

Josef Quack

Über Siegfried Kracauer

Rez.: Jörg Später, *Siegfried Kracauer. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2016.

Übersicht:

Zum Leben.....	2
Errata.....	3
Kracauer und Adorno.....	4
Fragen der Zeitdiagnose.....	7
Motiv der Rettung	9
<i>Ginster und Georg</i>	10
Fazit	11
Literatur	12

Einen Denker achten wir, indem wir denken. Dies verlangt, alles Wesentliche zu denken, was in seinem Gedanken gedacht ist.

M. HEIDEGGER

Der Publizist Klaus Mehnert schreibt in seinen Erinnerungen: „In den Jahren des Aufstiegs von Hitler beschäftigte auch mich die Frage, warum der Nationalsozialismus gerade in meiner eigenen sozialen Schicht, dem Mittelstand, so zahlreiche Anhänger fand. Also besuchte ich den besten Fachmann, den in Berlin lebenden Siegfried Krakauer. Dieser hatte 1929 eine Aufsatzreihe über die Angestellten veröffentlicht, die später als Buch erschien und Hans Falladas ‚Kleiner Mann, was nun?‘ beeinflusste, ein frühes Beispiel empirischer, auf Interviews aufgebauter Soziologie.“ Kracauer erklärte dem Fragenden, daß der Mittelstand in Deutschland durch Krieg und Inflation auf das materielle Niveau der Arbeiterschaft abgerutscht und böse über seine Deklassierung sei: „Die Deklassierten, das sind die Leute, die für Hitlers Demagogie anfällig sind. Denn während die Marxisten die Aufhebung des Eigentums predigen (was vielen Arbeitern zusagt), verspricht Hitler (das gefällt dem verarmten Mittelstand) Wiederherstellung und Sicherung des Eigentums.“ Dann ging er noch auf Mehnerts persönliche Situation ein, daß er zwar objektiv deklassiert sei, sich aber nicht deklassiert fühle und deshalb kein Nazi-Anhänger sei.

In einer Sammelbesprechung bemerkte Kurt Tucholsky 1930: „Die Angestelltenfrage ist durch das Buch Kracauers ‚Die Angestellten‘ [...] in Bewegung gekommen. Die Spezialisten toben wild umher – sie haben Jahrzehnte verschlafen, und nun kommt da so ein Außenseiter! Während doch sie das ganze Propblem gepachtet haben ... Gott segne sie.“

Diese Zitate lassen erkennen, worin die außergewöhnliche Bedeutung Kracauers nach Meinung seiner Zeitgenossen bestand. Man sieht, daß Kracauer, Feuilletonredakteur der *Frankfurter Zeitung* in Berlin, in den späten Jahren der Weimarer Republik eine gesellschaftspolitische Autorität erstens Ranges war. Auch wird klar, daß sein Urteil über die gegenwärtige soziale und kulturelle Lage auf empirischer Forschung beruhte. Drittens kann man feststellen, daß Kracauer einen wichtigen, objektiv gegebenen Faktor für den politischen Erfolg der NS-Partei erkannt hat. Viertens galt er innerhalb der soziologischen Zunft als Außenseiter. Entscheidend und für Kracauers Wirken am bezeichnendsten ist jedoch die Beobachtung, daß man ihm das schärfste Aktualitätsbewußtsein zuschrieb, das

ihn befähigte, übersehene oder ignorierte Phänomene der kulturellen oder gesellschaftlichen Situation zu erkennen. Damit ist in der Tat das genuine Merkmal seines Werkes getroffen – welche ästhetische oder soziale Themen und Fragen er auch immer behandelte, er war immer und in erster Linie Diagnostiker seiner Zeit.

Sein publizistisches Wirken galt nämlich nicht nur gesellschaftskritischen und politischen Problemen. Seine geistige Neugierde erstreckte sich auf viele Sparten und Phänomene, er war Philosoph, Soziologe, Filmkritiker und Filmtheoretiker, Literaturkritiker und Romancier, Geschichtsschreiber und Geschichtstheoretiker.

Eine Biographie über diesen vielseitigen Mann mit den weitgespannten geistigen Interessen, den Jugendfreund und Diskussionspartner von Theodor W. Adorno, war also längst fällig, und man wundert sich, warum sein Leben nicht schon eher beschrieben wurde. Vielleicht aber war es gerade die geistige Vielseitigkeit Kracauers, die mögliche Biographen abschreckte, Leben und Werk dieses in vielen Hinsichten repräsentativen jüdischen Intellektuellen der Weimarer Zeit zu beschreiben.

Jörg Später, Freiburger Historiker, hat nun die erwünschte Biographie vorgelegt, eine imposante Studie, die in bester Tradition des biographischen Genres Leben und Werk Kracauers darstellen will; freilich konnte Später sich auf das Editionsmaterial der beiden Werkausgaben Kracauers stützen, die Karsten Witte, Inka Mülder-Bach und Ingrid Belke besorgt haben. Über den Zusammenhang von Werk und Leben bei Kracauer bemerkt er treffend, es gehe um „das Werk, da es sich um einen philosophischen Schriftsteller handelte und sein Leben ohne das Werk weitaus weniger bedeutend wäre; das Leben, weil es ohne das Werk nicht zu verstehen und weitaus weniger aussagekräftig wäre.“ (S. 16) Wer einen vergessenen Dichter vorstellen will, muß nachweisen, daß es sich tatsächlich um einen Dichter handelt; dies gelingt natürlich nicht, wenn man belanglose Gedichte von ihm anführt. Auf Kracauer bezogen, besagt diese Maxime, daß der Biograph nachweisen muß, daß Kracauers Werk tatsächlich bedeutend ist oder daß sein Ruf als philosophischer Autor mit den genannten Interessen wirklich begründet ist, es also gerechtfertigt ist, ihm eine derart ausführliche Biographie zu widmen.

Um das Fazit dieser Rezension vorwegzunehmen, kann ich bestätigen, daß Später seine Aufgabe nur zu einem guten Teil erfüllt hat. Damit will ich sagen, daß er uns über Kracauers Leben, seinen Verlauf, seine äußeren Umstände und historischen Hintergründe detailliert, im ganzen vorzüglich unterrichtet hat. Dem muß ich aber einschränkend hinzufügen, daß er sich einen unverzeihlichen methodischen Fehler geleistet hat. Er greift nämlich für die Kapitel vor 1930 auf die autobiographischen Romane „Ginster“ und „Georg“ zurück, was schlicht und einfach unwissenschaftlich ist, selbst wenn Später, wie er behauptet, sich bewußt sei, daß es sich um eine „literarisch geformte Quelle“ handle (S. 19). Nun, diese Passagen kann man übergehen; nicht übergehen kann man jedoch Späters Ausführungen zur Philosophie, die einiges zu wünschen übrig lassen.

Zum Leben

Siegfried Kracauer wurde am 8. Februar 1889 in Frankfurt geboren. Sein Vater Adolf (1849-1918) war Handelsreisender in Textilien, während sein Onkel Isidor (1852-1923) Historiker war und später die Geschichte der Frankfurter Juden schrieb. Nach dem Abitur absolvierte Kracauer auf Drängen der Familie ein Architekturstudium, das er mit Diplom und Dissertation abschloß; daneben konnte er aber auch seiner geistigen Neigung folgen und Philosophie studieren, wobei er mit dem Kulturphilosophen Georg Simmel und Phänomenologe Max Scheler bekannt wurde, der ihn zur Publikation seiner philosophischen Arbeiten ermunterte. Er übte den erlernten Beruf auch praktisch aus, bis er 1921 fester

Mitarbeiter und 1924 Redakteur der *Frankfurter Zeitung* wurde, zuständig für Filmkritik und das Literaturblatt. Die Erfahrung seines Architekturstudiums spiegelt sich in der visuellen Eigenart seiner Weltanschauung wider, in der geometrischen Metaphorik seines Stils, den Feuilletons über Städte und Straßen, in den nüchternen Deskriptionen des *Ginster*-Romans.

1930 ging er, inzwischen einer der angesehensten Publizisten Deutschlands, in die Berliner Redaktion der Zeitung; im gleichen Jahr erschien seine Studie über die Angestellten. 1928 war anonym sein Roman *Ginster* erschienen, von dem die Insider des Literaturbetriebs aber wußten, daß er der Autor war. Im März 1933 mußte Kracauer mit seiner Frau nach Paris emigrieren, bald darauf löste die *Frankfurter Zeitung* die geschäftliche Verbindung mit ihm, so daß er sich nach neuen Einkommensquellen umsehen mußte. Er schrieb die Biographie über Jacques Offenbach und seine Zeit, Artikel für Schweizer Zeitungen, lebte am Rande des Existenzminimums. Im April 1941 konnten er und seine Frau in letzter Minute nach New York ausreisen, wo es ihm, der entschlossen nur noch englisch schrieb, mit großer Mühe, aber doch recht bald gelang, beruflich als Filmexperte und soziologischer Gutachter Fuß zu fassen und sich einen Namen zu machen. Hier schrieb er die wichtigsten Bücher seiner späten Jahre: *Von Caligari zu Hitler* (1947), die *Theorie des Films* (1960) und die Arbeit über die Geschichtstheorie, die nach seinem Tod publiziert wurde. Er ist im November 1966 gestorben.

Soweit die schematische Übersicht über Kracauers Leben, die der Biograph in einen ausführlich beschriebenen historischen Kontext einordnet, mit Exkursen über das jüdische Leben in Frankfurt, die Presselandschaft, die florierende Kino- und Filmszene in Berlin, das berufliche Umfeld, die philosophischen und literarischen Bekanntschaften Kracauers mit Adorno, Bloch, Benjamin, Benno Reifenberg, Joseph Roth, die Verfolgung der Juden in Europa. Die Mutter und die Tante Kracauers waren nach Theresienstadt deportiert worden, sie haben bei einem Weitertransport den Tod gefunden.

Während Späters Beschreibung der amerikanischen Jahre Kracauers recht detailliert ausfällt, bleibt die Schilderung des Pariser Exils etwas wortkarg. Aus der Werkausgabe erfährt man, daß ein ausgedehnter Briefwechsel Kracauers mit dem christlichen Existenzphilosophen Gabriel Marcel vorliegt. Der Biograph hat diese Korrespondenz weder eingesehen noch ausgewertet.

Errata

Auf der ersten Seite liest man von „Kracauers Worten: transzendente und ideologische Obdachlosigkeit“, so als wäre dieser Begriff seine Erfindung (S.9); später erfährt man dann, daß Georg Lukács den Ausdruck geprägt hat (S. 99). Leopold Sonnemann, der Gründer der *Frankfurter Zeitung*, der 1909 gestorben war, kann nicht gut die Stiftungsuniversität unterstützt haben (S. 24), die erst 1914 eröffnet wurde; er kann allenfalls die Stiftung der Universität unterstützt haben. Später spricht durchweg von Herbert Ihering, der richtig Jhering heißt (S. 147). Man erfährt, die Lutherbibel sei aus dem Lateinischen und nicht dem Hebräischen übersetzt (S. 182), was nicht stimmt, da das Neue Testament aus dem Griechischen und das Alte Testament aus dem Hebräischen übertragen ist. Richtig ist nur, daß Luther und seine Mitarbeiter dabei auch die Vulgata zu Rate gezogen haben, eine lateinische Übersetzung aus dem jeweiligen Urtext. Philippe Pétain war im Juni 1940 zwar Regierungschef Frankreichs, einen Monat später jedoch Staatschef (S.397).

Im ganzen ist die Biographie lesbar, ohne großen terminologischen Ballast geschrieben. Unangenehm fällt nur der Jargon der Moderne auf, den der Autor auf Schritt und Tritt verwendet, so als sei völlig geklärt, was mit diesem Klischee-Wort gemeint ist, das

die „Postmoderne“, das Klischee-Wort der neunziger Jahre, in den Geisteswissenschaften und der Soziologie abgelöst hat. Was „kontingente Modernität“ ist, bleibt das Geheimnis des Autors. Ärgerlich sind Anglizismen wie „Blurb“ (Bauchbinde oder Waschzettel) oder „in Deutsch“ (statt auf deutsch). Dagegen trifft der ungewöhnliche Ausdruck „anphilosophieren“ recht gut das eher oberflächliche als tiefgründige Denken des Autors, wenn es um philosophische Dinge geht. Zwar verständlich, aber doch ungewohnt und dem *Duden* unbekannt ist der „Kriminalautor“, eine Analogiebildung zu Kriminalroman und Kriminalkommissar.

Zu dem Hauptwerk von Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, einem hervorragenden Werk der neueren jüdischen Philosophie, liest man ein paar abfällige Sätze Kracauers, aber nicht die geringste Angabe über Thema und Inhalt des Buches (S. 95). Aus Benjamins Aufsatz über Kafka wird ein „großer Rabbi“ zitiert, der gesagt habe, „der Messias werde die Welt nicht mit Gewalt verändern, sondern sie nur um ein Geringes zurechtstellen“ (S. 341). Später wußte nicht, daß der geheimnisvolle Rabbi, auf dessen Diktum sich auch Ernst Bloch beruft, niemand anderes ist als Gershom Scholem (Benjamin 1980, 154ff.). Der Fall verrät übrigens, daß Benjamin und Bloch von dem rätselhaften oder mysteriösen Charakter der jüdischen Mystik angezogen wurden, ohne von der religiösen Sache besonders viel zu verstehen.

Später erläutert die zeitkritische Intention Kracauers mit den Worten: „Wer also etwas über die ‚Gesamtverfassung‘ und den ‚Grundgehalt‘ der Zeit um 1927 erfahren wollte, für die oder den war eine Revue mit den Tiller Girls womöglich aufschlußreicher als Heideggers ‚Sein und Zeit‘“ (S. 193) – was natürlich der pure Unsinn ist und von Kracauer sicher auch nicht gemeint ist. Auch war *Sein und Zeit* nicht als „Urteil der Epoche über sich selbst“ intendiert; außerdem reflektierte Heidegger darin gerade kritisch über die Differenz zwischen der Lebensform der Alltäglichkeit und der eigentlichen Existenzweise, die sich in dem bewußten Verhalten des Einzelnen zu seinem Tod zu erkennen gibt, und dieser Gedanke an den Tod des Menschen, der ihn als Einzelnen konstituiert und aus der Menge der Gesellschaft heraushebt, hat durchaus wichtige Parallelen bei Kracauer, so am Ende des Angestellten-Buches und in seinen Romanen.

Später vermutet, daß Kracauer es ablehnte, sich an die beiden holländischen Verlage der deutschen Exilliteratur zu wenden, habe damit zutun, daß er mit Klaus Mann 1932 im Streit gelegen habe (S. 319). Dem widerspricht der Bericht von Golo Mann, daß Klaus Mann ihn im November 1933 mit Kracauer, Bertolt Brecht und Walter Benjamin zusammengebracht habe (Mann 2000, 79).

Was die Rezeption des Buches über die Angestellten nach dem Krieg angeht, so wäre zu ergänzen, daß der renommierte Kölner Soziologe René König die Neuauflage der Schrift scharf verurteilt hat. Er wirft Kracauer in der Hauptsache vor, daß er „die neuen Erscheinungen des 20. Jahrhunderts mit der alten Marxschen Kategorienapparatur des 19. Jahrhunderts zu fassen suchte“ (König 1971, 12f.). Der Soziologe bestätigt Tucholskys Urteil, er ist immer noch beleidigt, daß ein Außenseiter jene Studie verfaßt hat.

Kracauer und Adorno

Wenn man die geistige Physiognomie Kracauers betrachtet, so fällt einem zunächst auf, daß er der Freundschaft in Theorie und Praxis einen Wert beimißt, der uns heute ungreiflich ist. Wir können das an die Romantik und die Jugendbewegung erinnernde Pathos, mit dem er diese platonisch zu verstehende Beziehung und den pädagogischen Eros beschreibt und beschwört, kaum noch nachzuvollziehen; das Wesen der Freundschaft, das

er nach allen Regeln der phänomenologischen Kunst in mehreren Abhandlungen analysiert und würdigt, vermag uns kaum noch im Innersten zu berühren.

Sein engster intellektueller Partner war anfangs der zwanziger Jahre der 14 Jahre jüngere Theodor W. Adorno, doch ist diese Beziehung bald zerbrochen und Adorno macht in dieser Hinsicht keine gute Figur. Sein Charakterbild wird durch die Belege und Ausführungen Späters arg verdunkelt. Dagegen kann das Konstrukt einer Vierer-Gruppe aus Kracauer, Benjamin, Adorno und Bloch, das der Biograph sich zurechtmacht und als einen Erzählstrang seines Buches auszeichnet, wenig überzeugen. Benjamins vertrauter Freund war Gershom Scholem, ihre Beziehung ist die dauerhafteste und authentischste Freundschaft in diesem Milieu. Benjamins Verhältnis zu Adorno und Kracauer war beruflicher Art, die Beziehung eines freien Autors zu einem Redakteur und einem Institutsmitglied. Adorno hat sich bald auf die Seite Horkheimers geschlagen, mit dem er dann auch die *Dialektik der Aufklärung* geschrieben hat. Und Bloch war mit keinem der genannten jüdischen Intellektuellen so eng verbunden wie mit Lukács in seinen frühen Jahren.

Als Kracauer in seinem Pariser Exil die Biographie über Offenbach (1937) veröffentlichte, übte Adorno die schärfste Kritik daran. Sein Haupteinwand, den er noch in der Nachkriegszeit wiederholt, richtet sich „gegen die Abstinenz der Musik gegenüber, deren sein Autor sich befleißigen mußte“ (Adorno 1965, 105) – was übrigens durchaus der Absicht Kracauers entsprach, der bewußt auf „innermusikalische Analysen und Interpretationen“ verzichtet hatte (Kracauer 2005, 11). Adorno bemängelte nach Erscheinen des Buches, daß die „wenigen Stellen, die von Musik handelten, fehlerhaft seien“ (S. 331). Tatsächlich ist Adorno der Meinung, daß der essentielle Sinn der Offenbachschen Operette nur von dem erkannt werden könne, der die Musikkompositionen analysiert. Doch hat er diese Behauptung nicht begründet. Er hat nicht nachgewiesen, daß die Analyse der Offenbachschen Musik den Sinn seiner Operetten genauer und tiefer erfaßt als eine Interpretation seiner Libretti und szenischen Darstellungsmittel. Er hätte begründen müssen, daß Karl Kraus, der die Offenbach-Renaissance in den zwanziger Jahren eingeleitet hatte, und Kracauer den Sinn dieser Operetten nicht eigentlich erfaßt und verstanden hätten. Außerdem hat er nicht bedacht, daß es Grade oder Stufen des Verstehens gibt: ein musiktheoretischer Laie, ein emotionaler Hörer in Adornos Terminologie, mag die Nuancen der Musik nicht erfassen oder gar technisch beschreiben können, doch dürfte ihm die parodistische Lustigkeit in all ihren Variationen kaum entgehen.

Adornos mißgünstiges Urteil über das historische Werk ist völlig unverständlich, besonders wenn man das Lob der zeitgenössischen französischen Rezensenten über diese Kultur- und Sozialgeschichte des Zweiten Kaiserreichs danebenhält (cf. das Nachwort in Kracauer 2005, 546f.)

Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit ist jedenfalls das lesbarste, unterhaltsamste, in historischer Hinsicht bunteste und reichste Buch, das Kracauer verfaßt hat, und man wundert sich, wie er dieses von heiterer Menschlichkeit zeugende Werk in den bedrückten Jahren seines Pariser Exils schreiben konnte. Daß er es schrieb, weil er auf das Honorar dringendst angewiesen war, braucht nicht betont zu werden.

Später hat auf gewisse Parallelen zu Benjamins Passagen-Werk hingewiesen, das nur aus Exzerpten besteht und niemals ausgeführt wurde. Es würde sich lohnen, diesen Hinweisen nachzugehen und den Vergleich genauer auszuführen.

Den zweiten Affront gegenüber dem früheren Freund leistete Adorno sich in dem gleichen Jahr; er qualifizierte eine Studie, die Kracauer für das Institut für Sozialforschung verfaßt hatte, als unwissenschaftlich und erstellte aus dieser Studie eine Kurzfas-

sung, die mit Kracaers Intention nur noch wenig zu tun hatte. Später bemerkt dazu treffend, er habe den Text „adornisiert“ (S. 382).

Die dritte öffentliche Attacke vollzog Adorno 1964 in einer Würdigung zu Kracaers 75. Geburtstag, die Später mit den Worten charakterisiert: „Adornos Beschreibung des Lebensweges hatte den Fluchtpunkt, bei der die Würdigung in offene Kritik, ja aggressive Abrechnung umschlug“. Kracauer reagierte auf den Artikel, indem er Adorno Ignoranz und Arroganz vorwarf und den Aufsatz als „gefühlbeladen, verleumderisch und durchsetzt mit Unwahrheiten“ bezeichnete (S. 560ff.).

So beredt der Biograph in der Beschreibung dieser Beziehung zwischen zwei selbstbewußten Intellektuellen, die nach Herkunft, Bildung und Schicksal doch manches gemeinsam hatten, auch ist, man kann nicht erkennen, welche Motive Adorno letztlich dazu veranlaßt haben, Kracauer derart ressentimentgeladen zu beurteilen und zu verurteilen. Adornos Verhalten bleibt ein Rätsel.

Den fundamentalen philosophischen Gegensatz zwischen Kracauer und Adorno sieht Später darin, daß Kracauer im Prinzip für die Erfahrung und gegen die Theorie votiere, während Adorno die Philosophie, durch die geschichtliche Erfahrung der gescheiterten Emanzipation belehrt, dialektisch zu erneuern suche. Daraus folge dann „das dialektische Konzept des Nichtidentischen“ (S. 562).

Man wird aber kaum sagen können, daß es dem Biographen gelungen sei, plausibel zu erklären, was damit gemeint ist. Statt nun im einzelnen die Defizite in Späters Darstellung aufzuzeigen, werde ich im Anschluß an Herbert Schnädelbach, einem Schüler Adornos, sogleich in Umrissen skizzieren, was mit dem Nichtidentischen bei Adorno vernünftigerweise überhaupt gemeint sein kann. Es handelt sich also um eine rationale Rekonstruktion dieses Ausdrucks. Das Nichtidentische ist ein emphatisches Klischee der Sekundärliteratur geworden, das praktisch nichts erklärt. Die kritische These Schnädelbachs lautet, daß das Nichtidentische kein bestimmter Begriff, sondern ein Begriffssymbol, eine Chiffre, „eine logische Metapher“ sei, „deren Faszination auf lauter nichtanalytischen Assoziationen beruht, die sie nahelegt“ (Schnädelbach 1987, 183).

Das Nichtidentische ist der Gegensatz des Identischen, das sich von Identität herleitet, und die Crux dieser Beziehung besteht darin, daß Adorno als Identität logisch-semanticisch völlig verschiedene Phänomene bezeichnet, die nichts miteinander zu tun haben: das Identitätsprinzip der Logik, Tautologie, die nicht-triviale Identitätsbehauptung, Klassifikation, Subsumption. Adorno unterscheidet nicht zwischen Identität und Gleichheit, zwischen Identität und Adäquanz oder Korrespondenz, der Äquivalenz, die er im Sinne des ökonomischen Tauschbegriffs interpretiert. Er beachtet nicht den wesentlichen Unterschied zwischen logischer und psychischer Identität, und unterscheidet nicht zwischen „etwas identifizieren als ...“ und „etwas identifizieren mit ...“.

Um zu zeigen, wovon hier die Rede ist, sei an das Beispiel der Mediziner erinnert, die einen Virus als Erreger einer Krankheit identifizieren, oder den Fall des Physikers, der neue Elementarteilchen entdeckt – alles Operationen identifizierenden Denkens, an denen philosophisch nicht das geringste auszusetzen ist.

Aus der begrifflichen Konfusion bei Adorno, der imponierenden Liste logischer Fehler und theoretischer Mißverständnisse folgert Schnädelbach, daß es Adorno nicht gelungen sei, seine negative Dialektik stringent als Logik des Nichtidentischen darzustellen: „Was sich als immanente Kritik der Logik identifizierenden Denkens versteht, ist häufig nur Gesellschaftstheorie im logisch-philosophischen Sprachgewand.“ (l.c. 185). Zum Schluß arbeitet Schnädelbach die letztlich gesellschaftskritische oder utopische Intention

heraus, die Adorno mit seinem eher metaphorischen als begrifflichen Denken im Hinblick auf das ominöse Stichwort verfolgt: „Das Nichtidentische ist so ein bilderloses Bild des nicht mehr unwahren Ganzen“ (S. 204). Fairer läßt sich eine Kritik an einem wider die Gesetze der Logik und verständlicher Rede gerichteten Denken kaum ausdrücken.

Ich brauche hier nicht im einzelnen nachweisen, daß Adornos Annahme, der logische Zwang leite sich vom Zwang gesellschaftlicher Verhältnisse her, völlig unbegründet ist und auf einem Mißverständnis logischer Beziehungen beruht (cf. Quack 2013a, 12). Aufschlußreicher für unser Thema ist vielmehr, daß er schon in den *Minima Moralia*“ das Problem behandelt, wie unter den Zwangsverhältnissen einer total verwalteten und kommerzialisierten Gesellschaft noch unreglementierte subjektive Erfahrung möglich sei (l.c. 22f.). Dieser Gedanke findet sich in seinem Hauptwerk wieder, wo er ihn als Herzstück der von ihm intendierten Philosophie bezeichnet: „Sie wäre nichts anderes als die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion“ (Adorno 1966, 23).

Das Motiv einer unreglementierten Erfahrung ist aber auch dem Denken Kracauers nicht fremd, der in seiner Filmtheorie von der ideologiefreien, ästhetisch ungeformten Darstellung der Wirklichkeit handelt. Ich habe übrigens den Eindruck, daß Adorno die Filmtheorie seines ehemaligen Freundes nicht oder wenigstens nicht aufmerksam gelesen hat.

Fragen der Zeitdiagnose

Nun zu einigen Fragen der Zeitdiagnose, die im Zentrum von Kracauers Denken stehen, die in der Biographie aber bestenfalls gestreift werden. Ich kann sie hier natürlich nur ein wenig präzisieren, sie jedoch nicht ausführlich besprechen oder gar beantworten.

Später führt ein Zitat aus einem Artikel von 1920 an, wo Kracauer sich als „konservativer Revolutionär“ bezeichnet (S. 59). Dies ist insofern bemerkenswert, als der Begriff der konservativen Revolution erst durch die Rede Hugo von Hofmannsthal über das „Schrifttum als geistiger Raum der Nation“ (1926) berühmt wurde. Man hat mit diesem Begriff dann die politische Stellung des „Tat“-Kreises etikettiert, mit dem Kracauer sich auch kritisch auseinandergesetzt hat.

Für sein weltanschauliches Selbstverständnis ist in den frühen zwanziger Jahren aber wenig so aufschlußreich wie der Aufsatz über die „Wartenden“ (1922). In diesem zeitdiagnostischen Beitrag plädiert er, vor die Wahl gestellt, den religiösen Glauben anzunehmen oder abzulehnen, dafür, sich vorerst nicht zu entscheiden, sondern eine abwartende Haltung anzunehmen. Bei näherer Betrachtung erweist sich sein Aufsatz als eine Antwort auf den berühmten Vortrag über Wissenschaft als Beruf von Max Weber (1919). Darin hatte Weber die von Kracauer vorgeschlagene, im Grunde jüdisch-messianistische Option des Wartens ausdrücklich verworfen. Webers Kernfrage war, ob in der rational entzauberten Welt der Neuzeit ein sinnerfülltes Leben ohne religiöse Glaubensüberzeugung möglich sei. Er stellt klar, daß die empirischen Wissenschaften immer nur zu vorläufigen, revidierbaren Erkenntnissen kommen, aber keineswegs ein Orientierungswissen liefern können, das existentiellen Wert hat. Er selbst entschließt sich in der Frage der Weltanschauung zu radikaler Skepsis (Quack 2013b, 54ff.).

Kracauer beschreibt das metaphysische Vakuum einer glaubenslosen Zeit, die wissenschaftliche Entzauberung der Welt, die von völliger Sinnlosigkeit bedroht ist, und von „Wegen, die neuer Seelenheimat zuführen sollen“ (Kracauer 1977, 109). Mit diesen Formulierungen spielt er auf den von Lukács geprägten, bald berühmt gewordenen Begriff der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ oder „transzendentalen Heimatlosigkeit“ an, den er in späteren Schriften wörtlich übernommen hat. Im *Angestellten*-Buch relativiert er den

Begriff, indem er ihn auf die marxistische Weltanschauung anwendet, auf ein ideologisches Gebilde, das allenfalls pseudoreligiöse Züge aufweist.

Zu erwähnen wäre noch, daß er in jenem Aufsatz sich auch von dem Relativismus der Lebensphilosophie seines Lehrers Georg Simmel distanziert. Die von Kracauer eingenommene Haltung des Wartenden ist aber durchaus vereinbar mit der Vorstellung der Frömmigkeit, die er in seiner Arbeit über Simmel als eine Gläubigkeit umrissen hat, „die so tief in der Seele ihren Sitz hat, daß sie nicht mehr der Anlehnung an irgendein Dogma, an irgendeine positive Religion bedarf“ (Kracauer 1977, 215). Der gleiche Gedanke findet sich dann noch in der Biographie Offenbachs wieder (Kracauer 2005, 100).

Einschränkend wäre zu jenem Aufsatz noch zu bemerken, daß Kracauer offenbar nicht recht verstanden hat, was glauben im religiösen, d.h. christlichen oder jüdischen Sinne eigentlich bedeutet. Er tadelt die Menschen, die glauben wollen, aber nach seiner Meinung in Wirklichkeit doch nicht glauben – das gleiche Motiv wiederholt er dann wieder im *Ginster*-Roman, absurderweise aber bei einer Person, die dem Buddhismus, einer atheistischen Religion anhängt. Kracauer hat in seiner Kritik übersehen, daß man selbst im umgangssprachlichen Sinn des Wortes nur glauben kann, wenn man will; daß das Moment des Willens oder der Zustimmung also wesentlich zum Begriff von „glauben“ gehört, was natürlich für glauben im religiösen Sinne einen besonderen Akzent bekommt (Quack 2014, 111f.). Er scheint den in christlicher Hinsicht entscheidenden Gedanken Kierkegaards nicht gekannt zu haben, daß im religiösen Sinne glauben eine Aufgabe für das Leben sei.

Man sieht, daß Kracauers Reflexionen über weltanschauliche Fragen in jenen Jahren noch keineswegs eine feste Form angenommen haben. Dies fällt besonders in seiner Kritik an seinem zweiten philosophischen Lehrer, Max Scheler, auf und in der Besprechung der Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber. In diesen Aufsätzen verwendet er Aussagen, die einen historischen Determinismus behaupten oder doch zu behaupten scheinen. Zu Schelers religiöser Unsicherheit bemerkt er, es sei „vielmehr mit die Schuld einer des absoluten Sinnes ermangelnden Epoche“, daß er keine Lösung finde.“ Und weiter heißt es dezidiert: „Die Prinzipienlosigkeit Schelers hat ihren letzten Grund in der geistigen Lage einer Zeit, die gerade erst zu ahnen beginnt, was alles ihr fehlt“ (Kracauer 1977, 196).

In der Rezension der Bibelübersetzung spricht er seine „historistische Gesinnung“ dann im Klartext aus und behauptet, daß die wirtschaftlichen und sozialen Machtverhältnisse „bis in die letzten Verzweigungen hinein die geistige Struktur der heutigen Gesellschaft bedingen“ (l.c. 177). Aus dieser These eines sozioökonomischen Determinismus und dem Hinweis auf unsere durch und durch profane Welt folgert er dann, daß religiöse Erneuerungen illusorisch seien. Darauf haben Franz Rosenzweig und Martin Buber die den Kern des Problems treffende und von Kracauer übersehene Antwort gegeben, daß die Religion im jüdischen Sinne immer und überall unzeitgemäß gewesen sei, „jede Zeit stehe Gottes Wort fremd, fern und feindlich gegenüber“ (S. 184). Dieser gut begründete Einwand erschüttert natürlich die geschichtsphilosophische These von der transzendentalen Obdachlosigkeit; denn wenn die Religion zu allen Zeiten unzeitgemäß ist, sind alle Epochen transzendental heimatlos.

Übrigens hat man dann auch seiner Offenbach-Biographie vorgeworfen, daß sie im Geist des historischen Determinismus geschrieben sei (cf. Kracauer 2005, 546).

In dem weltanschaulichen Schlußkapitel seiner *Theorie des Films* kommt er wieder auf den Gedanken der metaphysischen, ideologischen oder normativen Obdachlosigkeit

unserer Zeit zu sprechen; doch räumt er ein, daß es, wie der Film über das „Tagebuch eines Landpfarrers“ gezeigt habe, möglich sei, im Film echte christliche Frömmigkeit darzustellen (Kracauer 1973, 319). Diese Bemerkung kann natürlich nur dann überzeugen, wenn sie impliziert, daß selbst in einer profanen oder völlig säkularisierten Epoche es für Einzelne möglich ist, im christlichen Sinn zu glauben.

In seiner späten, postum erschienenen Abhandlung über die Geschichte hat er dann die These von dem alles Denken und Trachten bestimmenden Zeitgeist einer Epoche, den blanken historischen Determinismus und die deterministische Milieutheorie genau seziert und mit guten Gründen widerlegt. Er verweist dagegen auf die Freiheit des menschlichen Geistes, „neue Situationen, neue Bezugssysteme in Gang zu setzen“, und erwähnt Denker, die außerhalb ihrer Zeit standen, für die also „eine chronologische Exterritorialität“ kennzeichnend sei. (Kracauer 1971, 69ff.). Ich vermute, daß Kracauer durch die Erfahrung des Exils dazu gebracht wurde, seine frühere These der nahezu totalen sozialen Bedingtheit geistiger Vorstellungen aufzugeben: „Die wahre Existenzweise des Exilierten ist die eines Fremden.“ Er lebe „im fast vollkommenen Vakuum der Exterritorialität“ (l.c. 85).

Ein weiteres Problem, das der Biograph erwähnt, kann ich hier nicht genauer erörtern. Gemeint ist Kracauers Meinung, daß es kollektive Mentalitäten gebe, wie zum Beispiel die deutsche Seele oder der Nationalcharakter. Der Biograph nimmt zu Gunsten von Kracauer an, daß er mit jenen fragwürdigen Konstrukten im Grunde „das soziale Klima, die politische Kultur, die geistige Verfassung“ benennen wollte (S. 456). In seiner Geschichtstheorie spricht Kracauer dagegen von der Pluralität sozialer, politischer und geistiger Einflüsse, und er bestreitet, daß es so etwas wie den Geist eines Zeitraums als Wesenheit gebe. Andererseits hält er daran fest, daß die Gesellschaft nicht nur die Summe einzelner Menschen, sondern eine bestimmte Entität sei, aber keineswegs ein „Kollektiv als überpersönliche Wesenheit, die einen eigenen Geist hätte“ (l.c. 31f.).

J. Später erklärt, daß Kracauer mit seiner Geschichtstheorie „die Geschichte von der Philosophie mit ihren Letztbegründungen emanzipieren wollte“ (S. 568). Damit ist Kracauers Intention einigermaßen mißverständlich beschrieben. Ihm geht es, gut phänomenologisch darum, die geschichtliche Sphäre als Gegenstandsbereich abzugrenzen und zu analysieren, nicht nur gegenüber dem Gegenstandsbereich der Philosophie, sondern auch gegenüber dem Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften.

Übrigens ist der Begriff der verpönten Letztbegründung eine Prägung Karl Poppers und nur aus dessen Wissenschaftstheorie richtig zu verstehen. Popper verwirft diese Intention, weil Letztbegründungen die weitere wissenschaftliche Forschung behindern; dabei wäre zu beachten, daß nach Popper alles wissenschaftliche Wissen hypothetisches Wissen und grundsätzlich revidierbar ist. Doch hat dies keineswegs zur Folge, daß Popper einen Relativismus der wissenschaftlichen Wahrheit vertrete – im Gegenteil, er ist ein scharfer Kritiker des kulturellen Relativismus in jeder Form und vertritt die Meinung, daß es das Ziel von Wissenschaft und Philosophie sei, die Wahrheit zu erkennen oder sich ihr doch wenigstens anzunähern. In methodischer Hinsicht spricht er sich gegen eine essentialistische Betrachtungsweise aus und für einen Individualismus, so daß er die Vorstellung, daß die Gesellschaft eine eigene Entität sei, kaum gebilligt hätte. - Kracauer hätte einiges gewonnen, wenn er Poppers Kritik des Historizismus gekannt und berücksichtigt hätte.

Motiv der Rettung

Dieser Besprechung würde ein charakteristischer Gesichtspunkt fehlen, wenn ich nicht noch das Motiv der Rettung erwähnen würde, das das ganze Werk Kracauers durchzieht.

In dem Aufsatz über die „Biographie als Neubürgerliche Kunstform“ (1930) erscheint es als deskriptiver Begriff, der erklärt, daß die erwähnten Biographien die museal gewordene Vorstellung der großen Individuen in die Gegenwart retten wollen (Kracauer 1977, 79). In der Rezension der Schriften Benjamins (1928) verleiht Kracauer dem Begriff den emphatischen Sinn, den der Ausdruck auch im Spätwerk behalten wird. Kracauer beschreibt die rettende Intention, die Benjamin mit seinem Buch über das barocke Trauerspiel verfolgt; konkret heißt dies, daß Benjamin die Rettung der Allegorie als Darstellungsmittel gelungen ist. Kracauer erinnert daran, daß die „Tat der Rettung“ eigentlich der „theologischen Kontemplation“ zukomme (l.c. 252) – d.h. die Rettung ist in diesen Schriften – und natürlich auch in Kracauers eigenen Arbeiten – ein säkularer Begriff, dessen religiöse Herkunft immer mitzudenken ist.

Bemerkenswert ist aber vor allem, wie er Benjamins Aphorismenbuch *Die Einbahnstraße* charakterisiert. Zu deren Intention bemerkt er: „Hier wird also gar nicht die Rettung der lebendigen Welt in Angriff genommen, vielmehr der Meditierende rettet Bruchstücke der Vergangenheit“ (l.c. 254). Dieser gewichtige Einwand besagt, daß Benjamin nicht eigentlich die gegenwärtige Lebenswelt in den Blick bekommen hat, sondern nur historische Residuen. Als das Ziel, das ein Zeitbeobachter anvisieren sollte, wird aber die „Rettung der lebendigen Welt“ genannt – damit hat Kracauer zum ersten Mal das Stichwort angegeben, das das genaue Thema der späteren Filmtheorie (1960) ausspricht.

Ihr Untertitel lautet nämlich: „Die Errettung der äußeren Wirklichkeit“. Darüber schrieb ich an anderer Stelle: „Nach Kracauers Beobachtung unterscheidet sich der Film von den traditionellen Kunstmedien (wie Erzählung, Malerei, Skulptur) dadurch, daß er die physischen Gegenstände und Vorgänge nicht aus der Perspektive einer übergeordneten Sinnggebung darstellt, sondern die materiellen Phänomene für sich bestehen läßt. Er ist der Meinung, daß allein der Film unsere sichtbare Umwelt in seiner Darstellung zu ihrem Recht kommen läßt, was heißt, daß der Film uns Aspekte der äußeren Wirklichkeit zeigt, die sonst verborgen sind oder verdrängt werden. Die Rettung der physischen Phänomene bedeutet so viel wie die Wahrnehmung und Respektierung ihrer Eigenart, die in anderen Künsten durch eine künstlerische oder ideologische Sinnggebung verdeckt oder verleugnet wird.“ (Quack 2016, 31f.)

Ginster und Georg

Adorno hielt *Ginster*, den er einen philosophischen Roman nennt, für die bedeutendste Leistung Kracauers und er hat das Werk mit einigen paradoxen Begriffen (atheoretisch vs. theoretisch, raffinierte Läppigkeit) beschrieben, die eher verblüffen als den Text erhellen (Adorno 1965, 98f.). Ich kann seinem Urteil, das mir ein vergiftetes Lob zu sein scheint, nicht beipflichten, weil nur zu offensichtlich ist, daß Kracauer das Talent zum Romancier fehlt.

Ginster handelt von dem Verhalten eines dienstuntauglich geschriebenen jungen Architekten an der Heimatfront während des Ersten Weltkrieges. Das Werk besteht auf weite Strecken aus der minutiösen, aber eintönigen und ermüdenden Beschreibung der dinglichen und räumlichen Umwelt des farblosen Helden. Die auftretenden Personen haben Dingcharakter, sie bestehen nur aus Namen, ihre Gegenständlichkeit erreicht allenfalls die Gestalt linearer Figuren. Es ist nur zu offensichtlich, daß Kracauer im Roman eine Methode der Abbildung nachahmen wollte, die vom Stummfilm her bekannt ist, wo die Sphäre der sichtbaren Dinge, vor allem die Tücke des Objekts, im Vordergrund steht. Doch hat er nicht beachtet, daß eine sprachliche Beschreibung niemals die Qualität und

unmittelbare Einsichtigkeit der filmischen Abbildung von Dingen und Ereignissen erreichen kann.

Kurzum, er hat die Eigenart des literarischen Genres, des Romans, mißachtet, während er gerade in seiner späteren Filmtheorie die Differenz der beiden Gattung scharf hervorhebt. Auch scheint er den *Wallenstein* (1920) von Alfred Döblin nicht gekannt zu haben, ein Werk, in dem zum ersten Mal die Methode der filmischen Montage für den Aufbau und die Struktur eines Romans verwendet wurde, ein spezifisch erzählerisches Moment, das sowohl für die filmische als auch die literarische Erzählung typisch ist (Quack 2004, 22f.).

Selbstverständlich kann es nicht ausbleiben, daß der Roman eines Autors von dem geistigen Format Kracauers auch einige kluge Beobachtungen und Gedanken enthält, die meist lakonisch geäußert werden, wie etwa der Ausspruch: „Der Krieg also durfte nicht kommen, und die Diplomaten hatten Dummheiten gemacht“ (Kracauer 2004, 48). Oder kritisch zur modischen Lebensphilosophie: „Die Leute schwärmten vom Leben, jetzt fanden sie es im Krieg“ (l.c. 52). Dann die skeptische Frage zur Französischen Revolution, womit aber natürlich die damals bevorstehende deutsche Revolution gemeint ist: „Hat sich eigentlich nach der Revolution etwas geändert?“ (l.c. 203) Nennenswert ist auch die Beobachtung: „Alte Leute trauern nicht mehr so tief“ (l.c. 228). Gut existentialistisch ist die Aussage: „daß ich sterben muß, daß ich allein bin“ (l.c. 252).

Auch wird die nationalistische Vorstellung von einem Wesen der Völker und der daraus resultierenden Unvermeidlichkeit von Kriegen kritisiert, wobei aber nicht ganz klar ist, ob Kracauer den phänomenologischen Wesensbegriff prinzipiell verwirft oder nur die praktische Folgerung, die militaristische Theorie von den zwangsläufigen kriegsrischen Konflikten zwischen wesenhaften Völkern. Doch ist der gedankliche Ertrag des Romans im ganzen zu mager, um die monotonen Beschreibungen aufwiegen zu können.

Georg, der zweite Roman Kracauers, wurde erst postum veröffentlicht. Er handelt von dem geistigen Klima der zwanziger Jahre und, nur oberflächlich verschlüsselt, von den internen Verhältnissen der *Frankfurter Zeitung*, die wegen finanzieller Probleme ihre politische Selbständigkeit als linksliberales Blatt zugunsten einer unternehmerfreundlichen Linie aufgeben muß. Hier wäre allenfalls die satirische Darstellung des Soziologismus, der zur Mode gewordenen Soziologie, zu nennen, die auf die abwegigsten Gegenstände angewandt wurde: es ist von dem „Sakrament in soziologischer Sicht“ die Rede (l.c. 441). Hier findet sich auch wieder ein existenzphilosophisch begründeter Einwand gegen die kollektivistische Auffassung, daß der Mensch nur für die Gemeinschaft da sei: „Ich sage: der Mensch stirbt doch nicht im Kollektiv, sondern allein. Also steht er auch außerhalb des Kollektivs.“ (l.c. 469).

Was die Schilderung der gesellschaftlichen und geselligen Atmosphäre der turbulenten zwanziger Jahre angeht, so wirkt der Roman doch eigentümlich blaß und gekünstelt, besonders, wenn man ihn mit der thematisch verwandten Selbstbiographie Oskar Maria Graf's vergleicht, *Gelächter von außen. Aus meinem Leben 1918-1933*.

Fazit

So voluminös und materialbeladen die Biographie Späters auch ist, ihr fehlt ein abschließendes Kapitel, ein Resümee des geistigen Lebensweges Kracauers, eine abwägende und wertende Übersicht über sein Werk und seine Leistungen, ein begründetes Urteil darüber, was von seinen Schriften lebendig geblieben ist. Nach meiner Ansicht verdienen der weltanschauliche Aufsatz über die Wartenden, das Buch über Offenbach und die beiden Spätwerke über die Filmtheorie und die Geschichte, ihre Zeit und ihre Eigenart unsere

hellste Aufmerksamkeit. Wer Kracauers Gattungsbeschreibung des Films nicht kennt, wird bei der Beurteilung dieses populären Genres der Unterhaltung kaum mitreden können.

Was Kracauers Heimatstadt angeht, so hat man ihn offiziell vergessen. Weder das Filmmuseum noch das Kommunale Kino tragen seinen Namen.

© J. Quack, 10. Juni 2017

Literatur

Siegfried Kracauer:

Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten. Frankfurt 1971.

Geschichte – Vor den letzten Dingen (1969). Dt. K. Witte. Frankfurt 1971.

Theorie des Films (1960). Frankfurt 1973.

Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt 1977.

Romane und Erzählungen. Ed. I. Mülder-Bach. Frankfurt 2004.

Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit. Ed. I. Belke. Frankfurt 2005.



Adorno, Theodor W.: Der wunderliche Realist. In: *Noten zur Literatur III.* Frankfurt 1965.

–, *Negative Dialektik.* Frankfurt 1966.

–, Nach Kracauers Tod. In: *Vermischte Schriften I.* Frankfurt 1986.

Benjamin, Walter, Gershom Scholem: *Briefwechsel 1933-1940.* Ed. G. Scholem. Frankfurt 1980.

König, René: *Studien zur Soziologie.* Frankfurt 1971.

Mann, Golo: *Erinnerungen und Gedanken. Lehrjahre in Frankreich.* Frankfurt 2000.

Mehnert, Klaus: *Ein Deutscher in der Welt. Erinnerungen 1906-1981.* Stuttgart 1981.

Quack, Josef: *Geschichtsroman und Geschichtskritik. Zu Alfred Döblins Wallenstein.* Würzburg 2004.

–, Der Intellektuelle im Exil. Über Adornos *Minima Moralia.* In: *Exil* 33. 2013. Nr.1, 4-28.

–, Angst vor der Religion? Motive der Religionskritik. In: *Wenn das Denken feiert.* Frankfurt 2013.

–, *Zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert. Essay.* Hamburg 2014.

–, *Über das authentische Selbstbild. Bemerkungen zum Tagebuch.* Hamburg 2016.

Schnädelbach, Herbert: Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno. In: *Vernunft und Geschichte.* Frankfurt 1987.