt die eindrucksvolle Schilderung des Sokrates, konnten diejenigen, welche »am besten den Göttern folgten«, zumindest einen kurzen Anblick des Seienden erlangen.

Die übrigen allesamt folgen zwar auch dem Drogen nachstrebend, sind aber unvermögend und werden unter der Oberfläche mit herumgetrieben, einander tretend und stoßend, indem jede sucht, der andern zuvorzukommen. Getümmel entsteht nun, Streit und Angstschweiß, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles Gefieder beschädigt; alle aber gehen nach viel erlittenen Beschwerden unteilhaft der Anschauung des Seienden davon, und so davongegangen halten sie sich an scheinhafte Nahrung.⁶

Die Beziehungen dieses Szenarios zum beruflichen Einsatzgebiet des Selektionsexperten Franz Kafka, dem unfallträchtigen Konkurrenzkampf der industrialisierten Arbeitswelt, sind keineswegs nur bildlich-suggestiver Art. Tatsächlich geht es hier bereits um eine mythisch-archaische Unfallversicherung. Das Gesetz der Adrasteia oder Nemesis, der Göttin der sittlichen Weltordnung, besagt nämlich folgendes:

⁶ Phaidros, 248a. Sämtliche Platon-Stellen werden zitiert nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, auf der Grundlage von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck neu herausgegeben von Ursula Wolf (Platon, Sämtliche Werke, Reinbek b. Hamburg 1994).

welche Seele als des Gottes Begleiterin etwas erblickt hat von dem Wahrhaften, daß diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dies immer bewirken kann, auch immer unverletzt bleibe. Wenn sie aber, unvermögend es zu erreichen, nichts sieht, sondern ihr ein Unfall begegnet und sie dadurch, von Vergessenheit und Trägheit angefüllt, niedergedrückt wird und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt: dann,

so können wir die weitere Erzählung zusammenfassen, unterliegt ihr Schicksal dem Prinzip zufälliger Distribution auf eine Reihe von irdischen Berufen (Philosoph, Krieger, Staatsmann, Arzt, Wahrsager, Dichter). Erst hier beginnt die Selektivität der Idee auch in das irdische Leben hineinzuwirken. Denn zwar kann eine auf die Erde gestürzte Seele in der Regel erst nach zehntausend Jahren erneut den Anstieg zum überhimmlischen Ort versuchen, doch gibt es Ausnahmen. Wer nämlich »ohne Falsch philosophiert oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat«, erhält bereits nach dreitausend Jahren einen weiteren Versuch, während die übrigen Seelen nach tausend Jahren vor Gericht kommen, wo sie entweder in einen himmlischen oder in einen unterirdischen Ort verwiesen werden, um nach weiteren tausend Jahren zur Verlosung und Wahl des zweiten Lebens, sei es in einem menschlichen, sei es in einem tierischen Leib, zugelassen zu werden.⁷

Es ist diese mythisch-schicksalhafte Selektivität der Idee, die den irdischen Willen zu einer rationalen Selektion erst motiviert und antreibt. Wenn nämlich die Herrschaft durch Erkenntnis, wenn also die Philosophenherrschaft das Gemeinwesen gegen den schlechten Einfluß der Menge versichern soll, so setzt dies umgekehrt die Ausstellung einer höchst riskanten Blankovollmacht für den wahren Herrscher voraus. Er steht dann nämlich, ebenso »wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffsgesellschaft Bestes wahrnehmend, ohne Schriften auszustellen, sondern seine Kunst zum Gesetze machend seine Mitschiffenden erhält«⁸, außerhalb der geschriebenen Gesetze, die ja immer nur irdische und vergängliche Prothesen der höchsten Idee des Guten sind. Platon benötigt daher eine zweite Versicherung, gewissermaßen eine Rückversicherung, die ihn in den Stand versetzt, den wahren Steuermann von jenem zu unterscheiden, der

⁷ Vgl. ebd., 248c – 249b.

⁸ Platon, *Politikos*, 297a.

lediglich »die Kunst und Geschicklichkeit [besitzt], die dazu gehört, ans Ruder zu kommen«, sei es durch Überredung der Menge oder durch Gewalt.⁹ Denn die praktische Politik steht nun vor einer doppelten Problematik. Dabei handelt es sich, erstens, um die Frage der kategorialen Bestimmung: Woran erkennt man den Staatsmann im Felde seiner zahlreichen Rivalen? Und zweitens, um die Frage der konkreten Selektion der Bewerber: woran erkennt man den wahrhaft weisheitsliebenden Mann, wie kann man den echten Kandidaten für ein Staatsamt von seinem falschen Doppel, den Bewerber vom Prätendenten unterscheiden? Während Platon zur Beantwortung der zweiten Frage eine Typologie der Charaktere sowie ein Dispositiv der guten Erziehung und Lebensführung zur Optimierung der vorhandenen Anlagen entwickelt, steht ihm zur Beantwortung der ersten seine besondere Methode der Teilung zur Verfügung. Diese dient, wie Deleuze formuliert, nicht der Entfaltung eines Differentials von Arten unter einer Gattung, sondern der »Selektion der Stammlinie«, der Reinigung der Substanz, der Goldprobe.¹⁰

In seiner Skizze »Zur Kritik der politischen Vernunft« hat Michel Foucault darauf hingewiesen, daß Platon die Abteilung des Staatsmannes aus der umgebenden Flut der anderen Bewerber wiederum nur im Rückgriff auf den Mythos durchführen kann. Nach dem im »Politikos« erzählten Mythos war der Lauf der Welt in ihrem ersten Zeitalter dem »Steuermann des Ganzen« unterstellt, der zugleich im unmittelbaren und umfassenden Sinn als Hirte der Menschheit fungierte. Nachdem nun dieser große Steuermann-Hirte im zweiten Zeitalter die Welt sich selbst überlassen hatte, ging den Menschen rasch die Nahrung aus, da die Erde nicht genug für alle hervorbrachte. Erst dank der Geschenke der Götter – des Feuers, der Künste, des Ackerbaus – wurde es den Menschen möglich, ihre eigene Ernährung sicherzustellen. Die Aufgabe des Staatsmannes bestand unter diesen Umständen freilich nurmehr darin, die diversen Funktionen der Reproduktion und Erhaltung miteinander zu verbinden und der Stadt in Zeiten der Not als Retter beizustehen. Der Staatsmann der griechi-

⁹ Vgl. Platon, *Politeia*, 488d.

¹⁰ Vgl. Deleuze, *Logik*, a.a.O., S. 313.

schen Antike ist demnach zwar noch ›wahrer Steuermann‹, er ist aber, im Gegensatz zum mythischen ›Steuermann des Ganzen‹, kein Hirte.¹¹

Das Thema des Hirten-Führers gehört vielmehr der orientalischen Tradition an, die Gott und König unter dem Hirten-Titel vereinigte. Erst die Hebräer bereiten den Ausbau des Pastoralthemas vor, indem sie – mit Ausnahme Davids, des Begründers des Königtums – Gott allein als Hirten anerkennen. Der Erfolg der Christentums wird darin bestehen, das Pastorat auf dieser Grundlage – freilich nicht ohne Zuhilfenahme einiger Elemente des griechischen Denkens – zu einer effektiven Methode der Menschenlenkung zu entwickeln. Es ist aber erst die viele Jahrhunderte später entstehende *Kombination* dieser auf das Individuum gerichteten Pastoralmacht mit der auf die äußere Sicherung des politischen Kollektivs gerichteten Macht des Steuermanns in der Gestalt des modernen Staates, durch die unsere Gesellschaften, wie Foucault sagt, »wirklich dämonisch« geworden sind.¹²

Die dämonische Macht, von der hier die Rede ist, die im 19. Jahrhundert entstehende, staatlich organisierte Lebensregulierung und -vorsorge, hat Foucault andernorts unter dem Titel der »Bio-Macht« beschrieben.¹³ Vor diesem Hintergrund läßt sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Auftauchen einer neuen Art des Prätendenten, oder genauer, eines neuen Gestus der Prätention beobachten, der mit einer modifizierten Reaktualisierung der platonischen Bewerberauswahl einhergeht. Der neue Gestus stellt, kurz gesagt, darauf ab, die mythisch-schicksalhafte Selektion des Zugangs zur idealen Wahrheit von ihren empirischen Kontrollverfahren abzulösen und so die im Bio-Staat kombinierten Funktionen des Steuermanns oder Retters und des Hirten oder Ernährers miteinander kurzzuschließen. Ich will das zunächst am Beispiel zweier Autoren erläutern, deren Texte für Kafkas literarische Produktion von unmittelbarer Bedeutung sind.

¹¹ Vgl. Michel Foucault, Zur Kritik der politischen Vernunft, in: *Lettre international*, Sommer 1988, S. 58–66.

¹² Vgl. ebd., S. 61.

¹³ Vgl. z.B. Michel Foucault, *Leben machen und sterben lassen. Zur Genealogie des Rassismus*, in: *Lettre international*, Frühjahr 1993, S. 62–67.

Bekanntlich wies der frühe Zionismus um Theodor Herzl und Max Nordau eine starke biopolitische Komponente auf. Nordau etwa hatte auf dem 5. Zionistischen Kongreß in Basel in seinem Vortrag über »Fragen der körperlichen, geistigen und wirtschaftlichen Hebung der Juden« »eine genaue anthropologische, biologische, ökonomische und intellectuelle Statistik des jüdischen Volkes« zur physiologischen Angleichung der »mageren und ausgemergelten Ostjuden« an die gesunden und physisch entwickelten Westjuden gefordert.¹⁴

Als kaum eine Dekade später dieser »sanitäre« Zionismus selber unübersehbar von Abmagerung bedroht war, machte sich ein junger Zionist, Martin Buber, an die Entwicklung einer »salutären« Variante. In seinen zwischen 1909 und 1911 in Prag gehaltenen »Reden über das Judentum« setzt auch Buber bei der ganz und gar physisch verstandenen Nahrungsfrage an, nämlich bei »diese[n] Menschen da draußen, diese[n] elenden, gebückten, schleichenden Menschen, die von Dorf zu Dorf herumhausieren und nicht wissen, woher und wozu sie morgen leben werden«.¹⁵ Zur Lösung der Misere greift Buber freilich auf einen ganz anderen Ernährungsplan zurück als Nordau: er fordert die Hungernden auf, das »Blut« als die »wurzelhaft nährnde Macht im Einzelnen« wiederzuentdecken und »nunmehr wahrhaft von innen heraus Jude zu sein«.¹⁶ Um die Möglichkeit eines solchen nicht mehr schrittweisen, sondern absoluten Umschwungs überhaupt denken zu können, darf man das Judentum nicht einfach als Konfession auffassen; man muß es vielmehr als »geistigen Prozeß [...] im inneren der Geschichte des Judentums« begreifen, der sich »als das Streben nach einer immer vollkommeneren Verwirklichung dreier untereinander zusammenhängender Ideen: der Idee der Einheit, der Idee der Tat und der Idee der Zukunft« vollzieht. Diese Ideen sind keine »abstrakte[n] Begriffe, sondern natürliche Tendenzen des Volkscharakters«. Ihr Sitz ist das »absolute Leben« eines Volkes, das sich von dem alltäglichen, »von Zwecken, von Hast, von Sucht, von Pein« wimmelnden »relativen Leben« abhebt, indem es die »unzerstörbaren Zeichen [der

¹⁴ Vgl. Baioni, Kafka, a.a.O., S. 34.

¹⁵ Vgl. Martin Buber, Reden über das Judentum, Berlin 1963, S. 17.

¹⁶ Ebd., S. 12ff.

Idee] an den Himmel der Ewigkeit« schreibt.¹⁷ Analog zum platonischen Mythos gibt es auch bei Buber einen Punkt, an dem das absolute Leben in das irdische Dasein (das relative Leben) selegierend eingreift, wobei hier freilich bereits eine negative, ausgrenzende Norm gesetzt wird:

Und wie in uns selbst, so müssen wir im Volke entscheiden und den Negativen, den Schauspielern, den Lüsternen, den Würfelspielern, den feigen Sklaven die Gemeinschaft absagen. Denn die Ausstoßung des Negativen ist wie im Einzelnen so auch im Volke der Weg zum Einswerden.¹⁸

In der Idee der Erneuerung des Judentums sind somit die Funktionen der Ernährung (durch Blut) und der Einigung kurzgeschlossen. Zudem ist das Verfahren der empirischen Ermächtigungskontrolle gegenüber Platons aufwendigen Vorkehrungen stark vereinfacht:

Wie aber jene künftige Synthese beschaffen sein wird, wie sie geboren werden möchte, darüber kann kein Wort der Vermutung gesagt werden. Wir wissen, daß es kommen wird, wir wissen nicht, wie es kommen wird. Wir können nur bereit sein.¹⁹

»Ich will von Ihnen wissen, ob Sie uns folgen wollen. [...] ich sage nicht mir, sondern uns, aber ich sage nicht, wer dieses Wir sind. Ich selbst bin nur ein Sendbote.« So beginnt eine Rede, die Hans Blüher, Nietzsche-Epigone und Vordenker der Wandervogel-Bewegung, im Januar 1919 an die Freideutsche Jugend hält.²⁰ Was bei Buber als implizite Möglichkeit angelegt ist, wird bei Blüher explizit gefordert. Es geht es hier um die Ausstellung eines machtpolitischen Blankoschecks, um die Etablierung eines subjektökonomischen Bereitschafts-Dienstes. Als Begründung der Forderung dient wiederum die Diagnose eines, diesmal schon dramatisch zugespitzten, Ernährungsproblems:

Wir [Deutschen] sind heute das verachtetste Volk der Welt, beschimpft, gehaßt, geschmäht wegen unserer Niederlagen [...]. Wir wissen keinen Augenblick, ob wir nicht zu Millionen werden verhungern und verseuchen

¹⁷ Vgl. ebd., S. 33.

¹⁸ Ebd., S. 26.

¹⁹ Ebd., S. 45.

²⁰ Hans Blüher, Deutsches Reich, Judentum und Sozialismus. Eine Rede an die freideutsche Jugend, München 1919, S. 5.

müssen. [...] in solcher Zeit fragen wir uns, ob es etwas gibt, das man uns nicht nehmen kann.²¹

Dieses unveräußerliche und katastrophenresistente Etwas ist nun gerade nicht der Staat, der »heute soweit gekommen ist, daß er als gar nichts weiter behandelt wird denn als Versicherungsgesellschaft«. ²² Blüher stellt dieser äußersten Verfallsform der Schutz- und Ernährungsfunktionen die »Idee des Deutschen Reiches« gegenüber. Das »Reich« verhält sich zum zusammengebrochenen Kaiserreich wie Buber's »absolutes Leben« zum »relativen«. Seine Selektionsleistung besteht, analog zur Herausbildung des Blutsbstanzjudentums bei Buber, darin, »den sakralen Typus der eigenen Rasse zu züchten«. ²³

Zwei Jahre später wird Blüher, inzwischen vollends vom Wandervogel zum Wundervogel mutiert, sein Konzept der sakralen Rasse und der damit verbundenen Selektionsproblematik näher erläutern. Im zweiten Kapitel seiner religions- und rassenphilosophischen Abhandlung »Die Aristie des Jesus von Nazareth« – »Die primäre und die sekundäre Rasse. (Oder die Lehre von der Alloginität der Menschheit)« – stellt sich der Verfasser zunächst wiederum eine ideal-selektive Erkenntnisvollmacht aus, wenn er seine Rede von den rationalen Regeln der modernen Wissenschaft abgrenzt:

[...] es gibt eine zweite, übergeordnete Art zu sehen, durch welche, ohne daß man in das Gebiet der abstrakten Erkenntnis abschwenkt, Dinge gemäß ihrem Gattungscharakter gesehen werden, und zwar so, daß die Gattung noch selber als Zeugung auftritt. Wenn die Dinge gesehen werden, so, daß sie nicht mehr einzeln und zufällig dastehen, sondern als Typus, so sprechen wir von der platonischen Idee der Dinge. Wer die Dinge so zu sehen vermag, entriegelt ihren Innenbestand, durchschaut sie und kennt ihre Herkunft, weiß die Verwandtschaft mit seinem eigenen Wesen, kann von ihnen in einer gänzlich anderen Sprache reden, als er es im begrifflichen Denken vermag, das immer nur die äußerlichen Bezüglichkeiten erforscht. [...] Das Einrücken in die platonische Idee eines Dinges verrät dem Erkennenden seine Schöpfungsstunde und seine Rückverbindung.²⁴

²¹ Ebd., S. 9.

²² Ebd., S. 7.

²³ Ebd., S. 11.

²⁴ Hans Blüher, Die Aristie des Jesus von Nazareth. Philosophische Grundlegung der Lehre und der Erscheinung, Prien 1921, S. 63.

Ersetzt Buber die platonische Goldprobe auf den wahren Bewerber um solche Erkenntnis durch Neomythologie, so ersetzt sie Blüher durch Neomystik. Der Zugang zur Idee steht nämlich nur »ganz seltenen Ausnahmemenschen der primären Rasse«²⁵ offen. Blüher erhebt nun die Ökologie zwischen den Wenigen und den Vielen – und damit letztendlich die Frage der Unterscheidung zwischen echten Bewerbern um den Zugang zur wahren Erkenntnis und bloßen Prätendenten – zur Schicksalsfrage der Menschheit. Während etwa im Falle der geschlechtlichen Zugehörigkeit der Individuen »die Indifferenzzone [...] ganz außerordentlich schmal« ist, liegen die Dinge hinsichtlich der »beiden Rassen im Menschengeschlecht« genau umgekehrt:

Die Grundkräfte, aus denen sie entstanden, sind hier nicht zwei polar wirkende, die ganze lebendige Substanz ergreifende Mächte, sondern zwei im Grunde getrennt liegende Tierarten: der homo superior und der homo inferior, zwischen denen eigentlich die Zeugungsschranke gilt, wie zwischen Pferd und Esel oder zwischen Schwan und Gans oder zwischen Löwe und Tiger. Durch ein Unglück im Weltablauf ist es nun der Natur nicht gelungen, diese beiden Formen rein getrennt zu halten [...]. Es besteht hier also eine riesengroße Indifferenzzone, welche umgrenzt wird von einer ganz dünnen Schicht rein geratener Individuen.²⁶

An dieser Stelle tritt der Unterschied zwischen Nietzsches Unterscheidung von ›Übermensch‹ und ›Heerdenmenschen‹ und Blühers Unterscheidung der beiden ›vertikalen‹ Menschenrassen deutlich hervor. Wo Nietzsches Pathos der Distanz eine immer tiefere Kluft zwischen ›Heerdenmensch‹ und dem ›Übermensch‹ *fordert*,²⁷ *sieht* Blüher eine ›riesengroße Indifferenzzone‹. Freilich kann, wer als Günstling der Natur und Entriegler ihrer Idee »mit voller philosophischer Exaktheit auf allen Gebieten des geistigen Lebens die Spuren der primären und sekundären Rasse deutlich voneinander abzugrenzen«²⁸ vermag, im Biologischen leicht den nüchternen Empiriker geben.

²⁵ Ebd., S. 69.

²⁶ Ebd., S. 50.

²⁷ »Folgerung: man soll den solitären Typus *nicht* abschätzen nach dem heerdenhaften, und den heerdenhaften *nicht* nach dem solitären [...] Das *Typische fortentwickeln* die *Kluft immer tiefer aufreißen*...« (Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885–1887, KSA, Bd. 12, S. 492; Hervorhebungen hier und in allen folgenden Zitaten im Original).

²⁸ Blüher, Aristie, a.a.O., S. 48.

Blühers ›Unglück im Weltablauf‹ schafft somit eine homologe Problematik für die Gesamtheit der Menschen bzw. Völker und die einzelnen Individuen: sie alle sind, mit Ausnahme jener ›dünnen Schicht‹ am Rande der Indifferenzzone, zugleich ›primär‹ und ›sekundär‹, zugleich auserwählt und stigmatisiert, und sie alle sind mit der Notwendigkeit der *Regulierung der Indifferenzzone*, und zwar von beiden Seiten, konfrontiert:

[...] der mit überwiegend primären Anzeichen ausgestattete Mensch hat heftig mit dem Eindringen der sekundären zu kämpfen, während der sekundäre gleichfalls nicht das volle Glück der Bedeutungslosigkeit genießen darf, sondern fortwährend von primären Ereignissen bedroht wird, die freilich bei ihm eine verhängnisvolle und zumeist verheerende Wirkung haben.²⁹

Welche wahrhaft ungeheure Ermächtigung aus diesem mythologischen Schadensbericht für jenen neuen, die Weltzeitalter wieder zusammenführenden Steuermann-Hirten resultiert, der in stande sein soll, die Indifferenzzone wieder zu entmischen – denn »die primäre Rasse versteht die sekundäre, aber die sekundäre nicht die primäre«³⁰ –, klingt in dem Schicksalsverdikt an, das Blüher aus seinem Befund ableitet: »Die *Interpretation der sekundären Rasse* ist das eigentlich schlimme Schicksal der Menschheit.«³¹ Freilich ist der Genitiv ›Interpretation der sekundären Rasse‹ auf vertrackte Weise doppeldeutig: er kann nicht nur als obiectivus, sondern auch als possessivus gelesen werden. Mit anderen Worten: noch die ›primärste‹ Interpretation kann die Gefahr und den Verdacht ihrer ›Sekundarität‹, noch der auserwählteste Bewerber die Gefahr und den Verdacht des Prätendententums nicht ausschließen, solange er die philosophische Goldprobe durch ›sekundäre‹ Sem-Alchimie ersetzt.

²⁹ Ebd., S. 51.

³⁰ Ebd., S. 77.

³¹ Ebd., S. 51.

Daß Kafka bei seinen literarischen Verhandlungen der bislang entwickelten Problematik Platon jederzeit ›im Sinn‹ hat, legt bereits die im Herbst 1920 entstandene Traum-Geschichte nahe, deren Anfang und Motiv unsere platonische Frage bildet: »Bin ich nicht Steuermann?« rief ich. ›Du?‹ fragte ein dunkler hochgewachsener Mann und strich sich mit der Hand über die Augen als verscheuche er einen Traum.« Da der Steuermann sich so nicht verscheuchen läßt, bemächtigt sich der andere mit Gewalt des Steuers. Man sieht sofort die Pointe dieser Platon-Aktualisierung. Die Idee der gerechten Herrschaft und ihr Abbild, der wahre Staatsmann, sind gestrichen. Politik ist eine Angelegenheit zwischen Dunkelmännern und Träumen, und der Entscheider in diesem Wettstreit ist, wie in Platons schlimmsten Szenarien, die unphilosophische Menge der aufs Deck gerufenen Seeleute.

›Bin ich der Steuermann?‹ fragte ich. Sie nickten, aber Blicke hatten sie nur für den Fremden, im Halbkreis standen sie um ihn herum und als er befehlend sagte: ›Stört mich nicht‹, sammelten sie sich, nickten mir zu und zogen wieder die Schiffstreppe hinab.³²

Dunkelmänner, Träume und ein durch Bilder und Stimmen hypnotisiertes Volk – das ist das Personal des Politischen im 20. Jahrhundert. Die platonische Goldprobe findet hier weder einen Ausgangspunkt noch einen Gegenstand, das Verfahren der Reinigung des Feldes der Bewerber läuft leer.

Kafkas späte Dichtung läßt sich als Antwort auf dieses hier entfaltete moderne Dilemma der doppelten Unmöglichkeit einer Rückkehr zu Platon und einer Befreiung von ihm lesen. Wenn die zweistufige Unterscheidung zwischen Idee und Abbild und zwischen Abbild und Trugbild nicht mehr zu kontrollieren ist, dann kann die Aufgabe des Denkens nur noch darin bestehen, wenigstens die gerade aus dieser Unkontrollierbarkeit resultierende, unberechenbare und willkürliche Macht der Selektion zu depotenzieren; dann wäre, mit anderen Worten, an die Stelle einer – ebenso betrügerischen wie gefährlichen –

³² Franz Kafka, Zur Frage der Gesetze und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hrsg. von Hans-Gerd Koch, Bd. 7) (= GW), Frankfurt a.M. 1994, S. 147f.

Rückkehr zu Platon die »Umkehrung des Platonismus« zu setzen. Und wenn Deleuze in seinem Appendix über »Platon und das Trugbild« diesen Ausweg in explizitem Bezug auf Nietzsche kartiert hat, dann kommt Kafka in diesen Aufzeichnungen dieselbe abwesende Anwesenheit zu, wie Platon in den literarischen Protokollen Kafkas.

Den Platonismus umkehren bedeutet [...]: die Trugbilder aufsteigen lassen, ihre Rechte zwischen den Ikonen oder den Abbildern geltend machen. [...] Das Trugbild ist kein degradiertes Abbild, es birgt eine positive Macht, die sowohl das Original wie das Abbild, das Modell wie die Reproduktion verneint.³³

Diese Verneinung ist freilich keine reine Negation, keine bloße Unterdrückung von »Ideologien«. Sie funktioniert ohne Repressionsapparat und Gulag, allein auf der Grundlage einer hochartifiziiellen Produktion. Nur so kann sie ihr eigentliches Ziel, die Sabotierung der Selektion, erreichen:

In der Umkehrung des Platonismus [...] ist [es] das Wesen des Selben und des Ähnlichen, nur mehr *simulierte* zu sein, das heißt das Funktionieren des Trugbildes auszudrücken. Es gibt keine mögliche Selektion mehr. Das hierarchielose Werk [...] ist der Triumph des Prätendenten. Es simuliert den Vater und den Bewerber und die Verlobte in einer Überlagerung von Masken.³⁴

Der simulierende Prätendent ist hier kein anderer als Franz Kafka, der simulierte Bewerber niemand anderer als dessen Landvermesser K.. Seine Heimat, von der ihn eine unermessliche Reise zu Kafkas Dorf trennt, ist Platons »Politeia«. Dort besteht der doppelte Nutzen der Meßkunst einerseits in der Landvermessung: »Lager abzustecken, feste Plätze einzunehmen, das Heer zusammenzuziehen oder auszuweiten«, andererseits und vor allem aber in der Ideenvermessung: »das Sein anzuschauen«.³⁵ Wenn K. zunächst die Bestätigung seines Auftrags durch das Schloß anstrebt, dann schreibt Kafka hier die Pindarische Bildisotopie fort, in der Adeimantos die Möglichkeit einer nur scheinbar gerechten Lebensführung gegenüber Sokrates behauptet: »Ob ich durch das Recht die höhere Feste oder durch schlängelnd-

³³ Deleuze, *Logik*, a.a.O., S. 320.

³⁴ Ebd., S. 321.

³⁵ Platon, *Politeia*, 526d–e.

den Betrug ersteigend« und so mich beschützend lebe?»³⁶ Das Schloß wäre demnach, in *diesem* Kontext, der Sitz der Idee, dem sich K., die Schlange, wie ihn seine spätere Schwiegermutter in spe bei einem Bewerbungsgespräch nennen wird, sich auf gewundenem Wege nur scheinbar nähert. Tatsächlich wird das Schloß auch nicht einmal von dem legitimen Abbild der einheitlichen Idee, dem König oder adligen Herrscher bewohnt, sondern von einer modernen Verwaltung. Nicht Herrscher, sondern nur die von ihnen im »Politikos« abgetrennten, »dolmetschenden, Befehle ausrufenden« Herolde³⁷ sind K.s Verhandlungspartner bei der Beweisführung über seinen fraglichen Status als gräflicher Landvermesser. Und während sein »Einrücken in die Idee« (die Berufung durch das Schloß) durch eine durch und durch bürokratische, anonyme und arbiträre Selektionsprozedur vereitelt wird, steht selbst vor der irdischen Aufgabe des Meßkünstlers nach Platon, seiner Aufgabe »im Dorf«, eine elementare und für K. unüberwindliche Selektion nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit. So wird K.s Bewerbung denn auch vom Dorfvorsteher abgelehnt:

[...] wir brauchen keinen Landvermesser. Es wäre nicht die geringste Arbeit für ihn da. Die Grenzen unserer kleinen Wirtschaft sind abgesteckt, [...] kleine Grenzstreitigkeiten regeln wir selbst. Was soll uns also ein Landvermesser?³⁸

Dennoch bleibt K., und bleiben alle anderen Figuren des Romans ganz im Banne des Schlosses und seiner »Bescheide«. Woher kommt diese Faszination? Blüher gibt auf diese Frage eine einfache Antwort:

Wäre die Menschheit nicht dem Gesetze der Erbsünde oder der Hamartia ausgeliefert, [jenem bereits erwähnten Vermischungs-Unfall also; B. W.] so

³⁶ Platon, *Politeia*, 365b.

³⁷ Platon, *Politikos*, 260d–e; vgl dazu Kafkas Oktavheft-Eintragung vom 2. Dezember 1917: »Es wurde ihnen die Wahl gestellt Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen da es keine Könige gibt, einander selbst die sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne würden sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber sie wagen es nicht wegen des Diensteides« (Franz Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer* und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift [=GW Bd. 6], Frankfurt a.M. 1994, S. 181).

³⁸ Franz Kafka, *Das Schloß. Roman* in der Fassung der Handschrift (=GW Bd. 4), Frankfurt a.M. 1994, S. 75.

würde sie in dem Zustande leben, den sie selbst als den wünschenswerthe-
sten in ihren Epen erdichtet, d.h.: eine dünne Oberschicht der primären
Rasse führt das Leben der Ereignisse, und das riesenhafte Gros der sek-
undären »arm, Sklave und glücklich«, [...] genießt das Glück der Bedeu-
tungslosigkeit,

heißt es im zehnten Abschnitt seiner Allogeniätslehre.³⁹ So aber bleibt
die Sehnsucht unerfüllt:

Dadurch, daß die Menschheit mit niemals versagender Zähigkeit die epi-
sche Lebenshaltung betont, verrät sie, ohne es einzugestehen, daß diese
glücklichste Art zu leben, welche allein ihrer Allogeniät entspricht, ihre ei-
gentliche Sehnsucht ist. Daß sie sich Theorien erspinnt, die auf das Gegen-
teil ausgehen und zum Endpunkte die öffentliche Anerkennung der
Gleichgeburt haben, das liegt nur daran, daß dieser epische Zustand in der
Erfahrung durch das Gesetz der Erbsünde von Grund auf verdorben ist.
In Wirklichkeit kommt das reine Epos nirgends vor, obgleich die mensch-
liche Substanz dauernd davon fluoresziert; sondern was wirklich vorgeht,
ist immer nur Geschichte. Diese aber ist ein korrumpiertes Abbild der
Auswirkungen der primären Rasse. Sie ist daher ausschließlich dadurch zu
deuten, daß man die Mechanismen dieser Korruption, die aus der
Psychologie der sekundären Rasse stammen, durchschaut.⁴⁰

Blühers Welt ist einfacher als diejenige Kafkas. Dessen Kommentar
»Zur Frage der Gesetze« eröffnet dem Volk bekanntlich drei formal
denkbare Lösungen dessen, was bei Blüher als Allogeniätsproblema-
tik firmiert: die erste, nämlich die Unterwerfung des Volkes unter den
Adel und seine geheimen Gesetze, scheidet an einem durchaus moder-
nen, eben historistischen Willen zum Wissen, der Blühers »Glück
der Bedeutungslosigkeit« diametral entgegensteht: »[...] es ist doch
etwas äußerst Quälendes nach Gesetzen beherrscht zu werden, die
man nicht kennt«; die zweite, nämlich die Beseitigung des Adels infol-
ge der Aneignung der Gesetze durch das Volk, scheidet, zumindest
einstweilen, an der Unabschließbarkeit eben dieser fieberhaften For-
schungen; die dritte, nämlich die offene Verwerfung des Adels, an der
Furcht vor dem damit einhergehenden Zustand der Gesetzlosigkeit:
»Das einzig sichtbare, zweifellose Gesetz, das uns auferlegt ist, ist der
Adel und um dieses einzige Gesetz sollten wir uns selbst bringen wol-

³⁹ Blüher, *Aristie*, a.a.O., S. 78f.

⁴⁰ Ebd., S. 80f.

len?⁴¹ Kafka reflektiert hier, wie sich unschwer weiter erläutern ließe, unmittelbar auf der Höhe der zeitgenössischen Konjunktur von Wissensgeschichte und politischer Ideologie. Die Gesetze erscheinen lediglich als Instanz zur Regulierung des Verhältnisses von Herrschern und Beherrschten. Dabei resultiert ihre Funktionalität gerade aus ihrer Doppelung als transzendente Einheit (Idee des Gesetzes) und empirische Vielheit (positives Recht). Von alledem bleibt bei Blüher nichts als die formal einsinnige und eindeutige, lediglich durch die Geschichte ›korrumpierte‹ – und von ihr durch ›Interpretation‹ wieder zu reinigende – Idee des ›epischen Zustandes‹.

»Das Pferd des Angreifers zum eigenen Ritt benützen. Einzige Möglichkeit«, notiert Kafka im März 1922.⁴² Blühers Thesen, und insbesondere die Kategorien der ›Allogenität‹ und der ›Indifferenzzone‹ gehören vermutlich zu den entscheidenden Auslösern für die Niederschrift des *Schloß*-Romans, mit der Kafka im Januar desselben Jahres, wenige Monate nach Erscheinen der »Aristie«, beginnt. »Zwischen den Bauern und dem Schloß ist kein Unterschied«, erfährt K. vom Dorflehrer,⁴³ der damit nur K.s Wahrnehmung der Architektur bestätigt: »das Schloß [...] war doch nur ein recht elendes Städtchen, aus Dorfhäusern zusammengetragen«,⁴⁴ es ist, auch baulich, keine Einheit, sondern eine Vielheit. Kafka freilich reitet Blühers Pferde nicht nur in eine andere Richtung, sondern auch nach einer anderen Schule. Das Schloß ist nämlich, wie Friedrich Balke feststellt, gar »kein Wahrnehmungs- sondern ein Wissensgegenstand«. Allerdings ist genau deshalb die »Erkundung des Unterschiedes« zwischen Schloß und Dorf lediglich ein zentrales *erzählerisches Motiv*, aber gerade nicht die »eigentliche Antriebskraft des Textes«. ⁴⁵ Kafkas Untersuchung – die von K.s Recherchen natürlich zu unterscheiden ist – zielt keineswegs darauf, die Indifferenzzone zu entmischen, den reinen Unterschied zwischen Schloß und Dorf, zwischen ›primärem‹ und ›sekundärem‹ Leben wie-

⁴¹ Vgl. Kafka, Gesetze, a.a.O., S. 106–108.

⁴² Franz Kafka, Tagebücher 1914–1923 in der Fassung der Handschrift (=GW Bd. 11), Frankfurt a.M. 1994, S. 224.

⁴³ Kafka, Schloß, a.a.O., S. 19.

⁴⁴ Ebd., S. 17.

⁴⁵ Vgl. Friedrich Balke, Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts, München 1996, S. 221.

derherzustellen. Vielmehr geht es ihm darum, die positive Funktionsweise dieses Unterschiedes im Diskursfeld seiner Zeit zu entfalten und *vorzuführen*. Seine Zielsetzung ist keine kognitive und nicht einmal eine epistemologische, sondern eine diskurspragmatische. Sie gilt nicht der ›richtigen Interpretation‹ der ›sekundären Rasse‹, sondern den Effekten der zugleich fixen und hochmobilen, nicht nur Kulturzionisten und völkische Nationalisten verbindenden Idee der idealen Selektion für die praktische Organisation des Lebens.

Doch nicht nur in dieser elementar-philosophischen, sondern auch in poetologischer Hinsicht mußte Blühers Abschnitt zum ›Leben des Epos‹ Kafka provozieren und inspirieren. Blühers Rassensoziologie macht nämlich auch an der Grenze zur Genretheorie durchaus nicht halt, wenn er den unmoralischen Helden des Epos als Repräsentanten der ›primären Rasse‹ und den durch Moral und Psychologie geleiteten Helden des Romans als Repräsentanten der ›sekundären‹ wiedererkennt. Dementsprechend ist das Epos die Kunstform der ›richtigen Interpretation der sekundären Rasse durch die primäre‹, der Roman aber diejenige der notwendigerweise ›falschen Interpretation der sekundären Rasse durch sich selbst‹.

Im »Schloß« führt Kafka, erzähltechnisch gesehen, nichts anderes durch als die Wiedereinführung des Epos in den Roman. Wenn etwa Kafkas Protagonist K. als Held erkennbar ist, dann eben nicht im Sinne der ›irrtümlichen‹, moralischen Definition des strebsamen ›Emporkömmlings‹, sondern im Sinne des essentiell amoralischen epischen Helden. So zieht Kafka gerade eine jener epischen Szenen in seinen Schmutz, die in der »Politeia« als jugendgefährdende Schriften zensiert werden: so wie Zeus »dergestalt außer sich gesetzt wird beim Anblick der Hera, daß er nicht einmal ins Gemach gehen will, sondern gleich dort auf der Erde sich zu ihr zu gesellen begehrt«,⁴⁶ liebt K. seine Frieda zuerst in der Bierpfütze unterm Tresen des Brückenhofes.⁴⁷ Später, das tierische Verlangen ist längst abgekühlt, referiert Frieda ihrem Verlobten die Bewerber-Analyse der Brückenwirtin:

Du rechnest mit allen Möglichkeiten; vorausgesetzt daß Du den Preis erreichst, bist Du bereit alles zu tun; will mich Klamm, wirst Du mich ihm

⁴⁶ Platon, Politeia, 390c.

⁴⁷ Vgl. Kafka, Schloß, a.a.O., S. 55f.

geben, will er daß Du mich verstößt, wirst Du mich verstoßen, aber Du bist auch bereit Komödie zu spielen, wird es vorteilhaft sein, so wirst Du vorgeben mich zu lieben [...].⁴⁸

Auch Kafkas Beamten-Adel hat »keine Psychologie, keine Moral und keine Entwicklung«, doch gleichzeitig gibt es auch kein erkennbares »primäres« »Gesetz der Substanz«, das sein Verhalten tatsächlich codieren würde; wie schon dem Volk in »Zur Frage der Gesetze«, bleibt der Dorfbevölkerung daher nur die Möglichkeit, die Erscheinungen und Handlungen der Beamten durch behavioristisches Datensammeln in wie immer diffuse und vor allem unsichere Erwartungsstrukturen zu überführen. So erfährt K. etwa über den höchsten für seine Angelegenheit zuständigen Beamten:

[...] natürlich ist sein Aussehn im Dorf gut bekannt, einzelne haben ihn gesehn, alle von ihm gehört und es hat sich aus dem Augensehein, aus Gerüchten und auch aus manchen fälschlichen Nebenabsichten ein Bild Klamms ausgebildet, das wohl in den Grundzügen stimmt. Aber nur in den Grundzügen. Sonst ist es veränderlich und vielleicht nicht einmal so veränderlich wie Klamms wirkliches Aussehen.⁴⁹

Ein Abbild, das durch kein Urbild mehr versichert ist, sondern das ganz und gar aus Trugbildern besteht, ja, das diese Trugbilder an Beweglichkeit noch übertrifft: das ist die Umkehrung des Platonismus.

Dabei nimmt Kafka Blüher lediglich beim Wort. Wenn die »primäre Rasse«, wie es in der »Aristie« heißt, die »Geheimnisse« ihres Bestands nicht ausplaudern kann, ohne aufzuhören, »primäre Rasse« zu sein, dann kann man sich für die Interpretation der »primären« wie der »sekundären Rasse« nur noch auf die Wahrnehmungen der letzteren stützen. »Die Interpretation der sekundären Rasse ist das eigentlich schlimme Schicksal der Menschheit.« Aus dem genitivus obiectivus ist nun unzweifelhaft ein possessivus geworden. Kafka wendet Blühers Verdikt gegen diesen selbst, indem er ihn als »sekundären« Schwätzer, eben als Wundervogel, entlarvt. »Einwände genommen aus dem Werk: Popularisierung und zwar mit Lust – und Zauberei. Wie er an

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 191.

⁴⁹ Ebd., S. 215f.

den Gefahren vorbeikommt. (Blüher)«, lautet die entsprechende Tagebuch-Eintragung vom 15. März 1922.⁵⁰

Der einzige Weg, den Horizont der ›sekundären‹ Interpretationen zu überschreiten, führt nicht zu einer ›höheren‹ Wahrnehmung, sondern zu einer empirischen Analyse ihrer Pragmatik: wie funktioniert das Phantasma der platonischen Idealselektion im Positivitätsfeld der modernen Gesellschaft? Eine solche Analyse ist der ›Auftrag‹, mit dem Kafka seinen Landvermesser ins Dorf am Fuße des Schloßberges geschickt hat. Sein »Zweites Gespräch mit der Wirtin« mag das verdeutlichen. Die von der Wirtin geschilderte Affekt- und Zeichen-Ökologie zwischen Schloß und Dorf bewegt sich hier zwischen den Verhältnissen des bei Platon indizierten Homerischen Epos, der Theologisierung des Beamtentums, wie sie Alfred Weber 1910 in seinem für Kafka in vieler Hinsicht instruktiven Aufsatz »Der Beamte«⁵¹ beschrieben hat, und dem, was Leo Löwenthal drei Jahrzehnte später in seiner »Soziologie der Massenkultur« als das »Starsystem« beschreiben wird. Nicht nur sind die Töchter des Dorfes für die Schloßbeamten wohlfeile Beute, sondern diese verhalten sich gegenüber den Herren vom Schloß umgekehrt bereits wie Groupies und Fans. So wird der Beamte Sortini im Dorf als »Fachmann in Feuerwehrangelegenheiten verehrt«⁵², und als er anlässlich der Einweihung einer neuen Spritze, wie es so schön heißt, »über die Deichsel« springt⁵³, um sich der schönen Schusterstochter Amalia zu nähern, da führt deren spröde Abwehr zur sukzessiven Aussonderung der Familie aus dem Dorf. Will man diese ›verhängnisvolle und zumeist verheerende Wirkung der primären Ereignisse‹ abwenden, dann muß man es machen wie die Brückenwirtin, die, als gewesene Mätresse Klamms, seither mit ihrer Geschichte die Talkshows im Dorf versorgt. Der Bote, der sie erstmals zu Klamm gerufen hatte, wird K. in einer kleinen Aristie als Heldenbild präsentiert; die Andenken, die sie von ihren drei Besuchen bei Klamm mitgebracht hat, dienen ihr als Devotionalien, ohne die sie »es hier nicht solange ausgehalten, ja [...] wahrscheinlich keinen Tag hier ausgehal-

⁵⁰ Kafka, Tagebücher 1914–1923, a.a.O., S. 225.

⁵¹ Alfred Weber, Der Beamte, in: Die neue Rundschau. XXIter Jahrgang der freien Bühne, Bd. 4, Berlin 1910, S. 1321–1339.

⁵² Kafka, Schloß, a.a.O., S. 232.

⁵³ Ebd., S. 233.

ten« hätte.⁵⁴ Die Ereignisse des ›primären Lebens‹ werden, wiederum ganz nach Blüherers Skript, den Dorfbewohnern schicksalhaft zuteil, nur im sekundären Leben zählen Tugend und Moral (etwa Treue). Das hat auch die Wirtin schmerzlich erfahren, die von Klamm dreimal gerufen wurde, aber »zum vierten Mal nicht mehr und niemals mehr zum vierten Mal!«⁵⁵ So kommt es auch, daß die primären Ereignisse im Dorfe immer nur als offene, unvollendete Geschichten verfügbar sind: als energieabsorbierende, aber auch energiefreisetzende »Schloßgeschichten«⁵⁶, während die Ereignisse des ›sekundären‹ Lebens (z.B. wie die Brückenwirtin ihren Mann kennen gelernt hat und wie das Wirtshaus in ihren Besitz gekommen ist) als »sehr einfache Geschichte[n]«⁵⁷ rasch erzählt werden können.

Es ist K., der mit seinen, wie die Wirtin warnt, »hier sinnlosen, in der Fremde aus der Sie kommen vielleicht gültigen Gedanken«⁵⁸ das mit dieser Unterscheidung konstituierte narratologische Grundgesetz der post-epischen Zeit formuliert. Die ›Fremdheit‹ der Gedanken K.s besteht nämlich genau darin, ›Klamm‹ weder agnostisch einzuklammern noch naiv-interaktionistisch ›verstehen‹ zu wollen, sondern die Einheit der Differenz von ›Schloßgeschichten‹ und ›einfachen Geschichten‹ in Form einer pragmatischen Analyse zu begreifen:

Mein Gedanke war aber der: Zunächst ist Klamm offenbar die Veranlassung der Heirat. Ohne Klamm wären Sie nicht unglücklich gewesen, nicht untätig im Vorgärtchen gesessen, ohne Klamm hätte Sie Hans dort nicht gesehen, ohne Ihre Traurigkeit hätte der schüchterne Hans Sie nie anzusprechen gewagt, ohne Klamm hätten Sie sich nie mit Hans in Tränen gefunden, ohne Klamm hätte der alte gute Onkel-Gastwirt niemals Hans und Sie dort friedlich beisammen sitzen gesehen, ohne Klamm wären Sie nicht gleichgültig gegen das Leben gewesen, hätten also Hans nicht geheiratet. Nun, in dem allen ist doch schon genug Klamm, sollte ich meinen. Es geht aber noch weiter.⁵⁹

›Klamm‹ ist nicht agierende Person, sondern unbekannte Konstante in allen biographischen Gleichungen. ›Er‹ ist das symbolisch generalisier-

⁵⁴ Ebd., S. 99.

⁵⁵ Ebd., S. 101.

⁵⁶ Ebd., S. 250.

⁵⁷ Ebd., S. 101.

⁵⁸ Ebd., S. 104.

⁵⁹ Ebd., S. 104f.

te Medium der Wirtin-Biographie, wie das ›Schloß‹ überhaupt das symbolisch generalisierte Medium,⁶⁰ der versichernde Referenzrahmen jeder Dorf-Biographie ist: es fungiert als abstrakte Totalität, als Themen- und Sinnformular für alle Ereignisse und Bezüge des empirischen – mit Blüher: ›sekundären‹ – Lebens. Das ist die effektive Art und Weise, in der die ›epischen‹ Formen und Gestalten des ›primären‹ Lebens im ›sekundären‹ ›fluoreszieren‹.

Was K. angeht, so helfen ihm seine Analysen, wie wir wissen, keineswegs, etwa einen archimedischen Punkt außerhalb der Machtrationalität der Schloß-Dorf-Indifferenzzone zu erreichen. K., so heißt es, »fühlte sich unbehaglich gegenüber diesen Geschichten«, und zwar nicht eigentlich, wie es weiter heißt, »so sehr sie ihn auch betrafen«,⁶¹ sondern *weil* sie ihn auch betrafen. Das ist K.s existentielle und Kafkas produktive *petitio principii*: um die Schloß-Dorf-Indifferenzzone vermessen zu können, bedarf es eines ›Auftrags‹, und dieser kann nur (und kann zugleich offenbar nicht) vom Schloß erteilt werden, von einer dem ›relativen‹, ›sekundären‹ Leben übergeordneten Instanz.

Das freilich sind Kopfnüsse und Laufräder für Systemtheoretiker. Wir hingegen interessieren uns weiterhin für die diskursiven Ressourcen und Potentiale moderner Literatur. Auf dem bis hier aufgehäuften Treibsand aus Trugbildern inszeniert Kafka nun einen grandiosen Wettlauf der falschen Bewerber um das ›Einrücken in die Idee‹, die Anerkennung durch das Schloß. Letzteres fungiert dabei, wie gesagt, bloß als symbolisch generalisiertes Medium für die jeweilige fixe Idee der Bewerber. Deren natürlich ebenfalls variierende Taktiken und Strategien decken die gesamte behaviorale Typologie des modernen Berufsmenschen ab. Da haben wir Brunswick, den Phantasten und Schreier, der aus purer Lust am Widerspruch die im Dorf erreichten Konsense in Frage stellt, und den die Schloßbehörden wegen seiner ›beweglichen Dummheit‹ respektieren.⁶² Da haben wir Olga, die

⁶⁰ »Als symbolisch generalisiert wollen wir Medien bezeichnen, die Generalisierungen verwenden, um den Zusammenhang von Selektion und Motivation zu symbolisieren, das heißt: als Einheit darzustellen. Wichtige Beispiele sind: Wahrheit, Liebe, Eigentum/Geld, Macht/Recht; in Ansätzen auch religiöser Glaube, Kunst und heute vielleicht zivilisatorisch standardisierte ›Grundwerte‹« (Niklas Luhmann. *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M. 1984, S. 222).

⁶¹ Kafka, *Schloß*, a.a.O., S. 99.

⁶² Vgl. ebd., S. 85ff.

Schwester der allein sich dem Schlosse verweigernden Amalia, die sich regelmäßig den Knechten des Schlosses im Stall hingibt, um auf diesem Wege die behördliche Festsetzung der Schuld ihrer Schwester, und damit die Möglichkeit von Verzeihung, zu betreiben.⁶³ Da ist ihr Bruder Barnabas, der sich täglich an den Barrieren der äußersten Schloß-Kanzleien herumdrückt, in der Hoffnung, in einem günstigen Moment unerwarteten Personalbedarfs zum Boten des Schlosses zu avancieren: »[...] ein Zuruf, man eilt herbei, und was man vor einem Augenblick noch nicht war, man ist es geworden, ein Angestellter.« Natürlich gibt es, für seriösere Bewerber, auch ein öffentliches Aufnahmeverfahren; doch ist dieses langwierig, voller Unwägbarkeiten und endet, eigentlich unabschließbar, oft genug erst mit dem Tode des Kandidaten.⁶⁴

Kafkas Roman läßt Platons Szenario der Idealesektion, den Aufstieg zum überhimmlischen Ort, unter den Bedingungen seiner Zeit wiederkehren. Wie im »Phaidros« gibt es hier ein, freilich behördlich durch Wartegebäude und Vorzimmer geregeltes, dichtes Gedränge um den Zugang zum ersehnten Ort,⁶⁵ und wie dort stößt so manchem Andrängenden ein Unfall zu, der ihn mit beschädigtem Gefieder zur Erde fallen läßt. Was aber im »Phaidros« nur für die Mehrheit der Bewerber gilt, betrifft bei Kafka ihre ausnahmslose Gesamtheit: sie alle müssen sich, in Ermangelung der »unteilhaften Anschauung des Seienden«, an »scheinhafte Nahrung halten«, und diese Nahrung besteht, wie Amalia dem lesenden Leser im Klartext zu begreifen gibt, aus »Schloßgeschichten«: »Es gibt hier Leute«, warnt sie den wieder einmal im Gespräch mit Olga versunkenen K., »die sich von solchen Geschichten nähren, sie setzen sich zusammen, so wie ihr hier sitzt, und traktieren sich gegenseitig.«⁶⁶ Es ist daher kaum verwunderlich, daß dem Dorf dieselbe sozialhygienische Diagnose ausgestellt wird, die wir bereits bei den zeitgenössischen Erlöser-Prätendenten kennengelernt haben. Kafkas Dorfbewohner sind, wie in diversen Szenen plastisch geschildert wird, eben jene »elenden, gebückten, schleichen- den Menschen, die von Dorf zu Dorf herumhausieren«, die Buber mit

⁶³ Vgl. ebd., S. 269f.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 270ff.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 292ff.

⁶⁶ Ebd., S. 250.

dem Blut als nährenden Substanz des Volkes aufpäppeln will. Bei Kafka hingegen gibt es keine Luftbrücke zum reinen Geist und keine quasi-transzendentalen Care-Pakete. Seine Dorf-Population hat sich in der schlechten Normalität der Mangelernährung eingerichtet, und wer dagegen rebelliert, der treibt, wie Amalia, seine Familie in den Untergang, oder stirbt an Auszehrung, wie es wohl K. beschieden gewesen wäre, wäre sein Schöpfer ihm nicht zugekommen.

IV

Welche Schlüsse lassen sich inzwischen ziehen? Ein Zeitalter, das die antike Differenz zwischen idealem Mythos und philosophischer Goldprobe durch die Indifferenz von ›Schloßgeschichten und immer wieder Schloßgeschichten‹ ersetzt hat, gibt sich im Hinblick auf die Frage der politischen Ermächtigung eine gefährliche Blöße. Der ›primäre‹ Wundervogel Blüher bleibt auch nach der Rückbombardierung der germanischen Rasse in das ›sekundäre Leben‹ unbestechlich gegenüber jeglicher Geschichtlichkeit. 1949 klagt er nur, daß die Reichsidee sich gewissermaßen verwählt habe, indem sie ihre ›Innenbestände‹ der längst für ausgestorben gehaltenen ›Neandertaler-Rasse‹ (Hitler, Himmler, der ›Typus‹ des Gauleiters) ›entriegelt‹ habe.⁶⁷ Die ›sekundäre‹ Dohle Kafka hingegen hat bereits ganz am Anfang der ›Großen Zeit‹ eine Literatur geschaffen, die die Rede des Sophisten mit der des Versicherungsexperten verbindet, indem sie die – diskurstekhnische – Blöße der zeitgenössischen Wundervogel besetzt: »[...] von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum«, sagt der Fremde im ›Sophistes‹ über die Philosophen des reinen, unvermischten Seins.⁶⁸ Tatsächlich erweisen sich Kafkas Erzählungen bei aller protokollarischen Exaktheit der narrativen Oberfläche zugleich als Konferenzen im Verborgenen, als artifizielles Forum der widerstreitenden Stimmen der Tradition und der Gegenwart.

Im Frühherbst 1922, also nachdem er das ›Schloß‹-Fragment endgültig liegengelassen hat, schafft Kafka dessen sabotagetechnisches

⁶⁷ Vgl. Hans Blüher, Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Wert, Stuttgart 1962, S. 25f.

⁶⁸ Platon, Sophistes, 252c.

Gegenstück. Sein Erzählfragment »Forschungen eines Hundes« schließt, vor dem Hintergrund der oben verhandelten aktualhistorischen »Ernährungsfragen« à la Buber und Blüher, an den im »Politikos« erzählten Mythos der beiden Weltzeitalter an. Die Problemstellung der Kafkaschen Hundeforschung – »wovon sich die Hundeschafft nährte?«⁶⁹, bzw. dann genauer: »Woher nimmt die Erde diese Nahrung?«⁷⁰ – sowie die anschließenden Experimente aufgrund der Unterscheidung von Boden- und Luftnahrung erweisen sich wiederum als eine »umkehrende« Aneignung des platonischen Mythos. Wird freilich das Bewerberspiel im Schloß-Roman in erster Linie auf der Ebene der Denotationen inszeniert, so dehnt es sich in der Hundegeschichte auf die Ebene der Konnotationen aus. Während der Hund zwar unter Einsatz seines Lebens um den Übergang von der »Welt der Lüge« zur »Wahrheit«⁷¹ ringt, jedoch den Bewerber-Gestus der Blühers und Bubers explizit verwirft – »Frage ich denn, genau genommen, zumindest seitdem ich erwachsen bin, die Hundeschafft deshalb, daß sie mir antwortet?«⁷² –, wird dieses (negierte) Bewerberspiel ebenso gezielt wie unausgesprochen mit den außerliterarischen Bewerberspielen der Epoche und ihres idealen Erbes verknüpft. Kafkas »Hunde-Isotopie« fungiert als semiologische Gerölllawine, als Deterritorialisierungslinie quer durch die Kontinente des abendländischen Schreibens, deren wichtigste Dokumente sie nachahmend und anspielend zu einem neuen, aktualhistorisch motivierten Protokoll zusammenführt. Einen unmittelbar aktuellen Verknüpfungspunkt stellt fraglos Blühers Alloginitätsthese dar. Deren polemisch-larmoyante Zuspitzung lautet:

Es geht ein ununterbrochenes Hundegekläff durch den Ablauf der Historie, und es ist nicht selten, daß die werkschaffenden Meister der primären Rasse während ihres Lebens den fletschenden Zähnen der sekundären zum Opfer fallen.⁷³

⁶⁹ Franz Kafka, Das Ehepaar und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift (=GW Bd. 8), Frankfurt a.M. 1994, S. 58.

⁷⁰ Ebd., S. 61.

⁷¹ Ebd., S. 87.

⁷² Ebd., S. 63.

⁷³ Blüher, Aristie, a.a.O., S. 73f.

Natürlich zitiert Blüher hier nur einen anderen großen Teilnehmer der Kaskaschen Krypto-Konferenzen:

Gesetzt, dass es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als ›Wahrheit‹ geglaubt wird, dass es eben der *Sinn aller Cultur* sei, aus dem Raubthiere ›Mensch‹ ein zahmes und civilisirtes Thier, ein *Hausthier* herauszuzüchten, so müsste man unzweifelhaft alle jene Reaktions- und Ressentiments-Instinkte, mit deren Hülfe die vornehmen Geschlechter sammt ihren Idealen schliesslich zu Schanden gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen *Werkzeuge der Cultur* betrachten[.]

lautet die von Blüher offenbar etwas vereinfachte Zitiervorlage.⁷⁴ Kafkas protokollarisches Transkript steigert die bei Nietzsche immerhin angedeutete wertphilosophische Ambivalenz des Verhältnisses zwischen den Wenigen und den Vielen noch weiter, indem es Nietzsches ›Wahrheit‹ ihrer Anführungszeichen entkleidet:

Es giebt außer uns Hunden vielerlei Arten von Geschöpfen ringsumher, arme, geringe, stumme, nur auf gewisse Schreie eingeschränkte Wesen, viele unter uns Hunden studieren sie, haben ihnen Namen gegeben, suchen ihnen zu helfen, sie zu veredeln udgl., mir sind sie, wenn sie mich nicht etwa zu stören versuchen, gleichgültig, ich verwechsle sie, ich sehe über sie hinweg [...]

heißt es im Forschungsbericht seines Hundes.⁷⁵ Der Hund begeht und demonstriert hier eben jenen für die Ermittlung des wahren Bewerbers fatalen Teilungsfehler: die Verdrehung der hierarchischen Unterscheidung von Art und Gattung in eine disjunktive, vor dessen Folgen bereits Platon im »Politikos« gewarnt hatte.⁷⁶ Die ›primäre‹ Rede er-

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, KSA Bd. 5, S. 276.

⁷⁵ Kafka, Ehepaar, a.a.O., S. 49; man sieht sogleich, daß der von Nietzsche und Blüher scharf verurteilte Nivellierer aller biologischen Qualitätsschranken, Charles Darwin, bei Kafka ebenfalls mitredet: »Es ist doch eine merkwürdige Thatsache, daß der Hund seit seiner Domestication in wenigstens vier oder fünf verschiedenen Tönen zu bellen gelernt hat. Obgleich das Bellen ihm eine neue Kunst ist, so werden doch ohne Zweifel auch die wilden Arten, von denen der Hund abstammt, ihre Gefühle durch Schreie verschiedener Arten ausgedrückt haben«, heißt die hier aufgerufene Passage in Charles Darwin, Die Abstammung des Menschen, Wiesbaden 1966, S. 93.

⁷⁶ Dort weist der Fremde Sokrates den Jüngeren auf die willkürliche Selektivität der wertenden Unterscheidung ›Menschen/Tiere‹ hin: »Allein, so würde vielleicht, [...] wenn es noch ein anderes verständiges Tier gäbe, wie man die Kraniche dafür hält oder irgendein anderes solches, dieses auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so daß es die

weist sich als ›sekundäres‹ ›Hundegekläff‹, die ›Interpretation der sekundären Rasse‹ wiederum als ›Schicksal der Menschheit‹. Zweifellos liefert Nietzsche Kafka nicht nur die Motivik für seine Protokolle, sondern er benennt auch schon ihren Redegestus und ihre Schreibweise: »Will Jemand ein wenig in das Geheimniss hinab und hinunter sehn, wie man auf Erden *Ideale fabrizirt?* [...] Reden Sie jetzt! Was geht da unten vor?«, fordert Nietzsche, Platons Höhlengleichnis aktualisierend, seinen »Mann der gefährlichsten Neugierde« auf, der dann berichtet:

»Sie sind elend, es ist kein Zweifel, alle diese Munkler und Winkel-Falschmünzer, ob sie schon warm beieinander hocken – aber sie sagen mir, ihr Elend sei eine Auswahl und Auszeichnung Gottes, man prügele die Hunde, die man am liebsten habe; [...] Schlechte Luft! Schlechte Luft! Diese Werkstätte, wo man Ideale fabrizirt – mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen.«⁷⁷

Wir Hunde dagegen! [...] Es drängt uns zueinander und nichts kann uns hindern, diesem Drängen genutzutun, alle unsere Gesetze und Einrichtungen, die wenigen die ich noch kenne und die zahllosen, die ich vergessen habe, gehen zurück auf dieses höchste Glück dessen wir fähig sind, das warme Beisammensein.⁷⁸

Indem Kafkas Hund gerade die Fähigkeit zur ›warmen‹ Assoziation als Grundlage der Überlegenheit seiner Art ins Feld führt, bestätigt er nicht nur Nietzsches Vorwurf der ›primären‹ Anmaßung durch die ›sekundären‹ Ideen-Fabrikanten; vielmehr setzt er seine einzigartige Falschmünzer-Kunst ein, um auch die Rede vom ›Übermenschen‹ mit ihrem ›Pathos der Distanz‹ dem recht – also doppeldeutig – verstandenen Gesetz der ›Interpretation der sekundären Rasse‹ zu unterstellen. Denn wenn bei Nietzsche das »heisse[s] Herausquellen oberster rang-ordnender, rang-abhebender Werthurtheile« am Gegenpol »jenes niedrigen Wärmegrades« erscheint, »den jede berechnende Klugheit,

Kraniche als *eine* Gattung allem übrigen Lebendigen entgegengesetzte und sich selbst rühmend heraushebe, alle übrigen aber mit Inbegriff des Menschen in *eins* zusammenfaßte und ebenfalls nicht besser als etwa Tiere nannte. Deshalb wollen wir uns bemühen, dergleichen alles zu vermeiden« (Platon, Politikos, 263d–e), lautet das Verbot, das Kafka in *eine* der Schreibregeln für sein Hunde-Protokoll verdreht hat.

⁷⁷ Nietzsche, Genealogie, a.a.O., S. 281ff.

⁷⁸ Kafka, Ehepaar, a.a.O., S. 49ff.

jeder Nützlichkeits-Calcul voraussetzt«⁷⁹, und wenn dieser ›warme‹ Pol vor allem vom Volk der Juden besetzt wird, »das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur [...] durch einen Akt der *geistigsten Rache* Genugthuung zu schaffen wusste«⁸⁰, dann sind es bei seinem Zauberlehrling Blüher gerade die im Gegensatz zur ›heißen‹ Sexualität der mann-weiblichen Verbindungen stehenden »wärmlichen Freundschaften« der sexuell Inversen, die als Funktion einer ›primären‹ Minderheit: der männerbündischen Staatsgründung, der Funktion einer ›sekundären‹ Mehrheit: der familialen Familiengründung, gegenüberstehen.⁸¹ Es ist also gerade Blühers ›bündische‹ ›Primär‹-Rasse, die sich Kafkas (und Nietzsches) ›hündischen‹ Populationen hinzufügen läßt. Für sie gilt dieselbe Dialektik von Zerstreung und Assoziation wie für die Kafkaschen Hunde:

Nun aber das Gegenspiel hiezu [zum warmen Beisammensein; B.W.]. Kein Geschöpf lebt meines Wissens so weithin zerstreut wie wir Hunde, keines hat so viele, gar nicht übersichtbare Unterschiede der Klassen, der Arten, der Beschäftigungen, wir die wir zusammenhalten wollen [...], gerade wir leben weit von einander getrennt, in eigentümlichen, schon dem Nebenhund oft unverständlichen Berufen [...].⁸²

»Soziologisch ist es daher gleichgültig, was mit der Sexualität jener linksstehenden Männer geschieht [...],« schreibt Blüher über die soziale Verteilung der Inversen, »sie werden doch alle miteinander ohne Ausnahme in den Machtbereich der männlichen Gesellschaft hinein-

⁷⁹ Nietzsche, *Genealogie*, a.a.O. S. 259.

⁸⁰ Ebd., S. 267.

⁸¹ Vgl. Blüher, *Erotik*, a.a.O., S. 188. »[...] wenn wir imstande wären, über die Stärkegrade der Sexualität ein Zahlensystem zu werfen, wie wir dies zum Beispiel bei den Wärmegraden können, so würde im Verhältnis zweier Menschen zueinander ihre sexuelle Spannung zu beliebiger Zeit in exakter Kurve gemessen werden können. Wir haben nun ein solches Maß nicht, aber trotzdem können wir die Kurvenform als *Bild* benutzen. [...] so würde niemand zögern, z.B. das sexuelle Verhältnis zweier Brautleute zueinander durch eine stetig sich hebende Kurve darzustellen, die dann beim ersten Beischlaf plötzlich steil ansteigt, um dann wieder ebenso plötzlich bis zu einem gewissen tieferen Stande herabzusinken. Die Orgasmuskurve hat also eine typische Form, und zwar die steile. Daneben aber verläuft die Sexualität auch in flachen Kurven. [...] Es ist nun eine der wesentlichen Übersehungen der Sexuologie, daß sie die flachkurvige, gedämpfte Sexualität fast ganz aus dem Bereiche der Forschung ausschloß«, heißt es ebd., S. 43.

⁸² Kafka, *Ehepaar*, a.a.O., S. 50.

gezogen.«⁸³ Es ist, ganz wie im Bericht des Kafka-Hundes, gerade die Zerstreung der bündischen Energien, die ihre Funktion für die Menschheit erst ermöglicht:

Liegt die mannweibliche [Sexualität; B. W.] offen und unverleugnet da, so ist diese [die mann-männliche; B. W.] durch ein vielgestaltiges System psychischer Mechanismen verschüttet und zersprengt. Aber sie *ist*, und wäre sie nicht, so fiel noch am morgigen Tage der Menschenstaat auseinander.⁸⁴

Blüher's Theorem der menschheitlichen Funktion »warmer« sexueller Energien kopiert demnach den jüdischen Galuth-Mythos,⁸⁵ freilich unter explizitem Ausschluß der Juden:

Mit den Juden steht es so: sie leiden an einer *Männerbundschwäche* und zugleich an einer *Familienhypertrophie*. [...] Wo bei anderen Völkern ein gesegnetes Ineinandergefügtsein der beiden Gesellungskräfte stattfindet, da klafft bei den Juden ein unfruchtbarer Riß. Die Natur hat sie mit diesem Schicksal geschlagen, und so durchziehen sie die Weltgeschichte mit dem Fluch: immer nur Rasse zu sein und niemals Volk.⁸⁶

Doch streunt Kafkas Hund nicht nur zwischen den Polen des politischen Imaginären, sondern er überbrückt auch die Kluft zwischen Politik und Ästhetik. Der »lärmige, gegen die Herren anklaffende Hund« versinnbildlicht schon bei Platon die Position des Dichters gegenüber dem Philosophen.⁸⁷ An anderen Stellen der »Politeia« vereinigt der Hund die Eigenschaften des Wächters und des Philosophen in sich. In unserer literarischen Klassik steht der »arme Hund« sprichwörtlich für den Künstler, der verloren zwischen einem empirischen und einem idealen Sinngebungscode herumirrt. Wilhelm Mei-

⁸³ Blüher, *Erotik*, a.a.O., S. 168.

⁸⁴ Ebd., S. 172.

⁸⁵ Kafka selbst soll in der Zeit vor den »Forschungen eines Hundes« gegenüber Janouch die Bedeutung des hebräischen Wortes Galuth erläutert haben: »Das jüdische Volk ist zerstreut, wie eine Saat zerstreut ist. Wie ein Saatkorn die Stoffe der Umwelt heranzieht, sie in sich aufspeichert und das eigene Wachstum höher führt, so ist es Schicksalsaufgabe des Judentums, die Kräfte der Menschheit aufzunehmen, zu reinigen und höher zu führen« (Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka*. Aufzeichnungen und Erinnerungen [erweiterte Neuausgabe], Frankfurt a.M. 1981, S. 127).

⁸⁶ Blüher, *Erotik*, a.a.O., S. 281.

⁸⁷ Platon, *Politeia*, 607b.

ster, von dem hier die Rede ist,⁸⁸ veranschaulicht seinem Freunde Werner das Spannungsverhältnis zwischen erdgebundenen Forschungen und von irdischen Zwängen suspendierter Bewegung in der Luft selbst so:

Und so ist der Dichter zugleich Lehrer, Wahrsager, Freund der Götter und der Menschen. Wie! willst du, daß er zu einem kümmerlichen Gewerbe heruntersteige? Er, der wie ein Vogel gebaut ist, um die Welt zu über-schweben, auf hohen Gipfeln zu nisten und seine Nahrung von Knospen und Früchten, einen Zweig mit dem andern leicht verwechselnd, zu nehmen, er sollte zugleich wie der Stier am Pfluge ziehen, wie der Hund sich auf eine Fährte gewöhnen oder vielleicht gar, an die Kette geschlossen, einen Meierhof durch sein Bellens sichern?⁸⁹

Nietzsche hat dieses Bild seinem Projekt einer »Physiologie der Ästhetik« mit den notwendigen Modifikationen einverleibt. Die asketischen Philosophen, weit davon entfernt, das asketische Ideal als göttliche Zwecksetzung anzustreben – »was geht sie ›der Heilige‹ an« –, denken dabei vielmehr »an *sich*«:

Sie denken an Das dabei, was *ihnen* gerade das Unentbehrlichste ist: Freiheit von Zwang, Störung, Lärm, von Geschäften, Pflichten, Sorgen; Helligkeit im Kopf; Tanz, Sprung und Flug der Gedanken; eine gute Luft, dünn, klar, frei, trocken, wie die Luft auf Höhen ist, bei der alles animalische Sein geistiger wird und Flügel bekommt; Ruhe in allen Souterrains; alle Hunde hübsch an die Kette gelegt; kein Gebell von Feindschaft und zotteliger Rancune; [...] sie denken, Alles in Allem, bei dem asketischen Ideal an den heiteren Ascetismus eines vergöttlichten und flügge gewordenen Thiers, das über dem Leben mehr schweift als ruht.⁹⁰

Kafka, der auch diese Stelle in seiner Hunde-Isotopie mitliest,⁹¹ führt in seinen politisch-ästhetischen Protokollen konsequent zuende, was bei Nietzsche mit Rücksicht auf das Heraufkommen des ›Übermenschens‹ nur angedeutet werden kann: die Differenz zwischen idealer

⁸⁸ Vgl. Hartmut Steinecke, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, München 1987, S. 67.

⁸⁹ Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre (=Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 7), München 2000, S. 83.

⁹⁰ Nietzsche, Genealogie, a.a.O., S. 351ff.

⁹¹ »Eben bellens unten großartig die Hunde, [...] aber das macht nicht viel, die innern Hunde sind dem Schlaf gefährlicher«, schreibt er 1919 aus Schelesen an Oskar Baum (Franz Kafka, Briefe 1902–1924, hrsg. von Max Brod, Frankfurt a.M. 1975, S. 250).

und irdischer Erkenntnis, bei Goethe noch als klare Disjunktion vorgestellt, wird temporalisiert, die beiden Wahrnehmungsmodi erscheinen als alternative Phasen *eines* individuellen Lebens. Kafkas Versuchstiere sind einem durch zahlreiche Fäden mit Nietzsches Ästhetik verbundenen Zwei-Phasen-Bios unterworfen, in dem ein geordneter, regelmäßiger, quasi »apollinischer« mit einem wilden, intensiven, an »dionysische« Zustände grenzenden Modus der Lebensführung alterniert. Dabei wird nicht nur die Differenz, sondern ganz besonders der jeweilige Moment des Übergangs zwischen den beiden Phasen problematisiert. So beginnt der Forscherhund seine Experimente nur mit dem Ziel, »den Blick endlich wieder freizubekommen für das gewöhnliche ruhige glückliche Leben des Tages«,⁹² während er im Nachhinein mit einer Mischung aus Neugier und Furcht der nächsten Hunger-Phase entgegensieht;⁹³ der Hofhund Cäsar, Vorläufer des Forscherhundes und Sprößling der Kettenhund-Variante nach Wilhelm Meister, fürchtet sich »vor diesem zwecklosen Herumlaufen, vor diesen großen öden Räumen« und bekennt: »hier im Hof ist mein Ort«, allerdings immer nur dann, wenn er gerade wieder einmal reuevoll von einem seiner illegitimen Ausflüge zurückgekehrt ist;⁹⁴ das Tier im Bau schließlich entfaltet den Zwei-Phasen-Bios inklusive des Motivs des riskanten, zugleich mit Angst und Lust besetzten Überganges in seiner ganzen Komplexität und seinem vollen politisch-ästhetischen Anspielungsreichtum.⁹⁵

Dieser Anspielungsreichtum, diese Proliferation der Trugbilder kennzeichnet auch das Hunde-Protokoll in allen seinen Details. So erweist sich die nähere Erläuterung der Forschungsfrage für Leser leicht als durchaus wörtliche De-territorialisierung des »Übermensch«-Szenarios bei Nietzsche. Denn wenn dort die Verlassenheit des allein auf seine Empirizität verwiesenen Menschen konstatiert wird – »Kein Hirt und Eine Heerde!«⁹⁶ –, so wird doch sogleich die Erde als Prinzip und Matrix einer neuen Teleologisierung und Totalisierung des Lebens: »Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der voll-

⁹² Kafka, Ehepaar, a.a.O., S. 57.

⁹³ Vgl. ebd., S. 84.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 16f.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 165–208.

⁹⁶ Nietzsche, Zarathustra, a.a.O., S. 20.

kommne und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.« »Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntniss diene dem Sinn der Erde!«⁹⁷ Kafkas forschender Hund bestätigt zwar den ersten Befund, aber erst, nachdem er die Setzung der Erde als Telos unmißverständlich verworfen hat:

Wenn ich z.B. fragte: Woher nimmt die Erde diese Nahrung?, kümmerte mich denn dabei [...] die Erde, kümmerten mich etwa der Erde Sorgen? Nicht im geringsten, das lag mir wie ich bald erkannte, völlig fern, mich kümmerten nur die Hunde, gar nichts sonst. Denn was gibt es außer den Hunden?⁹⁸

Doch nicht nur der Sinn der Erde, sondern auch der Sinn der Nahrung wird durch das Hunde-Protokoll gründlich untergraben, d.h. proliferiert. Existieren bei Platon die Fragen der geistigen und der physischen Ernährung unter Absehung von einigen Berührungspunkten noch in friedlichem Nebeneinander, so lassen die Reflexionen des Hundes über das Verhältnis von Luft- und Bodennahrung vermuten, daß ihm die Ausführungen von Hegel und Marx über das Verhältnis von Geist und Materie keineswegs unbekannt sind. Und wenn dies fraglos eine jener Passagen ist, in denen das den Kafka-Leser allenthalben bedrohende Abgleiten in die Philosophie besonders locken muß, so enthält doch auch das Hunde-Protokoll das entsprechende und unmißverständliche Warnsignal:

[...] es fällt mir nicht ein mich in die wahre Wissenschaft zu mengen [...]. Ich schlinge das Essen herunter, wenn ich es finde, aber der geringsten vorgängigen geordneten landwirtschaftlichen Betrachtung ist es mir nicht wert. Mir genügt in dieser Hinsicht der Extrakt aller Wissenschaft, die kleine Regel, mit welcher die Mütter die Kleinen von ihren Brüsten ins Leben entlassen: »Mache alles naß, soviel Du kannst.«⁹⁹

Es bedarf demnach einer anderen (und größeren) Anstrengung als der philosophischen Anstrengung des Begriffs, will man Kafkas Protokolle

⁹⁷ Ebd., S. 99; vgl. auch S. 38.

⁹⁸ Kafka, Ehepaar, a.a.O., S. 61.

⁹⁹ Ebd., S. 58.

begreifen.¹⁰⁰ Zur hier verfolgten Frage der Transformation und Dekonstruktion des platonischen Bewerberspiels mag es hinreichen, einige der hier be- und vernetzen Teilnehmer auftreten zu lassen. Zu den wichtigsten Resonanzfolien des Hunde-Protokolls gehört ohne Zweifel Richard Wagners 1850 erschienenes Pamphlet »Das Judentum in der Musik«. Auf der Suche nach dem »wahr[e] Dichter« wird hier die Platonsche Goldprobe durch die Wagnersche Bodenprobe ersetzt, wobei für den deutschen Künstler der Gegenwart eine prekäre, für den jüdischen aber eine vernichtende Diagnose gestellt wird: »Mag all' unsere Luxuskunst«, heißt es über jenen, »auch fast ganz nur noch in der Luft unserer willkürlichen Phantasie schweben, eine Faser des Zusammenhanges mit ihrem natürlichen Boden, dem wirklichen Volksgeiste, hält sie doch immer noch nach unten fest«, während dieser, der »gebildete Jude«, »wenn er, um Nahrung für sein künstlerisches Schaffen zu gewinnen, auf den Boden dieser Gesellschaft hinabsteigt«, mit der Fremdheit und dem Widerwillen des Volkes zu rechnen hat.¹⁰¹ »Der Wagnerianer, mit seinem gläubigen Magen, wird sogar satt bei der Kost, die ihm sein Meister vorzaubert. [...] Auf deutsch: Wagner giebt uns nicht genug zu beissen.«¹⁰² Während Nietzsche im »Fall Wagner« (1888) dessen Nahrungsschwindel aufdeckt (und somit auch die Deutschen in den Bannkreis der Hundefrage zieht), hat dieser längst eine Vielzahl gläubiger Nachahmer gefunden, unter ihnen den Wiener Orientalisten Adolf Wärmund: »Wir bedürfen zum Leben aber auch durchaus dessen, was man Poesie nennt, und diese erwächst nur aus dem reinen, von Gott und Natur gewollten Volkstum«, schreibt Wärmund 1887, nachdem er für das Juden-

¹⁰⁰ »[...] wer Lust hat [...] kann eindringen«, ermutigt uns Kafkas Bau-Tier, freilich nicht ohne eine gewisse Einschränkung: »allerdings sind wohlgemerkt auch gewisse nicht allzuhäufige Fähigkeiten dazu nötig« (Kafka, Ehepaar, a.a.O., S. 166). Eine, und nicht die unbedeutendste dieser Fähigkeiten hat Friedrich Nietzsche am Schluß der Vorrede zur »Genealogie der Moral« benannt: »Freilich thut, um dergestalt das Lesen als *Kunst* zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – und darum hat es noch Zeit bis zur ›Lesbarkeit‹ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls *nicht* ›moderner Mensch‹ sein muß: *das Wiederkäuen...*« (Nietzsche, Genealogie, a.a.O., S. 256).

¹⁰¹ Vgl. Richard Wagner, Das Judentum in der Musik, in: ders., Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leipzig 1907, S. 66–85; S. 74f.

¹⁰² Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner, KSA Bd. 6, S. 31.

tum vorgeführt hat, was sein Göttinger Kollege Paul de Lagarde in den »Deutschen Schriften« für die Unwahrheit gefordert hatte, nämlich zu zeigen, »daß seine Lebenselemente ihm nur aus der *allgemeinen* Entwicklung zugeflossen sind, daß es aus eigener Kraft nicht leben, auf eigenen Füßen nicht stehen kann [...]«. ¹⁰³ Gerade diesen Vorwurf freilich richtet Lagarde nicht zuerst gegen die Juden, sondern gegen die Deutschen seiner Zeit:

Ihr habt einen Kehrriht aus Idealen zusammengefegt [...]. Fritto misto ist allerdings ein rasch fertiges Gericht: was Giacomo und Jean und Bob und Michel gestern übrig gelassen, die Reste der Vergangenheit von allen Tellern zusammengekratzt und aus allen nicht leer gegessenen Töpfen zusammengeschüttet, das ist bald für heute in eine Form gebracht, welche durch ihre Neuheit den Unwissenden darüber täuscht, daß ihr Inhalt nur der Ablehnung würdig sei. ¹⁰⁴

Daß sich in den Protokollen dieses räumlich und zeitlich zerstreuten Ernährungskongresses selbstverständlich auch »jüdische« Stimmen vernehmen lassen, haben wir am Beispiel der Prager Reden Martin Bubers bereits gesehen. Und auch zu Hans Blüher's Diagnose der hier nicht geistig, sondern konkret physiologisch verstandenen Ernährungskrise des deutschen Volkes von 1919 findet sich mühelos ein höchst prominentes »jüdisches« Gegenstück: »Die volkswirtschaftliche Einsicht von Männern«, beginnt die Einleitung des »Judenstaates« von Theodor Herzl,

die mitten im praktischen Leben stehen, ist oft verblüffend gering. Nur so läßt sich erklären, dass auch Juden das Schlagwort der Antisemiten gläubig nachsagen: wir lebten von den »Wirthsvölkern«, und wenn wir kein »Wirthsvolk« um uns hätten, müssten wir verhungern. ¹⁰⁵

Herzl erklärt dann, daß im Zeitalter des stetigen Wachstums kapitalistischer Wirtschaftssysteme solche Ängste zum Beispiel also die Frage:

¹⁰³ Adolf Wahrmund, Das Gesetz des Nomadentums und die heutige Judenherrschaft, 2. Aufl., München 1919, S. 161; S. 5.

¹⁰⁴ Paul de Lagarde, Über die Klage, daß der deutschen Jugend der Idealismus fehle, in: ders., Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand (zweiter Abdruck), Göttingen 1891, S. 373–384; S. 377.

¹⁰⁵ Theodor Herzl, Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Leipzig/Wien 1896, S. 9.

»Woher nimmt die *Erde* diese Nahrung?« (s.o.) als »physiokratische Beschränktheit« oder einfach als »kindlicher Irrthum« zu qualifizieren seien. Tatsächlich sei der immer noch existierende Hunger lediglich die Folge verfehlter Sozialpolitik, in Herzls Worten einer »Cultur, wo vom Tische der Reichen den Hunden Leckerbissen hingeworfen werden«,¹⁰⁶

Mit seiner genialen, weil radikal auf jegliche Originalität verzichtenden Trugbild-Kunst hat Kafka das hier skizzierte Bewerberspiel seiner Zeit gleichzeitig notiert und zerstört. Bereits im »Verschollenen« finden wir den entsprechenden poetologischen Selbstkommentar, der sich zugleich und folgerichtig als Lagarde-Zitat erweist. Karl Roßmann, Freund des Liftjungen Giacomo, bewirbt sich durch die Zusammenstellung eines Frühstücks um eine Dienerstelle im Haushalt der ebenso zwielichtigen wie übergewichtigen Lebedame Brunelda:

Auf dem Gang setzte sich Karl, nachdem sie weit genug von der Tür der Vermieterin waren, mit der Tasse auf den Boden, um vor allem die Tasse zu reinigen, die zusammengehörigen Dinge zu sammeln, also die Milch zusammenzugießen, die verschiedenen Butterüberbleibsel auf einen Teller zu kratzen, dann alle Anzeichen des Gebrauches zu beseitigen, also die Messer und Löffel zu reinigen, die angebissenen Brötchen geradezuschneiden und so dem ganzen ein besseres Ansehen zu geben. [...] »Er hat es gut gemacht«, sagte sie [Brunelda] schmatzend [...]. Karl erkannte, daß man hier um zu befriedigen nur immer möglichst viel bringen mußte und in Erinnerung daran, daß er in der Küche noch verschiedene brauchbare Eßware auf dem Boden liegen gelassen hatte, sagte er: »Zum erstenmal habe ich nicht gewußt, wie alles eingerichtet werden soll, nächstes Mal werde ich es besser machen.«¹⁰⁷

Spätestens 1912 hat Kafka demnach begriffen, daß nicht die Reinigung, sondern die maximale konnotative Aufladung seiner Bildsprache den Ausweg aus der »Sprachkrise« wiesen, in deren Bann sich nahezu alle poetischen Programme seiner Zeit befanden. Erst 1922 freilich ist er auf jenen Hund gekommen, der mit seinen Nahrungsforschungen das Bewerberspiel um die wahre Erkenntnis zugleich denotativ und konnotativ zur Aufführung bringt. Schon durch den Erzählgestus reißt sein Forschungsbericht »primäre« Geheimnis-Entdecker

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 40.

¹⁰⁷ Franz Kafka, *Der Verschollene*. Roman in der Fassung der Handschrift. Hrsg. von Jost Schillemeit, Frankfurt a.M. 1993, S. 284ff.

wie Friedrich Nietzsche, Rudolf Steiner, Theodor Herzl, Hans Blüher in seinen Bann; das Arrangement und die Durchführung seiner Experimente vereinigen den altisraelischen Wüstenpropheten nach Lagarde, den Asketen und Selbst-Experimentator nach Nietzsche und den ›primären‹ Liebling der Natur nach Blüher in ihrem Resonanzfeld. Die abschließenden Ausführungen über Musik und Musikwissenschaft bereichern diese komplexe Resonanzlinie um die Abhandlungen des Verhältnisses von Kunst und Wissenschaft nicht nur bei Platon, sondern auch bei Hegel, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche und ihren antisemitisch-propagandistischen Plünderern (Dühring, de Lagarde, Wahrmund, Blüher e.a.).¹⁰⁸ Doch obwohl oder gerade weil sich der Hund als Überlagerung aller dieser ›primären‹ Bewerber, weil er sich sozusagen als philosophische Promenadenmischung rekonstruieren läßt, bleibt auch er bloß ›sekundärer‹ Prätendent, eines jener »Zwischengewächse und haltlosen Irrwandler«, die nach Blüher die Indifferenzzone zwischen den Erkenntnisbereichen der ›sekundären‹ und der ›primären‹ Rasse bevölkern.¹⁰⁹

V

»Mache alles naß, soviel Du kannst.« Die »kleine Regel« der Hundemütter notiert Kafkas Strategie der Inversion des Platonismus. Nach Deleuze zeichnet sich das »Große Werk« dadurch aus, daß es gerade die »Inkompossibilia« in einen gemeinsamen Raum überführt:

es ist [...] die Macht, alle heterogenen Serien zu bejahren, es ›kompliziert‹ in sich sämtliche Serien [...]. Zwischen diesen Basisserien stellt sich eine Art innerer Resonanz her; diese Resonanz führt eine Art Zwangsbewegung ein, die die Serien selbst übersteigt.¹¹⁰

Kafkas Hunde-Frage bündelt die Frage der wahren Erkenntnis mit biopolitischen Ernährungsfragen, die Frage des sexuell Inversen mit der Frage des Künstlers, die ›deutsche Frage‹ mit der ›Judenfrage‹, die

¹⁰⁸ Weder der Produktionsprozeß noch die (zudem nur lektüreabhängig konkretisierbare) Funktionsweise der Hunde-Protokolls ist hier annähernd zu entfalten. Für einen weiterführenden Versuch siehe Benno Wagner, *Der Unversicherbare. Kafkas Protokolle* [Habil.-Ms. Siegen 1998; Publikation in Vorbereitung], Kap. III.

¹⁰⁹ Vgl. Blüher, *Aristie*, a.a.O., S. 65.

¹¹⁰ Vgl. Deleuze, *Logik*, a.a.O., S. 318f.

zahlreichen einander widerstreitenden nationalen Fragen in der mitteleuropäischen ›Schütterzone‹ nach 1918 mit der Frage des anthropozentrischen Weltbildes. Indem Kafka so das Denken radikal dem Schreiben unterstellt, richtet er die ideale Selektivität des Bewerber-Spiels gegen sich selbst. Da Kafkas jede Begrifflichkeit zerstörende Bildsprache die Selektion überall erscheinen läßt, kann diese zuletzt nur sich selbst selegieren und entzieht sie sich derart selbst den Grund. Die fatale Doppeldeutigkeit des Blüherschen Verdikts von der ›Interpretation der sekundären Rasse‹ oder die in den Tier-Protokollen offenkundig werdende Diskrepanz zwischen distanzierendem Menschen-Logos und solidarisiertem Tier-Bios ist das gemeinsame Boot, in das Kafka die Selektionsexperten seit Platon gesetzt hat. Genau hierin besteht Kafkas literarischer Versicherungsvertrag: an die Stelle der selektiven Solidaritäten, wie sie auf unterschiedliche Weise in Nietzsches Pathos der Distanz und Müllers Pathos der Betroffenheit formuliert sind, setzt er die ebenso basale (und nicht: intentionale) wie unbegrenzte (und nicht: universale) Solidarität der empirisch verstandenen Menschheit. Man mag es tragisch nennen, daß gerade die aus seiner vollständigen Sinnlosigkeit resultierende vollständige Feindlosigkeit dieses Vertrages auch seine kommunikative Nichtanschlußfähigkeit im Jahrhundert des medial mobilisierten Menschen-Sinns garantiert hat: »Frage ich denn [...] die Hundeschaft, daß sie mir antwortet? Habe ich so törichte Hoffnungen?«

