

**Rationalitätskritik als Kulturkritik.
Zum Voraussetzungssystem in Siegfried
Kracauers Schriften bis 1933.**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereiches Sprach- und Literaturwissenschaften
der
Universität-Gesamthochschule Siegen

vorgelegt von

Rolf-Michael Bäumer

Siegen 1992

Prüfer: Prof. Dr. Helmut Kreuzer

Tag der mündlichen Prüfung: 22.Juli 1992

Für H.K.

Inhalt

	Seite
1. Einleitung	9
2. Entfremdung als Metaphysikverlust	12
3. Soziologie als Krisenphänomen	28
3.1. Gegenstandsbestimmung	28
3.2. Begründung und Scheitern der "Soziologie als Wissenschaft"	39
3.3. Rezeption und Kritik der transzendentalen Phänomenologie	55
3.4. Soziologie als "regionale Ontologie"	66
3.5. Der Einbruch des Gegenstandes in die Methode	72
4. Elemente der Kulturkritik	78
4.1. Der Begriff als die "Tragödie der Kultur"	78
4.2. Erlösung im Profanen	109
4.3. Vernunftgeschichte als Naturgeschichte	128
5. Vernunftkritik und kunstphilosophische Reflexion	157
5.1. Kulturkritik und lebensphilosophischer Kunstidealismus	163
5.2. Existentielle Kunstkritik	172
5.3. Kritik des ästhetischen Scheins	186
6. Funktionsbestimmungen kulturkritischer Intelligenz	205
Literaturverzeichnis	229

1. Einleitung

Die Geschichte der wissenschaftlichen Rezeption von Siegfried Kracauers Schriften ist bis in die 80er Jahre dadurch gekennzeichnet, daß es sie kaum gab. Im Unterschied zu Ernst Blochs und auch Walter Benjamins Werk, dessen späte Wiederentdeckung zugleich eine umfangreiche Rezeptions- und Wirkungsgeschichte in den Literaturwissenschaften, der Philosophie und den Sozialwissenschaften initiierte, beschränkte sich die Erinnerung an einen der wichtigen und durch seine publizistischen Arbeiten auch einflußreichen Autor der Weimarer Republik wesentlich auf ein untergründiges Weiterleben seiner Arbeiten im Feuilleton. Präsent war Kracauer in den sechziger und siebziger Jahren beinahe ausschließlich nur noch als Filmhistoriker und Filmtheoretiker – und auch dies mit signifikanten Verspätungen, die sich gerade im Fall von Kracauers Schriften als Resultat der Verdrängungsgeschichte einer durch den Nationalsozialismus zerstörten Traditionslinie darstellen.

Weder die Neuveröffentlichung ausgewählter Essays und Abhandlungen aus Kracauers schriftstellerischer Tätigkeit in der Weimarer Republik noch der Beginn der Edition von Kracauers Schriften in den siebziger Jahren hat dies in signifikanter Weise verändert. Erst seit Mitte der achtziger Jahre setzt eine – allerdings nur langsame – breitere auch wissenschaftliche Diskussion der Schriften von Kracauer ein, die auch die vergessenen Arbeiten zwischen 1915 und 1933 zu berücksichtigen beginnt. Auch wenn der umfangreiche Nachlaß von Kracauer weiterhin noch nicht abschließend bearbeitet und ediert ist, der bedeutende Briefwechsel, an dem sich die Signaturen einer zentralen literatur- und geistesgeschichtlichen Epoche ablesen ließen, und der nicht zuletzt auch eine Erweiterung der Sicht auf die Geschichte und Vor-Geschichte der "Kritischen Theorie" erbringen könnte, noch nicht annähernd gesichtet ist, so haben sich doch vor allem durch die Arbeit von Mülder¹, die bibliographische Erschließung der verstreuten Aufsätze und Essays durch Levin² und die Aufnahme der dreibändigen Aufsatzsammlung in die Auswahl von Kracauers Schriften³ die Voraussetzungen für eine umfassende wissenschaftliche Rezeption und Aufarbeitung von Kracauers theoretischen, essayistischen und literarischen

1 Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Stuttgart 1985.

2 Thomas Y. Levin: Siegfried Kracauer. Eine Bibliographie seiner Schriften. Marbach am Neckar 1989.

3 Siegfried Kracauer: Schriften. Bde. 5.1–5.3. Frankfurt/Main 1990.

Arbeiten verbessert. Gleichzeitig zeichnet sich jedoch schon eine Vereinheitlichung innerhalb der wissenschaftlichen Rezeption und der Wirkung des Vergessenen ab, die zentrale Voraussetzungen des Widersprüchlichen und Heterogenen in Kracauers vielfältigem Werk eher verdeckt als offenlegt. Kracauer, der mit seinen engen theoretischen und biographischen Verbindungen zu Adorno, Benjamin, Bloch, Horkheimer oder Löwenthal nicht nur als ein wichtiger Repräsentant einer spezifischen Gruppenbildung kritischer Intelligenz in den zwanziger und dreißiger Jahren zu sehen ist, sondern in dessen Schriften sich darüber hinausgehende zeittypische kulturkritische Modelle in einem widersprüchlichem Rahmen von Modernisierungserfahrungen und Modernisierungskritik kristallisieren, wird zunehmend als ein Autor gesehen, der nicht nur die verdrängten und vergessenen Phänomene der Alltagskultur theoretisch und literarisch wieder erschlossen hat, sondern der gerade durch die Entwicklung eines antisystematischen, antitheoretischen und erfahrungsbezogenen Denkgestus Einsichten in die Struktur der "Moderne" eröffnet hat. Die Relevanz von Kracauers wiederentdeckten Schriften insbesondere der Jahre zwischen 1927 und 1933 wird daher vor allem im Entwurf eines Denkens vermutet, das jenseits der "Bindung an ein theoretisches Bezugssystem"⁴ und einen "bestimmten theoretischen Apparat"⁵ Einblicke in die Modernisierungserfahrungen und Modernisierungskonzepte des ersten Drittels des zwanzigsten Jahrhunderts ermöglicht.

Die vorliegende Arbeit versucht dagegen am scheinbar Heterogenen von Kracauers Arbeiten den verdeckten systematischen Rahmen seiner Kulturkritik zu rekonstruieren, die Bestände einer spezifisch deutschen kulturkritischen Tradition aufnimmt und zugleich reformuliert. Sie will zeigen, daß und wie Kracauer gerade in der Reflexion des Ephemeren, Einzelnen und scheinbar nicht systematisierbaren Disparaten nicht nur die Besonderheit der Phänomene einer vorgeblich entfremdeten "Moderne" retten will, sondern darin auf in seinen Schriften häufig implizit bleibende Konstellationen einer Modernisierungserfahrung antwortet, die die "Moderne" als verlustreiche Geschichte der Rationalisierung von Weltbildern thematisiert. Kracauer läßt sich mit seinen philosophischen, ästhetischen und literarischen Bezügen in einem theoriegeschichtlichen Kontext verorten,

⁴ Inka Mülder, a.a.O., S.16.

⁵ Rolf Wiggershaus: Ein abgrundtiefer Realist. Siegfried Kracauer, die Aktualisierung des Marxismus und das Institut für Sozialforschung. In: Michael Kessler/Thomas Y. Levin (Hrsg.): Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen. Tübingen 1990, S.293.

1. EINLEITUNG

der nicht nur auf Max Webers These von der "Entzauberung" der Welt und Georg Simmels Modell einer "Tragödie der Kultur" mit Versuchen ihrer kulturkritischen Kompensation reagiert⁶, sondern den Verlust von universalen Sinnmodellen in die Frage überführt, wie unter den Voraussetzungen der als verloren geglaubten metaphysischen Bezugssysteme sinnhafte Deutungsmodelle zugleich jenseits ihrer rationalen Auflösung und auch jenseits der Versuche ihrer irrationalistischen Reaktivierung in einer entfremdeten und fragmentarisierten Wirklichkeit noch gerettet werden können.

Kracauer versucht, in seinen unterschiedlichen Arbeiten einen spezifischen Ausweg aus der "Entzauberung" zu entwerfen, der zwischen den Polen von Rationalisierung und Remythologisierung von obsolet gewordenen Kultur- und Wirklichkeitsmodellen vermitteln soll. Das trennt ihn sowohl von der zeitgenössischen konservativen Kulturkritik wie von Ansätzen einer marxistischen Ideologiekritik, mit der seine Arbeiten immer wieder identifiziert wurden und werden. Durch die Rekonstruktion der expliziten und impliziten theoriegeschichtlichen Kontexte, auf die Kracauers Arbeiten zwischen 1916 und 1933 Bezug nehmen, läßt sich das Kompensationsmodell für den vorausgesetzten Transzendenzverlust und den damit gleichzeitig befürchteten Zerfall von Erfahrung und Wirklichkeit in einer rationalitätskritischen Fundierung verorten, die generell prägend für die historisch und strukturell unterschiedlichen Akzentuierungen der kultur-, ideologie- und gesellschaftskritischen Intentionen von Kracauers Arbeiten bleibt. Damit kann die Kontinuität innerhalb der Modifikationen von Kracauers Arbeiten aus der Weimarer Republik – auch mit Ausblick auf die Wirkungen der Verbindung von Rationalitäts- und Kulturkritik in Kracauers filmtheoretischem und geschichtsphilosophischem Spätwerk – als systematische Voraussetzung eines scheinbar unsystematisch "erfahrenden Denkens"⁷ dargestellt werden.

⁶ Vgl.: Norbert Bolz: Auszug aus der entzauberten Welt. München 1989.

⁷ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.16.

2. Entfremdung als Metaphysikverlust

1927 bespricht Kracauer in der Frankfurter Zeitung das posthum erschienene Buch von Alfred Seidel, eines schon damals kaum bekannten Autors, dessen Titel sich wie eine Zusammenfassung zeittypischer kulturkritischer Strömungen der Nachkriegszeit liest: "Bewußtsein als Verhängnis".¹ Bedeutend wird das auch von Kracauer als an sich marginal eingestufte Buch in der Rezension, weil Kracauer ihm den "Rang eines zeitgeschichtlichen Dokuments" zuschreibt, an dem sich exemplarisch die geistige Situation der Zeit erfassen lasse. Zugleich läßt sich aber Kracauers Besprechung als ein Dokument auch der Kritik eigener kulturkritischer Positionen, die er in seinen Arbeiten zwischen 1916 und 1926 formuliert, lesen. Die Suche nach transzendenten Sinnpotentialen, die eine neue "Kultursynthese" möglich machen könnte, und die Kracauer hier nun als Sehnsucht der "schlecht Entzauberten" nach "neuer Verzauberung" kritisiert, motiviert und fundiert ohne Ausnahme alle seine frühen Arbeiten.

In Kracauers frühen Schriften lassen sich die zeittypischen Motive einer nicht nur konservativen Kulturkritik gleichsam fokussiert finden – und zugleich läßt Kracauer den aporetischen Gehalt einer Modernisierungskritik, die ihre eigene negative Voraussetzung – die Zerstörung metaphysischer eindeutiger Sinnsysteme – zur positiven Grundlage des erhofften Auswegs aus der "Entzauberung" macht, kulminieren, indem er sie erkenntniskritisch radikalisiert.

Den scheinbar unsystematischen Formen und Inhalten der Aufsätze, Essays und theoretischen Abhandlungen von Kracauer liegt eine gemeinsame Intention zugrunde. Sie versuchen immer wieder – und die frühen Arbeiten kreisen ohne Ausnahme um dieses Thema – einen Zusammenhang von diskursivem Denken und dem behaupteten Kulturzerfall herzustellen, in dem Kracauer die vollendete Negativität der "durchrationalisierten zivilisierten Gesellschaft" begründet sieht. Die Motive und Elemente der zeitgenössischen Kulturkritik – die Entgegensetzung von Kultur und Zivilisation, von Gemeinschaft und Gesellschaft, die lebensphilosophische Wissenschaftskritik, eine religiös motivierte Historismus- und Relativismuskritik, romantischer Antikapitalismus, Individualitätskritik und Persönlichkeitsemphase, Sinnverlangen und Wirklichkeitsverlust – werden

¹ Kracauer: Ein Dokument der Zeit. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., S.11-14. Vgl. zur Interpretation von Seidels Biographie und Werk: Ernst Bloch: Bewusstsein als Verhängnis. In: Ders.: Literarische Aufsätze. GA Bd.9. Frankfurt/Main 1965, S.66-71.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

von Kracauer immer wieder explizit und implizit zitiert und zugleich in einem Argumentationsschema gebündelt, das den Kulturverfall in der Zerstörung von transzendenten Deutungsmustern durch Wissenschaft und Rationalität begründet sieht.

Dieser Ausgangspunkt führt dazu, daß Kracauer – und dies radikaler als seine zeitgenössischen Bezugsmodelle – seine Kulturkritik rationalitätskritisch fundiert. Was Kracauers frühe Kritik durchgängig motiviert, die Suche nach einer durch Sinn geschlossenen Kultur, wird allein schon durch die Form der Kritik konterkariert. Erkenntnistheoretische und methodologische Voraussetzungen werden zum integralen Bestandteil einer Kulturkritik, die doch in den Erkenntnistheorien seit der Aufklärung und der Methodologisierung der Wissensbestände einer säkularisierten Zeit nicht nur die Zerstörung von Kultur, sondern zugleich die Auflösung von Wirklichkeit selbst begründet sieht.

Für diese kulturkritische Intention bedarf es einer geschichtsphilosophischen Folie, die als Projektion eine durch Sinnbestände homogenisierte Kultur und einen "sinnerfüllte(n) Kosmos"² als Gegenentwurf zur entfremdeten "Moderne" konstruiert. Kracauers frühe Kulturkritik entwirft ein abstraktes geschichtsphilosophisches Säkularisierungsmodell, das Webers Rationalisierungskonzept mit den geschichtsphilosophischen Grundlagen von Lukács "Theorie des Romans" verbindet. Das rückwärtsgewandte Ideal eines katholischen Mittelalters – ein Topos der zeitgenössischen Kulturkritik wie der frühen deutschen Soziologie – stellt für ihn das Modell einer homogenen, durch Transzendenz geordneten "Einheitskultur" dar, die in einer Totalität von Sinnbezügen eine ursprüngliche Einheitlichkeit von Ich und Welt und ein Kontinuum subjektunabhängiger Deutungen hergestellt habe.

"Die ganze Welt wird durch den Sinn überdeckt, das Ich, das Du, sämtliche Gegenstände und Ereignisse empfangen von ihm ihre Bedeutung und ordnen sich zu einem Kosmos von Gestalten."³

Darin läßt sich unschwer Lukács' Vorstellung einer "Lebensimmanenz des Sinnes"⁴ erkennen, die eine Kongruenz von Seele und Form und eine unmittelbare Totalität von "Innen und Außen" in einer historisch verlorenen Wirklichkeit der Antike und des Mittelalters ermöglicht habe.

² Kracauer: Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.152-159, hier S.152.

³ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft. In: Ders.: Schriften. Bd.1, a.a.O., S.13.

⁴ Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Darmstadt und Neuwied 1971, S.32.

Kracauer verwendet den von Lukács übernommenen Begriff der "sinnerfüllten Epoche" allerdings nicht nur zur Kennzeichnung des spekulativen geschichtsphilosophischen Modells, sondern als – wie er schreibt – "erkenntniskritischen Grenzbegriff)".⁵ Kracauer signalisiert damit eine Differenz zu Lukács, die die Grundlagen seiner Kulturkritik über die frühen Arbeiten hinaus präformiert. Anders als bei Lukács steht für Kracauer nicht die "Welt der Konvention"⁶ allein der Erlösung hin zu einer "Welt des Sinnes" entgegen. Lukács' vor allem ethisches Modell einer "nur hinzunehmenden", nicht "erschaffenen" Totalität erweitert und verändert Kracauer erkenntniskritisch. Während für Lukács die "Produktivität des Geistes"⁷ und die Emanzipation von Subjektivität mit dem Verlust selbstverständlicher und notwendiger "Urbilder" ein Denken hervorgebracht hat, das "einen unendlichen Weg der niemals voll geleisteten Annäherung"⁸ geht, bedeutet die Emanzipation des Erkennens von metaphysischen Sinnhierarchien für Kracauer den endgültigen Bruch von Ich und Welt, der nicht mehr zu schlichten ist, sondern nur mehr ein gestaltloses Chaos einer nicht mehr erfahrbaren "grenzenlose(n), ungeformte(n) Mannigfaltigkeit"⁹ hinterläßt.

Lukács wie Kracauer analogisieren Geschichte und Philosophiegeschichte und lassen Kants Transzendentalphilosophie zum Paradigma einer Welt "transzendentaler Obdachlosigkeit" werden. Allerdings konzentriert sich Lukács auch dabei weniger auf die erkenntniskritischen Konsequenzen seiner Voraussetzungen, als auf die Auflösung einer einheitlichen ethisch fundierten Ordnung, die Handlung und Willen noch aufeinander beziehbar machen konnte in einem "Himmel des Seinsollenden":

"Kants Sternenhimmel glänzt nur mehr in der dunklen Nacht der reinen Erkenntnis und erhellt keinem der einsamen Wanderer – und in der Neuen Welt heißt Mensch-sein: einsam sein – mehr die Pfade. Und das innere Licht gibt nur dem nächsten Schritt die Evidenz der Sicherheit oder – ihren Schein."¹⁰

Kracauer radikalisiert die Kritik der Emanzipationsgeschichte von Rationalität aus metaphysischen und religiösen Deutungsschemata, indem er auf selbst erkenntnistheoretischer und methodologischer Grundlage die

⁵ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.13.

⁶ Georg Lukács: Die Theorie des Romans, a.a.O., S.135.

⁷ a.a.O., S.25.

⁸ ebd.

⁹ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.14.

¹⁰ Georg Lukács: Die Theorie des Romans, a.a.O., S.28.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

neuzeitlichen Wissensbestände als Ursache nicht nur eines Verlusts von Sinn, sondern auch des Zerfalls von Wirklichkeit und Erfahrung begründen will. Dies setzt allerdings die Einsicht in eine "Bedeutungsschwere des Dinghaften"¹¹ als methodologisches Prinzip der Erkenntniskritik voraus, die doch Wirklichkeit vor dem Zugriff methodischer und formaler Rationalität, die "alles Seiende funktionalisiert"¹², retten will. Der "Sinngelalt des Gegebenen", der doch im Prozeß der "Entzauberung" Kracaues Voraussetzungen gemäß als verloren gelten muß, wird zum methodischen Begriff der Kritik von Rationalität und Subjektivität. Die Kritik der "Priorität der Methode", die mit Kants apriorischem Vernunftbegriff alle nichtmetaphysischen Wissensbestände treffen soll, wird, weil sie auf den Sinnhorizont nicht mehr vertrauen kann, der die Einheit von Ding und Bedeutung fundieren könnte, ihn aber voraussetzt, selbst methodisch.

Ambivalent entwirft sie daher neben dem metaphysisch und theologisch fundierten Wahrheitsbegriff, für den es kein Einzelnes geben kann, das dem vorausgesetzten Deutungskontinuum entzogen wäre, die Vorstellung einer Wesenhaftigkeit der Dinge selbst, deren "einzigartige Qualitäten"¹³ durch den Zugriff „abstrakter Rationalität“ verflüchtigt werden. Damit werden Rationalität und Entfremdung identisch, Begriff und Herrschaft zu Synonymen. Die Zerstörung von Sinn schließt für Kracauer daher auch die Zerstörung von Sein ein, weil Sinn und Sein schon in den Voraussetzungen identifiziert sind:

"Die ratio (..) ist von dem Seinsgrund losgerissen und kann darum auf ein Sein nicht zielen; sie tilgt ihrer Absicht nach jede Bedeutung und erschöpft sich in der Methode der Erzeugung eines Zusammenhangs von etwas, das nicht ist in der Verfahrensart als solcher, die mit nichts verfährt."¹⁴

Kracauers erkenntniskritisch fundierte Kulturkritik unterscheidet sich von ihren zeitgenössischen Bezugsmodellen – und dies hat Auswirkungen auch noch auf seine späten Arbeiten – darin, daß das rationalitätskritische Entfremdungsmodell nicht nur den Zerfall einer metaphysisch geordneten Wirklichkeit, das Zerreißen der "Nabelschnur zwischen dem Ich und der

¹¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman. In: Ders.: Schriften. Bd.1, a.a.O., S.196.

¹² ebd.

¹³ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.80.

¹⁴ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.194.

Welt"¹⁵, darstellen will, sondern die Abstraktion für die Reduktion empirischer Wirklichkeit verantwortlich macht.

Rationalität verschuldet nicht nur den Zusammenbruch scheinbar selbstverständlicher Deutungshorizonte, sondern "entkleidet die Dinge ihrer Qualitäten".¹⁶ Die Auflösung transzendenten Sinns bringt Wirklichkeit zum Verschwinden, löst die Erfahrbarkeit der Dinge auf. Das "Objekt erleidet eine radikale Destruktion"¹⁷ und wird zum "zerpulverte(n) Anschauungsmaterial" seiner begrifflichen Erfassung. Rationalität verfehlt nicht nur einen unterstellten wesenhaften Eigenwert des Wirklichen, sondern sie verschuldet schließlich, daß Wirklichkeit selbst nur noch als formloses Chaos erfahren werden kann. Die Ordnung der Vernunft erschafft erst ihr Gegenteil, eine Wirklichkeit, die in Heterogenität, unabschließbare Mannigfaltigkeit und unbeherrschbare Kontingenz zerfällt.

Das Gegenmodell zu diesem Weltentwurf universaler Entfremdung – zwischen Ich und Wirklichkeit, zwischen den vereinzelteten Subjekten, zwischen den Dingen und ihrer Erfahrbarkeit, zwischen Gegenstand und Bedeutung – entwirft das Bild einer durch absolute Werte geordneten Welt, in der die Bedeutungen und Deutungen subjektunabhängig und in geschichtsloser Homogenität eindeutig und symbolträchtig zugleich sind:

"Gebannt durch die göttliche Offenbarung, die ihm für alle Mysterien des Daseins die Deutung gibt, urteilt und handelt der Mensch mit gesammelten Kräften von dem Mittelpunkt seines Innern aus: als Gesamtmensch, nicht etwa bloß als Intellekt, tritt er seinesgleichen und den Dingen gegenüber. Da die Welt irgendwie Gott zum Urgrund hat, ist der Mensch statt eines Schöpfers des Seienden ein Geschöpf, einverleibt in die Ordnung der von dem Sinn getroffenen, zu ihm in Beziehung stehenden Wesenheiten. Wenn sich aber der Mensch als Gesamtmensch inmitten einer nicht von ihm gezeugten (...) sinnüberwölbten Wirklichkeit befindet, muß diese Wirklichkeit ihm als ein Kosmos höchst konkreter Gestalten erscheinen, die ihn in ihrer gottbezogenen letztgültigen Ganzheit so dicht umstellen, daß er sich von ihrer Schau nicht losreißen und beliebige Abstraktionen an ihnen vollstrecken kann."¹⁸

¹⁵ a.a.O., S.182.

¹⁶ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.43.

¹⁷ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.181.

¹⁸ Kracauer: Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit, a.a.O., S.153.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

Die Konstruktion einer transzendenten Innerlichkeit, die Kierkegaards Konzept einer religiösen Innerlichkeit zugleich rezipiert und variiert, und der entworfene Gestaltbegriff, der weniger an den psychologischen Gestaltbegriff der zeitgenössischen Theorien als an Goethes Konzeption einer Identität von Ausdruck und Wesen anknüpft, lassen erkennen, daß Kracauer versucht, eine Problemkonstellation zu bewältigen, die nicht nur seinem Rationalisierungskonzept entspringt, sondern Ausdruck der Zuspitzung von Problemlagen der Philosophie um die Jahrhundertwende ist, in denen er eine nicht nur innerphilosophische, sondern zugleich kulturelle Subjektivierung von Wissensbeständen und Erkenntnisformen entdeckt. Rationalisierung und Subjektivierung werden für ihn aufeinander abbildbare Zeichen für die Fragmentarisierung von Welt und Ich. So wie Kants Transzendentalphilosophie realhistorische Valenzen zugeschrieben werden, so werden in Kracauers Arbeiten zu dieser Zeit unmittelbar die von ihm rezipierten philosophischen Konzeptionen von Historismus, Neukantianismus, Lebensphilosophie und Phänomenologie zugleich als Ausdrucksformen realer kultureller und sozialer Entwicklungen behandelt und als scheiternde Versuche einer Reetablierung einer neuen Metaphysik verworfen.

Auch wenn Kracauer in allen seinen Schriften bis 1926 immer wieder dieses Modell einer traditionellen, durch transzendente Sinnhorizonte geschlossenen Kultur entwirft, so scheitert er immer wieder bei der Suche nach Bedingungen von Realisierungsmöglichkeiten einer metaphysischen Ordnung der heterogenen Wirklichkeit. Das religiöse Pathos der frühen Arbeiten sollte nicht darüber täuschen, daß Kracauers Intentionen nicht auf die Wiederbelebung eines bestimmten religiösen Glaubensmodells zielen. Das trennt ihn schon früh von den zeitgenössischen religiösen, anthroposophischen und pantheistischen Erneuerungsbewegungen der Nachkriegszeit, die er immer wieder heftig attackiert.¹⁹ Vielmehr bringt Kracauer in der immer wieder thematisierten Suche nach absoluten Wertsphären gerade deren Scheitern im Zuge der "Entzauberung" zum Ausdruck. Das Eingeständnis in die Zerstörung einer sinnhaft interpretierten Welt wird historisch erzwungen. Der Zerfall kann nicht mehr in einer

¹⁹ Vgl. u.a.: Kracauer: Anthroposophie und Wissenschaft. In: Ders: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.110-116; ders.: Holzapfels Panideal, a.a.O., S.251-259; ders.: Welt-Erlösung. In: FZ 9.5.1923; ders.: Rudolf Steiner und seine Jünger. In: Deutscher Pfeiler, Jg.1 (1921/22), Nr.8, November 1922, S.396-398; ders.: Von der Schule der Weisheit. In: FZ 6.10.1921; ders.: Anthroposophie und Wissenschaft. In: FZ 3.8.1921; ders.: Warnung. In: FZ 10.3.1921.

geschichtslosen Sphäre absoluter Deutungen kompensiert werden. Nur durch einen universalen Sinnhorizont wäre aber den Voraussetzungen entsprechend der Zerfallsprozeß, als der Kracauer die Emanzipationsgeschichte von Bewußtsein und Rationalität erscheint, aufhaltbar. Der geschichtsphilosophisch idealisierte "Kosmos" eindeutiger und notwendiger Sinnbeziehungen kann nur als selbst historisch verlorene Wirklichkeit zitiert, nicht aber mehr aktualisiert werden. Indem Kracauer das Projektionsmodell einer Transzendenz und Immanenz versöhnenden Kultur als Modell symbolischer Vergesellschaftung nur mehr als selbst formales Medium der erkenntniskritischen Intentionen einsetzt, gesteht er den fiktiven Charakter des geschichtsphilosophischen Modells ein. Gerade die Suche nach einer Totalität von Sinn, die die Trennung von Subjekt und Objekt aufheben, das neue Fundament einer generalisierbaren Ethik darstellen, als Orientierungsschema einer als unübersehbar wahrgenommenen Vergesellschaftung dienen und die "verlorene Wirklichkeit" zu einer "wahren Wirklichkeit" steigern könnte, erzwingt das Eingeständnis der endgültigen Auflösung der Metaphysik im Prozeß der "Rationalisierung". Die Objektivierung von Wirklichkeit durch ihre "Rationalisierung" erscheint Kracauer als Subjektivierung und Fragmentarisierung aller noch möglichen Wirklichkeitsmodelle. Zugleich wird die prätendierte Subjektivierung von Wissensbeständen als Überwältigung des Subjekts durch die von ihm selbst verschuldete, aber nicht mehr kontrollierbare Welt der Objekte zweiter Natur – der entfremdeten und Entfremdung potenzierenden Zivilisation – erfahren.

Schon früh entwirft Kracauer damit eine Denkfigur, die auch für die späten "materialistischen" Arbeiten prägend bleibt. In ihr ist die Identifikation von Begriff und Abstraktionsverfahren mit einem Herrschaftsverhältnis des Subjekts den Objekten gegenüber angelegt; ein Herrschaftsverhältnis "autonomer ratio", das auf die Subjekte als Unterwerfungszwang unter eine selbst geschaffene Objektivität zurückschlägt und die "Entwirklichung" von Welt und Ich durch Wissenschaft vollendet.²⁰ Die Entfremdung durch Rationalität und Metaphysikzerfall umfaßt daher über die Formen des Denkens hinaus die gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen untereinander, und sie erzwingt die Auflösung der "einzigartigen Persönlichkeit"²¹ zum "atomisiert(en)" Ich im "Chaos der Gegenwart".²²

²⁰ Vgl.: Kracauer: Psychologie der Weltanschauung. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.262.

²¹ Kracauer: Die Wartenden. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.160.

²² a.a.O., S.161.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

Interpretiert worden ist diese Denkfigur als "zur 'geschichtsphilosophischen' Interpretation gleichsam sublimierte Zeitdiagnose"²³ und als Indiz der "Authentizität" der "Grunderfahrung" von "Zerfall und Fragmentarisierung, Trennung und Entfremdung, Vereinsamung und Isolation"²⁴ in der Moderne. Weit eher aber lassen sich die Momente, die Kracauer als Indizien der Entwirklichung von Wirklichkeit anführt – die "unerträgliche Scheidung von Innenwelt und Gemeinschaftswelt"²⁵, die Herrschaft des "Geiste(s) der Naturwissenschaft und de(s) Geist(es) des kapitalistischen Wirtschaftssystems"²⁶, die "Unpersönlichkeit" der Welt als "Gebilde", das den Menschen "versklavt (in) einem unbarmherzigen Wirtschaftssystem" und "in ein unabsehbares Netz nationaler und sachlich-technischer Beziehungen"²⁷ einspannt, die "Technisierung alles Geschehens"²⁸, der "Fluch der Vereinzelung"²⁹, die Formlosigkeit des inneren Menschen³⁰ oder das "ungehemmte Wuchern des Legalitätsprinzips"³¹ – als Indizien der Verwandlung gesellschaftlicher Krisenerfahrung in die negative Teleologie einer katastrophisch und schicksalhaft verlaufenden "Entzauberung" und als Überforderung traditionaler Wirklichkeitskonzepte durch die – auch theoretisch – nicht bewältigten Modernisierungserfahrungen lesen. Auf die wahrgenommene und als bedrohlich empfundene Ausdifferenzierung von Kultur, Kunst und Gesellschaft reagiert die zeitgenössische Kulturkritik – und mit ihr Kracauer – mit theoretischen Entwürfen der Entdifferenzierung – auch der eigenen Erfahrungen – durch Totalitätsideale. Auf die "Rationalisierung von Symbolsystemen"³² antwortet Kracauers Kulturkritik mit der Konstruktion einer symbolfähigen Sphäre absoluter Werte, die die Orientierungsverluste in einer unbegriffenen "Moderne" durch neue Werthierarchien kompensieren will. Die Historisierung von Weltbildern und Ausdifferenzierung von Lebensstilen erzeugen hier den Versuch, jenseits von deren sozialen Bedingungen, die nur die Bestätigung des befürchteten Endes

²³ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S. 20.

²⁴ a.a.O., S.22.

²⁵ Kracauer: Autorität und Individualismus. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S.82.

²⁶ Kracauer: Schicksalswende der Kunst, a.a.O., S.73.

²⁷ ebd.

²⁸ Kracauer: Die Reise und der Tanz. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.292.

²⁹ Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.161.

³⁰ Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat. Nachlaß, S.73.

³¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.155.

³² Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1. Frankfurt/Main 1985, S.333.

metaphysischer Ordnung "nach dem Sturz aus der die Ewigkeit einfangenden Zeit in die einander schnell ablösenden historischen Epochen"³³ enthielten, die "Gegenwartsfragen" durch deren ideelle Auflösung zu beantworten:

"...man müßte (um die Antwort auf die Frage nach der "Entleerung des uns umfangenden geistigen Raums" zu finden – R.B.) weiterhin die sozialen Entwicklungen und noch hundert andere Entwicklungsreihen berücksichtigen, die schließlich zu dem Chaos der Gegenwart führen – und hätte zuletzt die Frage doch nicht eigentlich, im metaphysischen Sinn nämlich, beantwortet, sondern eine historische Ableitung gegeben..."³⁴

In einer "Bedeutungstotalität"³⁵ – und sei es auch nur die negative einer Einsicht in die vollendete "Entleerung" des "Immanenzzusammenhangs", der unerlöst nach der "Entmythologisierung" als "vollendete Entwirklichung"³⁶ seine zerstörerischen Potentiale entwickelt – versucht Kracauer die nicht bewältigte Komplexität der Wirklichkeitserfahrungen zu kompensieren. Die Universalisierung der Rationalitätskritik erbringt für ihn das (negative) Orientierungsschema in einer als unüberschaubar erfahrenen Wirklichkeit, die durch Rationalisierung zerstört worden sein soll.

Kracauer will die Krise der Gegenwart zur Krise des Denkens verschärfen. Damit überbietet er sowohl Simmels kulturtragischen Entwurf der "moderne(n) Verselbständigung"³⁷ der "objektiven" gegenüber der "subjektiven Kultur", als auch Max Webers kulturpessimistische Vision des schicksalhaften Ausgangs der Entwicklung "rationaler Lebensführung" im "Verhängnis ein(es) stahlharte(n) Gehäuse(s)"³⁸, in dem für die "'letzten Menschen' dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden (könnte): 'Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschturns erstiegen zu haben.'"³⁹

Für Kracauer stellt sich die "Gegenwartskrise" radikal als Bewußtseinskrise dar. Alle Weltmodelle und gesellschaftlichen Strukturen sind nur sekundäre Phänomene eines durch Rationalität verschuldeten Verlusts

³³ Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S. 160.

³⁴ a.a.O., S.160f.

³⁵ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.193.

³⁶ ebd.

³⁷ Georg Simmel: Antwort auf die Umfrage der Frankfurter Zeitung: "Die Zukunft unserer Kultur." In: FZ 14.2.1907.

³⁸ Max Weber: Die protestantische Ethik I. Tübingen 1975, S.189.

³⁹ a.a.O., S.189.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

von Wirklichkeit, verwandeln sich damit in Probleme des bewußtseinsimmanenten Bezugs der Individuen auf sie. Damit hängt allerdings die Erschaffung eines jeden neuen universalistischen Weltmodells, das die Trennung von "Ich und Welt", von Wert und Wirklichkeit wieder schlichten könnte, selbst von der Instanz ab, die sich im Prozeß der "Entzauberung" als verantwortlich für die Auflösung generalisierbarer Weltbilder gezeigt haben soll – von Subjektivität. Damit ist Kracauer gezwungen, die sinnhaften Deutungsmuster vor dem Prozeß ihrer "Entmythologisierung" selbst zu ontologisieren. Nur dadurch kann er den Widerspruch vermeiden, daß die mythischen Interpretationen und Symbolwelten einerseits als von Subjektivität hervorgebrachte Mittel zur Ordnung der Wirklichkeit, andererseits als "Gestalten" selbst schon Wirklichkeitscharakter haben sollen. "Sinn" erscheint als metaphysische Grundkonstellation von Wirklichkeit überhaupt.

Schafft unter dieser Voraussetzung nur ein transzendenter Sinnzusammenhang "Seinstotalität" und eine Totalität von Bewußtsein jenseits von Rationalität, dann werden alle Formen gesellschaftlicher Zusammenhänge, Geschichte und schließlich die Dinge selbst als Verfallsprodukte einer unbefragbaren Totalität von Sinn zufällig. Daß Wirklichkeit als Heterogenität, Kontingenz und Disparatheit ihrer Elemente erscheint, ist dann Resultat gerade der Vereinheitlichung und Objektivierung von Welt im Prozeß ihrer "Rationalisierung". Vernunft schafft allein schon durch den Bezug auf Wirklichkeit eine Zufälligkeit, die sie wiederum nur durch die Zerstörung der Besonderheit des Wirklichen formal bewältigen kann. Sie bringt eine Welt von Ephemerem hervor, die sie nur durch die Vergewaltigung der Dinge selbst zu einer negativen Totalität verdinglichter Formen verbinden kann. Rationalität "trachtet" danach, "durch ihre Emanzipation das Seiende zu zerstören."⁴⁰

Gerade weil Kracauer seine Kulturkritik radikal rationalitätskritisch fundiert, versucht er den Ausweg aus der "unwirklichen Wirklichkeit" durch eine neue Identität von Ethik, Metaphysik und Erkenntnistheorie erkenntnistheoretisch zu entwerfen. Weil er eingestehen muß, daß sich die Wiedergewinnung eines "Seiende(n), das sich selbst seinen Sinn zu erwerben vermag"⁴¹, nicht mehr durch die Konstruktion transzendenter Symbolwelten erreichen lassen kann, versucht er die "Sachlichkeit (des) Intellekts"⁴², der die

⁴⁰ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.196.

⁴¹ a.a.O., S.174.

⁴² a.a.O., S.144.

"Reduktion der wirklichen Geschehnisse" zu "verdinglichten Gehalten"⁴³ verschulde und die Wirklichkeit zu einem Konglomerat von heterogenen und zufälligen "Tatsachenfetzen" entstellt habe, durch die Parteinahme für das Objekt zu konterkarieren.

Wenn im Zustand metaphysischer Entfremdung die Dinge selbst zusammenhanglos geworden sein sollen, der "Stoff zum Mannigfaltigen der Anschauung (...) entformt (...) ist"⁴⁴ und dies als fatales Resultat einer aus mythischen Deutungen emanzipierten Subjektivität erscheint, dann ist die Erkenntnis der Dinge vom Makel subjektiver Sinnggebung getroffen. Die Sinnfrage selbst müßte sich damit verbieten, ist sie doch im Zustand transzendenzloser Wirklichkeit "nichts anderes als ein Einlegen von subjektiven Bedeutungen in das Seiende."⁴⁵ An ihr soll aber – in negativer Form – festgehalten werden. Damit erhöht sich der Problemdruck des Rationalisierungskonzepts von Kracauer, und die Paradoxien seiner theoretische Bewältigung steigern sich.

Kracauers rationalitätskritische Fundierung der Kulturkritik reagiert nicht zuletzt auf zeitgenössische philosophische Lösungsversuche, die die durch Neukantianismus und Historismus verschärften Probleme einer Vermittlung von Wertbeziehungen und Wissenschaft, von Wahrheit und Geschichte unternehmen. Die Versuche von Kracauer, in der Projektion einer durch transzendente Werte homogenisierten "Einheitskultur" die entfremdete Zivilisation in der Sphäre universal geltender Weltbilder aufzuheben, stellt sich nicht nur als Projekt einer Überwindung des Relativismus und Historismus, sondern auch als Versuch dar, die Ausdifferenzierung von Wissenschaftsbereichen wieder aufzulösen. Entsprechend läßt Kracauer die theoretischen Bezugsmodelle seiner Rationalitätskritik gerade in ihren Bemühungen scheitern, die Ausdifferenzierung von Wissensbeständen und ihre Historisierung in einer Sphäre gewisser Wahrheitskriterien zu verankern. Kracauer setzt voraus, daß die "Antinomien des historischen Denkens" begründungstheoretisch nicht auflösbar seien, ohne daß Denken an der "Undurchdringlichkeit des Seienden"⁴⁶ scheitere. Gleichzeitig hält er aber selbst an der begründungstheoretischen Fundierung von Erkenntnis fest und läßt damit die rezipierten zeitgenössischen Philosophien gerade an der versuchten Verbindung von Metaphysik und

⁴³ a.a.O., S.178.

⁴⁴ a.a.O., S.180.

⁴⁵ Theodor W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: Schriften. Bd.1. Philosophische Frühschriften. Frankfurt/Main 1973, S.348.

⁴⁶ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S. 184.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

Erkenntnistheorie scheitern, ohne allerdings selbst die Suche nach Letztbegründungen aufzugeben.

Rickerts Unternehmen, "Wahrheit" "als de(n) Inbegriff der als werthvoll anerkannten Urtheile"⁴⁷ jenseits relativer Wertungen durch ein "transzendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntnis"⁴⁸ zu begründen und durch die "Herausbildung eines objektiven und systematisch gegliederten Begriffes der Kultur"⁴⁹ ein "System gültiger Werte" zu schaffen, dabei aber die Ordnung des Erkennens als "Ordnung des Bewußtseinsinhalts, d.h. die Beziehung der Vorstellungen aufeinander, welche sein sollen"⁵⁰ voraussetzt, muß für Kracauer scheitern. Nicht die Allgemeinheit der Werte, sondern ihre kulturelle und subjektive Relativität zeigt sich ihm damit zusammen mit einer Zerstörung der Objekte selbst:

"Das Objekt verliert die Gestalt, wenn das in den Himmel der Unbedingtheit gewachsene Transzendental-Subjekt die Gestaltung übernimmt, und der in die Erkenntnistotalität eingehende objektive Anteil droht, wie Lask gezeigt hat, zu verschwinden."⁵¹

Wie die neukantianische transzendente Verbindung von Wertbeziehungen und Wahrheit für Kracauer gerade die Relativität der "entzauberten" Wissenbestände unterstreicht, so wird auch Simmels Lebensphilosophie als falscher Versuch der Vereinheitlichung des Disparaten kritisiert. Simmels "Metaphysik des Lebens" als "groß angelegte(r) Versuch, das Erscheinende aus dem absoluten Prinzip heraus zu verstehen"⁵², muß für Kracauer vor der nur in Analogien eines subjektiven Bewußtsein gebannten "Mannigfaltigkeit" resignieren:

"Der Denker faßt den Begriff des Lebens so weit, daß auch die den Lauf des Lebens regelnden Wahrheiten und Ideen noch unter ihn fallen, nichts ist der Machtsphäre dieses Begriffs mehr entzogen, die Totalität ist durch ihn auf ein einziges Urprinzip zurückgeführt. So sehr die Weltformel, bei der Simmel schließlich einmündet, von seinem Streben nach Umspannung des Mannigfaltigkeitszusammenhangs zeugt, sein Einheitsbegehren findet in ihr (...) keine uns befriedigende Erfüllung."⁵³

⁴⁷ Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg i.Br. 1892, S.63.

⁴⁸ a.a.O., S.78.

⁴⁹ Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1915, S.156.

⁵⁰ Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, a.a.O., S.68.

⁵¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.179.

⁵² Kracauer: Georg Simmel. In: Ders.: Das Ornament der Masse. Frankfurt/Main 1977, S.226.

⁵³ a.a.O., S.227.

Nicht geschlossen, sondern erst recht aufgerissen wird der Hiatus von Sinn und Geschichte für Kracauer schließlich auch von den relativismus- und historismuskritischen Programmen Schelers und Troeltschs, die dem eigenen Entwurf nahe zu stehen scheinen. Schelers Hoffnung, daß eine "stark metaphysische und seelentechnische Epoche der positiven und naturtechnischen Epoche der sog. 'Neuzeit' folgen dürfte"⁵⁴, daß gerade die Auflösung von metaphysischen Wahrheitsmodellen durch den "Wissenschaftsentfaltungsprozeß" von Positivismus und Historismus der "Weg zur Metaphysik"⁵⁵ wieder frei werde lasse, kritisiert Kracauer als Ausdruck eines verzweifelten "Eklektikers", der "unter Zuhilfenahme phänomenologischer Betrachtung metaphysische Erkenntnis und religiöse Heilswahrheiten zusammenbiegen"⁵⁶ wolle, weil er den Wertrelativismus und die "Entzauberung" der Welt weder theoretisch noch subjektiv bewältigen könne.

Mit Troeltschs "Der Historismus und seine Probleme" teilt Kracauer nicht nur die Kritik der neukantianischen "Wertphilosophie" von Rickert und Lask⁵⁷, sondern auch den Versuch, in der Anknüpfung an Kiekegaards Existenzphilosophie einen Ausweg aus der "Entzauberung" durch die Vermittlung von Wahrheit und Wert zu finden. Was Kracauer ebenso strikt von Troeltsch trennt, ist dessen Problemlösung einer "Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus der historischen Erfahrung und Erkenntnis heraus"⁵⁸, also die Beantwortung der "Frage nach dem Universalen in der Geschichte"⁵⁹ durch die Geschichte. Für Kracauer wird damit das Metaphysische selbst in den Prozeß der Rationalisierung und Relativierung einbezogen. Damit verschärft Kracauer noch einmal den Gegensatz von Sinn und Erkennen und von Metaphysik und Erkenntnistheorie. Zwischen Glauben und Wissen, zwischen Wert und Erkenntnis gibt es keinen Ausgleich ohne den "wirklichen Austritt aus der ganzen geistigen Situation"⁶⁰, der nicht nur das Ende der Wissenschaften, sondern auch eine neue Verbindung von Philosophie und Theologie bedeuten

⁵⁴ Max Scheler: Wissenschaft und soziale Struktur. In: Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages am 29. und 30. September 1924. Tübingen 1925, S.118-180, hier zitiert nach: Volker Meja/Nico Stehr: Der Streit um die Wissenssoziologie. Bd.1. Frankfurt/Main 1982, S.124.

⁵⁵ a.a.O., S. 126.

⁵⁶ Kracauer: Katholizismus und Relativismus. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S. 128f.

⁵⁷ Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Aalen 1961, S.207.

⁵⁸ a.a.O., S.200.

⁵⁹ a.a.O., S.198.

⁶⁰ Kracauer: Die Wissenschaftskrisis. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S. 221.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

müßte. Weder Troeltschs historische Metaphysik noch Webers heroische Sachlichkeit vermögen die Subjektivierung von Wirklichkeit und damit die "Flucht des Stoffes vor dem Zusammenhang"⁶¹ aufzuhalten.

Umso problematischer stellt sich damit Kracauers eigener Versuch dar, einen Weg zwischen Subjektivierung und formaler Abstraktion finden zu können, um zu zeigen, "daß überhaupt die wirkliche Welt in ihrer ganzen Breite mannigfachen Gesetzlichkeiten unterliegt, die weder theoretisch-begrifflich ausmeßbar, noch lediglich die Frucht subjektiver Willkür sind."⁶² An den Paradoxien des Erfahrungs- und Wirklichkeitsbegriffs von Kracauer lassen sich seine Lösungsstrategien verfolgen. Die Aufhebung der Entfremdung der Dinge selbst und der Entfremdung von "Ich und Welt" fällt einer Wirklichkeit zu, der selbst metaphysische Dignität zugeschrieben wird. Der Wirklichkeitsbegriff wird damit in paradoxer Form steigerungsbedürftig. Die Wirklichkeit selbst muß wahr, wirklich, eigentlich und wesentlich werden, damit Sinn und Sein identifiziert werden können, damit die Erscheinungen jenseits des Bezugs von Subjekt und Objekt als eigene sinnvolle Ordnung vorgestellt werden können.

Fellmann hat an Husserls Phänomenologie, die für Kracauers Kritik der Soziologie fundierende Bedeutung erlangt, gezeigt, daß die "Rede von der wesenhaften Wirklichkeit"⁶³ als Ausdruck der lebensweltlichen Verunsicherung von Wirklichkeitserfahrungen auch Husserls Methode der Reduktion strukturiert. Landgrebe unterlegt Husserls Programm "einer radikalen Vertiefung in die Subjektivität" eine existentielle Deutung der Reduktion "als das Ausdrücklichwerden eines bereits mit uns geschehenen Ereignisses, des Dahinschwindens jeder Gewißheit einer Transzendenz, die als eine objektive Macht der Subjektivität gegenübersteht."⁶⁴ Diese Problemkonstellation des Versuchs einer Rückgewinnung metaphysischer Gewißheit durch eine selbst erkenntnistheoretisch fundierte "wahre Wirklichkeit" teilt Kracauer, nicht aber Husserls Lösungsmodell der "Ideen", das die Eindeutigkeit und Notwendigkeit von Erkenntnissen auf intentionale Bewußtseinsakte gründet. Nicht Subjektivität, sondern die "Haft im Material" soll die "erreichte Totalität des (...) Systems (...), die auf Kosten des Zuwachses an Wirklichkeitserfahrung erfolgt"⁶⁵, außer Kraft setzen und eine neue

⁶¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.181.

⁶² Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.169.

⁶³ Ferdinand Fellmann: Phänomenologie und Expressionismus. München 1982, S.47.

⁶⁴ Ludwig Landgrebe: Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik. In: Ders.: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 3. Auflage 1969, S.86, hier zitiert nach: Ferdinand Fellmann, a.a.O., S.47.

⁶⁵ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S. 156.

Erfahrbarkeit von Welt begründen. Kracauer entwirft damit zwar keine "Philosophie der Erfahrung"⁶⁶, aber ein paradoxes Modell von Erfahrung, in dem eine Identität von Geist und Materie die Rettung der "Bedeutungsschwere des Dinghaften"⁶⁷ mit der Rettung der Besonderheit der Gegenstände vermitteln könnte und die Anerkennung von Wirklichkeit in ihrer metaphysischen Deutung vorbereiten würde.

Das Programm einer "erkenntnistheoretische(n) Fundierung eines höheren Erfahrungsbegriffs"⁶⁸ als "Prolegomena einer künftigen Metaphysik" hat nicht Kracauer, sondern Benjamin auszuarbeiten versucht. An seinem "Programm der kommenden Philosophie" läßt sich der Versuch der Rettung der durch Kants Erkenntniskritik problematisch gewordenen Metaphysik durch ihre erkenntnistheoretische und zugleich rationalitätskritische Fundierung verfolgen. Auf die neukantianische Formalisierung des Erfahrungsbegriffs antwortet Benjamins Gegenentwurf mit der Annihilierung der "Auffassung der Erkenntnis als Beziehung zwischen irgendwelchen Subjekten und Objekten oder irgendwelchem Subjekt und Objekt"⁶⁹ überhaupt. Die Möglichkeit einer Überwindung der Zeitlichkeit von Erkenntnissen versucht Benjamin in einem Erfahrungsbegriff zu begründen, der "selbst der logische Ort und die logische Möglichkeit der Metaphysik sein"⁷⁰ würde. Die "konkrete Totalität der Erfahrung"⁷¹ soll nicht nur die Grenze zwischen Einzelwissenschaften und Philosophie wieder aufheben, sondern auch die "virtuelle Einheit von Religion und Philosophie"⁷² durch eine Einheit von Erfahrung neu begründen, die mit der Einheit des

⁶⁶ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.48.

⁶⁷ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.196.

⁶⁸ Walter Benjamin: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1. Frankfurt 1980, S.160.

⁶⁹ a.a.O., S.161.

⁷⁰ a.a.O., S.163.

⁷¹ a.a.O., S.171.

⁷² ebd. Neben den Affinitäten zwischen Benjamins und Kracauers Programmen, durch eine selbst erkenntnistheoretisch werdende Philosophie die Einheit von Philosophie und Einzelwissenschaften und von Philosophie und Religion nach ihrer Ausdifferenzierung neu zu begründen, gibt es eine zentrale Differenz zwischen beiden Entwürfen. Im Unterschied zu Benjamin hat Kracauer keine sprachphilosophische Fundierung einer neuen Metaphysik beabsichtigt. In Benjamins frühem "Programm einer kommenden Philosophie" ist schon in noch unausgearbeiteter Form der Hinweis auf eine sprachphilosophische Lösung der Fundierungsprobleme der Erkenntnistheorie im Rückgriff auf Hamann zu finden, die bis auf Benjamins spätes hermeneutisches Programm verweist. Vgl. dazu u.a.: Heinrich Kaulen: Rettung und Destruktion. Tübingen 1987, S.156. Zur Sprachphilosophie Benjamins vgl.: Lieselotte Wiesenthal: Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins. Frankfurt/Main 1973, S.75-124.

2. ENTFREMDUNG ALS METAPHYSIKVERLUST

"Daseins" zusammenfiele. Benjamin hat das "Program der kommenden Philosophie" nicht ausformuliert. Aber der Versuch, die Metaphysik nach ihrem Ende durch ihre Methodologisierung zu retten, bleibt für seine und Kracauers spätere Arbeiten virulent.

3. Soziologie als Krisenphänomen

3.1. Gegenstandsbestimmung

Kracauer läßt in seinen frühen Arbeiten an prominenter Stelle insbesondere die Soziologie zum Gegenstand seiner erkenntniskritischen Intentionen werden. Sie wird in Kracauers Sicht zum Paradigma eines nicht mehr überbrückbaren Gegensatzes von Begriff und Geschichte. Die erkenntnistheoretischen Aporien, die Kracauer als Moment und Ausdruck des Wissenschaftsanspruchs der Soziologie nachzuweisen versucht und die schließlich generalisierend auf alle theoretischen Wissensbestände bezogen werden, leiten sich dabei vor allem von seinen eigenen geschichtsphilosophischen und metaphysischen Voraussetzungen her.

Während für Kracauer der ursprünglich angenommene metaphysische Sinnhorizont die Einheit von Erfahrung, Erkenntnis und damit zugleich auch der gesellschaftlichen Organisation des Lebens versprach, wird dessen Zerfall im Prozeß der "Entzauberung" oder "Aufklärung" zum Grund der Scheidung von Seins- und Werterkenntnis".¹ Die den Voraussetzungen gemäß erst mit der Vernunft und ihrer "Herrschaft" als abstrakter "ratio" gesetzte Trennung von Subjekt und Objekt soll nun dazu führen, daß die Erkenntnis aller möglichen Gegenstände sich allein auf die vom Subjekt als Transzendentalsubjekt autonom hervorgebrachten Kategorien nur mehr beziehen läßt. Ihnen wird nun die "bedeutungsleer gewordene() Weltmannigfaltigkeit"² unterworfen. Willkür, Subjektivismus und Relativismus stellen sich als Resultat des diskursiven Denkens generell und vor allem Inhalt dar. Im Erkennen-Wollen wird schon das Scheitern jeglichen Erkennen-Könnens als fatale Konsequenz behauptet. Als Konsequenz des zerfallenen Sinnzusammenhangs, der metaphysisch fundierten Deutung und Ordnung der Dinge, stellt sich Welt Kracauer nun als unendliche Menge kontingenter Phänomene dar, vor der abstrahierendes Denken notwendig zu resignieren hat, auch und gerade weil es sie erst geschaffen haben soll. Es ist dies die erkenntnistheoretische Version und Radikalisierung von Simmels "Tragödie der Kultur".

Auf diesem Hintergrund stellt Kracauer die das Programm zusammenfassende Leitfrage seiner Kritik der Soziologie "als Wissenschaft":

¹ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.14.

² ebd.

3.1. GEGENSTANDSBESTIMMUNG

"Wie ist es möglich, soziales Geschehen in seiner Notwendigkeit zu verstehen? Oder allgemeiner: Welche Erkenntnisstruktur muß ein Wissenschaftsgebilde von dem Typus der Soziologie aufweisen?"³

In Analogie zu Simmels Vorgehen setzt Kracauers Begründungsversuch der "Soziologie als Wissenschaft" nicht mit der Kennzeichnung eines spezifischen Gegenstandes der Soziologie ein, sondern mit der Erörterung ihrer methodologischen Voraussetzungen. Schon in der vorab gestellten Frage ist vorausgesetzt, daß Soziologie bei Kracauer sich nicht durch einen Gegenstand, den sie zu erklären hat, begründet, sondern durch die spezifische Form ihrer vorausgesetzten Erkenntnisprinzipien. Für den unternommenen Versuch der transzendentalen Begründung der Soziologie, die bei Kracauer ihr Scheitern an der behaupteten Kontingenz von Welt überhaupt und sozialen Geschehens insbesondere vorbereitet, hatte Simmel in seiner "Soziologie" das erkenntniskritische Modell geliefert. U.a. dort hatte Simmel die Eigenständigkeit der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin durch die Neuheit und Andersartigkeit ihrer "Betrachtungsweise"⁴, also ihre Methode, begründen wollen:

"Die Soziologie also, in ihrer Beziehung zu den bestehenden Wissenschaften, ist eine neue **Methode**, ein Hilfsmittel der Forschung, um den Erscheinungen aller jener Gebiete (Simmel meint – und diese Bestimmung ex negativo zeigt schon die Schwierigkeiten der Begründung – alle Wissenschaftsgebiete, die nicht 'von der äußeren Natur' – sind – R.B.) auf einem neuen Wege beizukommen."⁵

Die Reflexion auf die Bestimmtheit des methodischen Vorgehens zielt nicht nur auf das erkenntnistheoretische und methodologische Fundament der Soziologie allein. Vielmehr steht oder fällt mit ihr der Wissenschaftscharakter der Soziologie selbst – bei Simmel wie bei Kracauer. Wenn vorausgesetzt ist, daß die Soziologie "kein Objekt (enthält – R.B.), das nicht schon in einer der bestehenden Wissenschaften behandelt würde"⁶, wenn also die Soziologie keinen spezifischen Gegenstand hat, aber als eigenständige Wissenschaft begründet werden soll, dann ist es nur konsequent, ihr methodisches Vorgehen zugleich als ihren eigentlichen Gegenstand zu behandeln. Damit ist ihrem transzendentalen Begründungsversuch als Problem aufgegeben, daß Soziologie nicht nur auf eine

³ a.a.O., S.9.

⁴ Georg Simmel: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1968, S.2.

⁵ a.a.O., S.3.

⁶ ebd.

erkenntnistheoretische Basis bezogen werden soll, sondern droht, selbst in Erkenntnistheorie überzugehen. Im Exkurs "Wie ist Gesellschaft möglich", der weit eher ein zentrales Moment von Simmels Begründung der Soziologie bietet, denn bloßer Exkurs bleibt, hat Simmel in seiner "Soziologie" diese Konsequenz vollzogen.

Analog zu Kants "Kritik der reinen Vernunft" versucht Simmel in diesem Exkurs, Soziologie als Wissenschaft durch ein transzendentallogisches Fundament zu begründen. Der Status von Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung bleibt, nun als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaftsbewußtsein gestellt, erhalten. Simmel selbst aber vermag die unternommene Analogie nicht durchzuhalten, sondern ontologisiert die beabsichtigte erkenntniskritische Begründung der Soziologie, indem er die Einheit der Gesellschaft einmal zur bloßen Bewußtseinstatsache reduziert, um sie zugleich aber als **Sein**, als subjekt- und bewußtseinsunabhängige **Wirklichkeit** aufzufassen. Weit mehr als die bloße **Vorstellung** der gesellschaftlichen Einheit (auf die sich dann Soziologie zu beziehen hätte) sollen die "soziale(n) Apriori"⁷ deren **Dasein** hervorbringen können. Simmel selbst verweist auf den Unterschied, den damit sein transzendentaler Begründungsversuch im Vergleich zu Kants Frage erhält, um ihn zu verwischen:

"Die entscheidende Differenz der Einheit einer Gesellschaft gegen die Natureinheit aber ist diese: daß die letztere (..) ausschließlich in dem betrachtenden Subjekt zustande kommt, (...) wogegen die gesellschaftliche Einheit von ihren Elementen, da sie bewußt und synthetisch-aktiv sind, ohne weiteres realisiert wird und keines Betrachters bedarf. Jener Satz Kants: Verbindung könne niemals in den Dingen liegen, da sie nur vom Subjekt zustande gebracht wird, gilt für die gesellschaftliche Verbindung nicht, die sich vielmehr tatsächlich in den "Dingen" – welche hier die individuellen Seelen sind – unmittelbar vollzieht. Auch sie bleibt natürlich, als Synthese, etwas rein Seelisches..."⁸

Im Verweis darauf, daß die "gesellschaftliche Verbindung" durch den praktischen Bezug der Subjekte aufeinander realisierte Objektivität ist, hebt sich die angenommene Bewußtseinsimmanenz der Einheit der Gesellschaft und des Vergesellschaftungsvorgangs und damit auch der transzendente Begründungsversuch der Soziologie selbst aus den Angeln. Wenn die

⁷ a.a.O., S.26.

⁸ a.a.O., S.22.

3.1. GEGENSTANDSBESTIMMUNG

Einheit der Gesellschaft im Unterschied zur transzendentalen Einheit der Natur eingeständenermaßen schon "in den Dingen" selbst, also den Handlungen der Subjekte und den diesen vorausgesetzten Bedingungen, liegt, dann ist die geschaffene "Synthese" auch nicht mehr rein "seelischer" Natur. Simmel vermag das Programm einer Soziologie als Wissenschaft von den reinen Formen von "Gesellschaft überhaupt"⁹ nicht durchzuführen. Zum einen muß er diese im Verlauf seiner Darstellung immer wieder mit empirischen Inhalten anreichern, die er ihrer historischen Variabilität wegen gerade aus dem Stoffgebiet der Soziologie ausschließen will und muß. Zum anderen erscheint das, was als abstrakte und reine **Form** apriorisch-bewußtseinsimmanente Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenhangs sein soll – die Wechselwirkung ihrer individuellen Elemente – umgekehrt als eigentlich **Substantielles** der Gesellschaft.¹⁰ Simmel selbst gibt zu erkennen, daß die von ihm als soziologische Abstraktion eingeführte Kategorie der Wechselwirkung ihm zugleich als empirischer Inhalt von Vergesellschaftung erscheint und gesteht damit ein, daß diese sich eben nicht "im Bewußtsein von ihr realisiert"¹¹, daß ihm also nicht zu erklären gelungen ist, wie das unterstellte subjektive Wissen um die Einheit der Gesellschaft mit deren Objektivität zu vermitteln ist. Er scheitert notwendig daran anzugeben, was denn den spezifischen Charakter des Sozialen im Unterschied zu den Strukturen des Bewußtseins und der Psychologie der Individuen ausmacht.

Dieses Schwanken zwischen der erkenntnistheoretischen Bestimmung der Soziologie wie der ihres Gegenstandes und deren Deutung als materialen Gehalt von Gesellschaft hat Simmel später dazu geführt, unmittelbar die von ihm vorausgesetzte **Bedingung** von Gesellschaft mit ihrem angeblichen Resultat und Inhalt paradox zu identifizieren:

⁹ a.a.O., S.21.

¹⁰ Umgekehrt hat dies die Ontologisierung und Naturalisierung der exemplarisch aufgenommenen gesellschaftlichen Inhalte (die Behandlung etwa von Konkurrenz, Recht, Staat, Arbeitsteilung oder Religion durch Simmel macht dies deutlich) zur Konsequenz.

¹¹ Dies gegen die ansonsten genaue Interpretation der Simmelschen Aporien bei Hans-Joachim Lieber: Kulturkritik und Gesellschaftstheorie im Denken Georg Simmels. In: Ders.: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Darmstadt 1974, S.67 - 105, hier S.85.

"Alle jene Gebilde (der Gesellschaft – R.B.) erzeugen sich in den Wechselbeziehungen der Menschen, oder manchmal auch **sind** sie derartige Wechselbeziehungen, die also aus dem für sich betrachteten Individuum freilich nicht herleitbar sind."¹²

Gerade aber von den Bestimmungen des "für sich betrachteten Individuums" hat Simmel selbst Erfolg oder Scheitern seiner Konzeption abhängig gemacht, indem er die "subjektive() Seele()"¹³ zuvor schon als Grund der gesellschaftlichen Einheit begreift. Wenn in ihr schon der Charakter des Sozialen beschlossen liegt, kann Individualität nicht erst noch durch die **Beziehung** auf andere "subjektive() Seelen" ihre Gesellschaftlichkeit erhalten.¹⁴ Die dem transzendentalen Begründungskonzept geschuldete Dualität von Individuum und Gesellschaft zwingt Simmel dazu, entgegen seinem Vorhaben, Gesellschaft als der Subjektivität der einzelnen Individuen vorausgesetzte Objektivität aufzufassen.

So wenig Simmel die transzendente Fundierung von Vergesellschaftung selbst im Verlauf der Argumentation einhalten kann, so wenig läßt sich der Versuch von ihm einlösen, Soziologie als eigenständige Wissenschaft im Rekurs allein auf die Besonderheit ihrer Betrachtungsweise zu gründen. Ist bei ihm einmal die Trennung von Form und Inhalt der Gesellschaft als **kategoriales** Erfordernis der soziologischen Abstraktion gefaßt, die Wechselwirkung als "Ebene des bloß Gesellschaftlichen"¹⁵ verstanden, die es eingeständenermaßen nicht als empirisch Reales gibt, so soll doch umgekehrt die **Abstraktion** die **Wirklichkeit** der Gesellschaft, das bloß methodische "Erkenntnisbedürfnis" als "Tatsache unleugbar"¹⁶ sein:

¹² Georg Simmel: Das Gebiet der Soziologie. In: Ders.: Brücke und Tür. Stuttgart 1957, S.217.

¹³ Georg Simmel: Soziologie, a.a.O., S.21.

¹⁴ Daß diese Aporie nicht allein Simmels Soziologie auszeichnet, sondern zeitgenössischer Topos der methodologischen Diskussion um die Eigenständigkeit der Soziologie als Wissenschaft ist, zeigt exemplarisch Alfred Michaelis' Artikel: Der ontologische Begriff der Gesellschaft. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. VI.Jg. 1926/27, S.113 - 135.

¹⁵ Georg Simmel: Soziologie, a.a.O., S.6.

¹⁶ a.a.O., S.7 (Hervorhebung R.B.). An einer zentralen Passage des Exkurses läßt sich das widersprüchliche Argumentationsverfahren von Simmel unmittelbar zeigen, das dem Versuch geschuldet ist, die Begründung der Soziologie erkenntnistheoretisch zu fundieren, ohne sie selbst in Erkenntnistheorie aufgehen zu lassen. Simmel gibt dort zu verstehen, daß die Identität des Sozialen sich gerade nicht im Bewußtsein von ihm herstellt und reproduziert, sondern durch das gesellschaftliche Handeln der Individuen bestimmt wird. Trotzdem soll die Wissenschaft von der Gesellschaft gerade von dieser Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes nicht nur abstrahieren können, sondern müssen: "Es ist eine bloße Titelfrage, ob die Untersuchung dieser Bedingungen des Sozialisierungsprozesses erkenntnistheoretisch heißen soll oder nicht,

3.1. GEGENSTANDSBESTIMMUNG

"Nun mögen derartige Abstraktionen, die allein aus der Komplexität oder auch der Einheit der Wirklichkeit Wissenschaft zustande bringen, noch so sehr aus den inneren Bedürfnissen des Erkennens heraus gefordert sein: irgendeine (!) Legitimation für sie muß doch in der Struktur der Objektivität selbst liegen..."¹⁷

Wird aber die Wechselwirkung der als Elemente des Sozialen aufgefaßten Individuen als Inhalt des Sozialen selbst genommen, dann zeugt Simmels Unternehmen, die (immanent aporetische) "Komplexität" der soziologischen Abstraktionen als der "Kompliziertheit"¹⁸ des Gegenstandes selbst geschuldet zu behaupten, von einiger Konsequenz, die das eingestandene Scheitern der theoretischen Erfassung und Erklärung sozialer Wirklichkeit als Triumph der neuen wissenschaftlichen Betrachtungsweise nimmt. Wenn die Annahme, daß "nun eine Wechselwirkung der Teile unter dem statt hat, was wir eine Gesellschaft nennen"¹⁹ als Quintessenz der Theorie der Gesellschaft erscheint, dann ist nicht weiter verwunderlich, wenn sich die materialen Ergebnisse solcher Erklärungen in paradoxen Sowohl-als-auch-Zuschreibungen erschöpfen:

da doch das aus ihnen sich erhebende, von ihren Formen normierte Gebilde nicht Erkenntnisse, sondern praktische Prozesse und Seinszustände sind. Allein dennoch ist, was ich hier meine und was als der generelle Begriff der Vergesellschaftung auf seine Bedingungen geprüft werden soll, etwas Erkenntnisartiges: das Bewußtsein, sich zu vergesellschaften oder vergesellschaftet zu sein (...). Es handelt sich um die Prozesse der Wechselwirkung, die für das Individuum die – zwar nicht abstrakte, aber doch des abstrakten Ausdrucks fähige – Tatsache bedeuten, vergesellschaftet zu sein. Welche Formen zum Grunde liegen müssen, oder: welche spezifischen Kategorien der Mensch gleichsam mitbringen muß, damit dieses Bewußtsein entstehe, und welches deshalb die Formen sind, die das entstandene Bewußtsein – die Gesellschaft als eine Wissenstatsache – tragen muß, dies kann man wohl die Erkenntnistheorie der Gesellschaft nennen." (Soziologie, a.a.O., S.24) Daß die "Wechselwirkungen" zum einen als bewußtseinsimmanente Formen, dann aber als Inhalt praktischer Interaktionsprozesse aufgefaßt werden, führt dazu, daß Simmels soziologische Kategorienlehre zugleich immer auch den Status einer empirischen Wirklichkeitswissenschaft beansprucht.

¹⁷ a.a.O., S.6.

¹⁸ Robert Michels knüpft in der Bestimmung des Gegenstands der Soziologie unmittelbar an Simmel und v.Wiese an: Soziologie erscheint als "' Komplexität', 'Kompliziertheit', 'Multiformität' und 'Polyedria'..." (Robert Michels: Zur Soziologie als "Einbruchs"-Lehre. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. IV. Jg. 1924/25, S.125-139, hier S.138.

¹⁹ Georg Simmel: Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig 1890 (Reprint Amsterdam 1966), S.13.

"Und so deduzieren wir mit gleicher Wahrscheinlichkeit, daß die Entfernung gewisse Empfindungen zweier Menschen für einander steigert, wie daß sie sie schwächt; daß der Optimismus, aber auch der Pessimismus die Vorbedingung eines kräftigen ethischen Handelns ist..."²⁰

Simmel scheitert an dem selbst verschuldeten Problem, Soziologie als Wissenschaft ohne spezifischen Gegenstand zu begründen, ohne daß sie zugleich " in eine bloße Methodik anderweitiger Wissenschaften"²¹ aufgeht.

Kracauers Diskussion der Konstitutionsbedingungen der Soziologie nun verbindet die oben ausgeführte widerspruchsvolle Struktur ihrer angestrebten transzendentalen Begründung mit den Kernthesen seiner geschichtsphilosophischen Kritik des Aufklärungsprozesses als Zerfallsvorgang. Auch er geht davon aus, daß Eigenständigkeit und Wissenschaftlichkeit der Soziologie nur Resultat der besonderen methodisch vorauszusetzenden Erkenntnisprinzipien sein kann; auch er versucht, die Disziplin deswegen auf ein transzendentes Fundament zu stellen, das nun allerdings nicht auf Kants "Kritik der reinen Vernunft", sondern auf Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" zurückgreift. Auch er geht dafür von der Gesellschaft als Bewußtseinstatsache aus.

Bei Simmel war der formale Charakter der Vergesellschaftung als das der Geschichte entzogene "bloß Gesellschaftliche()" gesetzt. Kracauer umschreibt die grundsätzlich gleiche Annahme mit "Regelmäßigkeiten, Gleichförmigkeiten und Wesensbeschaffenheiten"²², die allein "Idee und Stoffgebiet der Soziologie"²³ ausmachen sollen. Kracauer denkt die Schwierigkeiten, die Simmels Konzeption der Soziologie als transzendental begründete Kategorienlehre implizieren, insofern konsequent zu Ende, als er den auch von Simmel selbst nicht durchgehaltenen Ausschluß empirischer Inhalte aus dem intendierten System der formalen, apriorischen Strukturen des Sozialen zum Argument des Scheiterns der Soziologie als strenger Wissenschaft überhaupt nimmt. Schon die Bestimmung von Aufgabe und Gegenstand der Soziologie als transzendentaler Kategorienlehre legt dies Scheitern fest.

Die Regelmäßigkeiten, die die Soziologie als Wissenschaft in Gesetzesaussagen mit Notwendigkeitscharakter fassen soll, sind getrennt von den

²⁰ a.a.O., S.5.

²¹ Georg Simmel: Das Problem der Soziologie. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.49.

²² Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.17.

²³ a.a.O., S.13.

3.1. GEGENSTANDSBESTIMMUNG

historisch variablen Inhalten der sozialen Verhältnisse wie von jeder Bestimmtheit der Zwecke der in ihnen handelnden Individuen aufgefaßt. Beides bestimmt Kracauer selbst allerdings als charakteristische Bestandteile des "verhältnismäßig in sich geschlossene(n) Gebiets (der – R.B.) Welt der vergesellschafteten Menschen".²⁴ Und von beidem soll Soziologie abstrahieren, um ihrem "Prinzip" gerecht zu werden. Einem "Prinzip", das Kracauer zufolge auf die Erstellung quasi-naturgesetzlicher Regelmäßigkeiten orientiert sein muß, obwohl das Soziale den Voraussetzungen entsprechend gerade nicht seine Bestimmtheit und Identität als Natürliches erfahren soll. Wenn aber Soziologie gerade von den Spezifika des Gesellschaftlichen, die unbenannt entgegen der erkenntnistheoretischen Fundierungsabsicht immer unterstellt bleiben, absehen muß, um dem ihr unabhängig von der Eigenart ihres Gegenstandes unterstellten Wissenschaftsideal zu genügen, dann sind ihre materialen Ergebnisse schon immer zirkuläres Resultat der vorab erstellten Abstraktionen. Der Versuch des "Erkenntnissubjekt(s)", "in die an sich seiende Realität Notwendigkeit hineinzuphalen"²⁵ – eine Notwendigkeit, die sich in ihr selbst nicht finden können soll –, schreibt methodisch schon das Scheitern der Erkenntnis vor der Besonderheit der sozialen Gegenstände fest, um deren Analyse es ihr gehen soll.

Kracauers Gegenstandsbestimmung der Soziologie zeichnet sich durch die zu Simmels Argumentation analoge Widersprüchlichkeit aus. Auch er hält die von den eigenen Voraussetzungen geforderte Unterscheidung zwischen der rein kategorialen Ebene formalsoziologischer Abstraktionen und der Voraussetzung, daß den gesetzmäßigen Regelmäßigkeiten – die ja als apriorische Bedingungen sozialer Wirklichkeit nicht mit deren Phänomenen identifiziert werden dürfen – selbst empirischer Charakter eignet, nicht ein. Im Unterschied zu Simmel stellt sich dies bei Kracauer jedoch nicht als Rettungsversuch der Soziologie als formaler Beziehungslehre dar, sondern bereitet umgekehrt gerade das Scheitern ihres unterstellten Anspruchs, nomothetische Wissenschaft zu sein²⁶, damit aber ihre Negation als "strenge" Wissenschaft überhaupt vor. Da die "Grenzen des soziologischen **Stoffgebietes**"²⁷ durch die methodisch nicht nur in Kauf

²⁴ a.a.O., S.15.

²⁵ a.a.O., S.35.

²⁶ "Daß die von ihr (der Soziologie – R.B.) herauskristallisierten Einsichten mit der Forderung auftreten, so objektiv zu sein wie nur irgendwelche Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, ist eine einfache Folge des die Soziologie konstituierenden Prinzips."(a.a.O., S.18).

²⁷ a.a.O., S.24.

genommene, sondern gar geforderte Abstraktion von den Eigenschaften und Qualitäten des Sozialen vorab schon gesetzt werden – was in der Konsequenz heißt, daß die Wissenschaft von der Gesellschaft eben kein Stoffgebiet im eigentlichen Sinne hat, es sei denn das ihrer eigenen Kategorien, deren zentrale (wie schon bei Simmel) die der "notwendige(n) Wechselbeziehungen"²⁸ bleibt – fällt es Kracauer leicht, die soziologischen Abstraktionen an der Besonderheit bestimmter gesellschaftlicher Phänomene (auf die sie sich schließlich doch beziehen lassen sollen – ganz in Widerspruch zum "Prinzip" der Soziologie) scheitern zu lassen. Die dazu von ihm gemachte Trennung der formalen von einer materialen Soziologie, die er auf Grundlage der beabsichtigten erkenntnistheoretischen Fundierung der Soziologie gar nicht machen dürfte, soll im dritten Teil dieses Kapitels dargestellt werden. Daß sie notwendiges Korrelat zur methodisch präjudizierten Abtrennung bloß formaler Regelmäßigkeiten gesetzesfähigen Charakters von jeder inhaltlichen Bestimmung sozialer Phänomene ist, läßt die tautologische Festlegung, was denn der Behandlung durch die Soziologie fähig sein soll, noch einmal im Detail zeigen:

"Von der individuellen Erscheinung an bis zu deren höchsten abstrakten Momenten ist schlechthin jede Gestaltung, die überhaupt noch dem soziologischen Stoffgebiet angehört, auch einer soziologischen Betrachtung fähig; es gilt nur immer, sie gleichsam in die soziologische Begriffsebene hineinzuschieben..."²⁹

Die soziologische Erklärung soll sich auf das "spezifisch soziologische Wirklichkeitsfeld" beziehen, das die "Wesensbeschaffenheiten", die sich "rein aus den sozialen Beziehungen der Menschen"³⁰ ergeben, eruierbar macht. Die Formulierung verbirgt, daß die "sozialen Beziehungen" selbst ja den Inhalt der "Wesensbeschaffenheiten" ausmachen sollen, der sich erst als Resultat ihrer soziologischen Behandlung zu ergeben hätte, wie umgekehrt die regelmäßigen "Wesensbeschaffenheiten" gerade in den Beziehungen der Individuen aufeinander ihre Identität finden sollen. Deswegen kann auch das "Stoffgebiet" der Soziologie nicht als Bezugsrahmen für die "soziologische Betrachtung" dienen, sondern fällt mit ihm zusammen. Kracauer selbst spürt die Aporien dieses Begründungsversuchs der Soziologie auf. Statt aber sie als Mangelhaftigkeit einer bestimmten Form der Erklärung gesellschaftlicher Wirklichkeit festzuhalten, sind sie ihm

²⁸ ebd.

²⁹ a.a.O., S.28.

³⁰ alle Zitate a.a.O., S.17.

3.1. GEGENSTANDSBESTIMMUNG

Anlaß dazu, die Fehler als Ausfluß der Paradoxie des Erkennens und der Abstraktion im Zeitalter der "Entzauberung" schlechthin zu interpretieren.

Sind die gesetzmäßigen Aussagen der Soziologie als "streng" konzipierter Wissenschaft als apriorische Konstruktionen ihres Begriffsapparates unterstellt³¹, dann ist ihr transzendentaler Status nicht durch die empirisch vorfindlichen sozialen Phänomene affizierbar. Gerade aber die Kritik der formalen Soziologie durch die Besonderheit und Mannigfaltigkeit ihrer "möglichen" Gegenstände ist von Kracauer beabsichtigt. Nicht die von ihm als Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Erörterungen aufgenommenen formal-soziologischen Begründungsversuche will Kracauers Kritik treffen. Vielmehr ist mit der Spaltung der Soziologie zwischen der Scylla der "äußerste(n) Formalität"³², der "Allgemeinheit ihrer Erkenntnisse"³³ und der Charybdis der "schlechten Unendlichkeit"³⁴ der "individuellen Gestalten-Mannigfaltigkeit"³⁵ möglicher Phänomene einmal mehr die Unerkennbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse und darüber hinaus der Welt selbst gemeint:

"Das Ich einer ungebundenen Zeit, das nicht die Welt mit Hilfe eines von ihm gesetzten Prinzips zur Ganzheit gestalten, sondern die Welt, so wie sie an sich ist, erkennen will, weil es hierzu, eben als freischwebendes, sinnenbundes Ich, das Vermögen in sich spürt, hat eine abschluss- und uferlose Realität sich gegenüber, die das genaue Spiegelbild seines eigenen, uferlos gewordenen Selbstes ist und rein erkenntnismäßig prinzipiell nicht umgrenzt werden kann. (...) Als Wissenschaft vom Seienden (das von Kracauers transzendentalen Intentionen freilich schon selbst in die Erscheinungen und ein dahinter liegendes An-Sich der Dinge aufgeteilt worden ist – R.B.) umfängt auch Soziologie eine unbegrenzte Zahl möglicher Erkenntnisse, alles Erkannte hinterläßt seinen ungelösten Rest..."³⁶

Nun ist die Quantität von noch **möglichen** theoretischen Ergebnissen über bestimmte Gegenstände kein Argument gegen die Qualität schon geleisteter Erkenntnis. Sie kann hier nur als solches **fungieren**, weil

³¹ "Soziologie hat also nicht die Erscheinungen ihrem individuellen Sein nach aufzufassen, sie geht vielmehr zurück auf das, was an diesen Erscheinungen gesetzmäßig ist, und entschleierte derart lauter Zusammenhänge, die prinzipiell an sich gelten..." (a.a.O., S. 20).

³² a.a.O., S.29.

³³ a.a.O., S.18.

³⁴ a.a.O., S.29.

³⁵ a.a.O., S.18.

³⁶ a.a.O., S.30.

Kracauer nicht der bestimmten, falschen Abstraktion, sondern ihr prinzipiell mißtraut. Kracaues Erkenntniskritik richtet sich dann auch nicht gegen den Anspruch eines Erkenntnisideals, die Totalität von Welt oder Gesellschaft zu umfassen, sondern läßt jede Erkenntnisleistung vorab durch den Hinweis auf mögliche andere Ergebnisse als paradox erscheinen. In Kracaues Interpretation wird die Soziologie zum geschichtsphilosophischen Kronzeugen von Sinn- und Weltzerfall qua diskursiven Denkens noch bevor überhaupt der bestimmte Inhalt und die Form ihrer Ergebnisse zur Debatte stünden.

Mit dem Nachweis der "Undurchführbarkeit"³⁷ der Theorie der Gesellschaft und jeder wissenschaftlichen Behandlung ihrer Phänomene hat Kracauer sein eigenes Verfahren einer Oberflächenphysiognomik, das die Inkommensurabilität der Phänomene im Vorgang ihrer Erkenntnis erhalten will, ohne zugleich vor dem von ihm vorausgesetzten Chaos der Mannigfaltigkeit "möglicher" Gegenstände zu verstummen, negativ begründet. Bevor dieses auch für seine späteren Essays zentrale Verfahren selbst näher zu kennzeichnen ist, muß zuvor noch "das Unternehmen, eine Wissenschaft zu begründen, um hernach ihre Undurchführbarkeit zu erweisen"³⁸ näher analysiert werden.

³⁷ a.a.O., S.96.

³⁸ ebd.

3.2. Begründung und Scheitern der "Soziologie als Wissenschaft"

Simmels Versuch, die Soziologie als transzendente Kategorienlehre von den formalen Bedingungen von Gesellschaft überhaupt, oder – in Kracauers Worten – der "Struktur aller möglichen menschlichen Verbindungen"³⁹, zu begründen, scheitert. Er scheitert, weil die "Wechselwirkung", die von Simmel als Grundlage von Gesellschaft überhaupt vorausgesetzt wird, entweder als Bewußtsein von ihr oder als "Trieb" beziehungsweise als "Zweck" der in ihr handelnden Individuen die Einheit des Sozialen wieder in die psychologischen Bestimmungen des einzelnen Subjekts auflöst. Dies hält schon seine **Definition** von Gesellschaft fest, die ihren definitorischen Charakter verdeckt:

"Ich gehe (...) von der weitesten, den Streit um Definition möglichst vermeidenden Vorstellung der Gesellschaft aus: daß sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten Trieben heraus und um bestimmter Zwecke willen."⁴⁰

Gerade diese Bestimmung des Sozialen durch die psychologische Bestimmtheit der vergesellschafteten Einzelnen hält Schütz als das zentrale Verdienst von Simmels Soziologie fest:

"Simmels leitende Idee aber, alle materialen sozialen Phänomene auf die Verhaltensweise Einzelner zurückzuführen und die besondere gesellschaftliche Form solcher individuellen Verhaltensweisen deskriptiv zu erfassen, hat fortgewirkt und sich als tragfähig erwiesen."⁴¹

Schütz gelangt zu diesem Urteil über Simmels Soziologie, obwohl er die "Grundbegriffe" von Simmel und ausdrücklich auch den für Simmels System zentralen Begriff der "Wechselwirkung" für unhaltbar hält, weil er die Bestimmungen von Subjektivität selbst in veränderter Form zur Grundlage von Soziologie werden läßt.

Ebenso wie später Schütz versucht Kracauer die Möglichkeit einer auf Gesetzesaussagen fußenden Soziologie zu begründen, indem die Analyse

³⁹ Kracauer: Georg Simmel. In: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.209 - 255, hier S.211.

⁴⁰ Georg Simmel: Soziologie, a.a.O., S.4.

⁴¹ Alfred Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/Main 1974, S.12.

sozialer Phänomene von der Analyse der bewußtseinsimmanenten Strukturen intentionalen Erlebens im Sinne der transzendentalen Phänomenologie Husserls abhängig gemacht wird. Warum gerade Husserls phänomenologische Philosophie zur Grundlage soziologischer Theoriebildung herangezogen wird, warum die Formen gesellschaftlichen Seins durch eine Theorie der Formen des Bewußtseins der in ihm handelnden Einzelnen eine apriorische, also durch Erfahrung unwiderlegbare Basis, erhalten soll, deutet Kracauer an, wenn er die grundlegende Eigenschaft sozialer Phänomene festzulegen versucht:

"Alle Phänomene der soziologischen Mannigfaltigkeit sind **geistiger Art**, keines von ihnen gehört, wenigstens dem Prinzip der Soziologie nach, dem Naturbereich an, dessen Gehalte unabhängig von dem Bewußtseinsgeschehen Bestand haben. Näher charakterisiert erweisen sich sämtliche dieser Phänomene als **intentionale** Lebensäußerungen."⁴²

Der hierin enthaltene Widerspruch, daß Kracauer hier Aussagen über den Inhalt gesellschaftlicher Erscheinungen macht, bevor er die methodischen Richtlinien festgelegt hat, die seinem eigenen Konzept gemäß erst diesen Phänomenen überhaupt einen Inhalt geben sollen, sei nur am Rande vermerkt. Für seinen Begründungsversuch folgenreich ist, was er hier als Charakteristikum gesellschaftlicher Phänomene begreift: daß sie selbst als Bewußtseinsphänomene aufzufassen seien. Daß die "Phänomene der soziologischen Mannigfaltigkeit" nur, weil sie tatsächlich nicht Natur sind, noch nicht ihre Identität als bloß Geistiges haben, daß zugleich die Identifizierung gesellschaftlicher Gegenstände mit Bewußtseinsformen nicht der Darstellung und Erklärung der Eigentümlichkeit des Sozialen geschuldet ist, sondern einmal mehr den vorausgesetzten methodischen Erfordernissen einer von der Objektivität ihres Gegenstandes abstrahierenden Wissenschaft, dies macht Kracauers Ausführung zu seiner Definition von Gesellschaft deutlich:

⁴² Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.35 (Hervorhebung R.B.).

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

"Wenn das Individuum infolge Wechsels des sozialen Orts seine Seelenhaltung ändert, wenn Gruppen sich bilden und spalten, wenn eine Idee bei ihrem Gang durch die soziale Welt eine Reihe typischer Schicksale erleidet: **immer handelt es sich um Vorgänge, die, wie sie aus dem Bewußtsein hervorbrechen, so auch auf Bewußtsein hinzielen, um Vorgänge, in denen sich eine Bedeutung ausdrückt, die aufgefaßt und verstanden sein will.**"⁴³

Allerdings durchbricht Kracauer selbst in den Beispielen, die er als mögliche Gegenstände der soziologischen Erklärung im ersten Teil der zitierten Textstelle wählt, die von ihm anschließend durchgeführte Identifizierung des Gesellschaftlichen mit Geistigem. Während dort unausgesprochen noch die Differenz von **Handeln**, dessen Inhalt durch den Willen und die je bestimmten Zwecke der Individuen bestimmt ist, und dem **subjektiven Meinen** über die Handlungen sich gegen Kracauers Absicht durchsetzt, verwischt die Rede von den "Vorgängen" schon den grundlegenden Unterschied zwischen Handeln und Erleben, um so das eigentlich Gesellschaftliche, das Kracauer in den subjektiven Interpretationen, die die Individuen ihrem Tun verleihen, vermutet, als Ausdruck der transzendentalen Strukturen des Bewußtseins begreifen und abhandeln zu können:

"Es ist ja gar nicht anders möglich, als daß alle intentionalen Phänomene, die im Leben der vergesellschafteten Menschen rein infolge ihrer Vergesellschaftung mit Notwendigkeit auftreten, in der überempirischen Struktur unseres Geistes ihren Grund haben."⁴⁴

Unter der Voraussetzung, daß die gesellschaftlichen Phänomene im Unterschied zu Naturzusammenhängen sich nur durch das verstehende Erleben des "Sinne(s) der betrachteten Gegenstände"⁴⁵ "Gegenstände" erfassen lassen sollen, daß sie also "ihrem intentionalen Gehalt nach unmittelbar erlebt werden müssen, da sinnhaftes Geschehen sich allein dem es so erlebenden Subjekt offenbart"⁴⁶, wäre die Wissenschaft von der Gesellschaft doch nur wieder auf die Bestimmungen ihrer einzelnen Subjekte bezogen, und ihre Aufgabe läge in der Erfassung der unabschließbaren und nicht verallgemeinerbaren Reihung subjektiver Sinngehalte.

⁴³ ebd.

⁴⁴ a.a.O., S.81.

⁴⁵ a.a.O., S.36.

⁴⁶ ebd.

Kracauer versucht daher, die Verallgemeinerbarkeit von Sinn und Erleben durch die in Husserls "Ideen" ausgeführte phänomenologische Reduktion nachzuweisen, um der Soziologie durch die "Einsicht in die Struktur des Geistes"⁴⁷ einen kategorialen Apparat zu verschaffen, der ihren Status als axiomatische Wissenschaft begründen können soll. Im Nachvollzug seiner Argumentation wird sich zeigen, daß Soziologie auf dieser Grundlage nicht durch die Begriffe der transzendentalen Phänomenologie begründet, sondern selbst Erkenntnistheorie im Sinne Husserls würde, daß Soziologie durch ihre Fundierung in den allgemeinen Strukturen "reinen Bewußtseins" selbst nur mehr "das Reich des transzendentalen Bewußtseins als des in einem bestimmten Sinn 'absoluten' Seins"⁴⁸ beschriebe. Allerdings wird sich ebenfalls zeigen, daß Kracauer selbst diesen Fundierungsversuch scheitern läßt. Nicht aber weil er etwa die Identifikation des Sozialen mit dem ihm unterstellten geistigen Charakter, aufgrund derer erst der Versuch, die Wissenschaft von der Gesellschaft als Theorie transzendentaler Bewußtseinsstrukturen umzuorientieren (immanenten) Sinn macht, zurücknehme. Vielmehr scheitert bei Kracauer mit der erkenntnistheoretischen Begründung der Soziologie als Kategorienlehre die "Soziologie als Wissenschaft" nun daran, daß der Gegensatz von Abstraktion und der Mannigfaltigkeit möglicher empirischer Gegenstände innerhalb des Bewußtseins als Widerspruch der Bestimmungen des "reinen Bewußtseins" und der Vielfalt möglicher Inhalte des Bewußtseins wieder aufgenommen wird. Mit der Kritik der reinen Methodologie, die vergesse, "daß die Wesensverschiedenheit der Sachen gegeneinander abgesetzte Betrachtungsweisen erfordern könne"⁴⁹, zielt Kracauer nicht auf falsche Abstraktionen, die die Besonderheit ihrer Gegenstände nicht begreifen, denn er erkennt an der Einzelheit des Phänomens immer nur dessen Inkommensurabilität, als handele es sich bei der Abstraktion um den Vergleich von Unvergleichlichem. Das theoretische Wissen generell ist darum bei Kracauer als solches schon der Willkür seinen Gegenständen gegenüber verdächtig. Der Kunstgriff, den Kracauer anwendet, um seiner Überzeugung selbst theoretisches Gewicht zu geben, liegt darin, daß er die Soziologie und mit ihr jede Erkenntnis sozialer Phänomene gerade an der Erfahrung scheitern läßt, die er ihrer kategorialen Begründung wegen zuvor ausgeschlossen hat:

⁴⁷ a.a.O., S.37.

⁴⁸ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag 1976, S.158f.

⁴⁹ Kracauer: Philosophen-Kongreß. In: FZ 1.Juni 1925.

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

"Wenn die Richtigkeit soziologischer Aussagen sich rein an die Gültigkeit von Beziehungen knüpfte, die zwischen den Gegenständen der dem Bewußtsein transzendenten Außenwelt statthaben, reichte Soziologie prinzipiell nicht über die Erfahrung hinaus."⁵⁰

Als Wissenschaft mit transzendentelem Begründungsgerüst aber muß sie nicht nur über Erfahrung hinausreichen, sondern setzt selbst schon die apriorischen Bedingungen, denen das soziologische Material unterworfen ist, fest. Die Struktur seines widersprüchlichen Arguments ist zum einen der Annahme geschuldet, daß die empirischen "Tatsachen" einen notwendigen und unüberwindbaren **Gegensatz** zu den Begriffen bilden müssen sollen, die über sie erstellt werden. Kracauer übergeht dabei, daß die "Tatsachen" nicht den richtigen "Begriffen gegenüber"⁵¹ recht behalten, weil sie nicht diese, sondern ihre Voraussetzungen affizieren. Zum anderen führt Kracauer, nachdem er zuvor das soziologische Stoffgebiet dadurch begrenzt und bestimmt hatte, daß er alle seine Gegenstände als Formen des bewußtseinsimmanenten, intentionalen Erlebens verstanden wissen wollte, schon hier die von diesen Formen unabhängige Ebene einer ihnen transzendenten sozialen Welt ein, über die weder die transzendente noch die phänomenologische Konzeption einer "Soziologie als Wissenschaft" überhaupt Aussagen machen könnte. Daß sie aber stillschweigend immer vorausgesetzt wird, führt in Kracauers Argumentation schließlich zum Grund des Scheiterns des Wissenschaftscharakters der Soziologie (und mit ihr aller Wissenschaftsgebiete, die nicht von "der äußeren Natur" sind).

Kracauer reflektiert dabei auf den Unterschied zwischen den Formen intentionalen Erlebens und der Objektivität des sozialen Handelns und dessen Bedingungen, ohne allerdings beides aufeinander zu beziehen. Um den systematischen Stellenwert des Übergangs soziologischer Handlungstheorie in eine Theorie intentionalen Erlebens und die damit gegebenen Schwierigkeiten einer Soziologie auf dem Fundament der transzendentalen Phänomenologie Husserls deutlicher zu beschreiben, kann zur Verdeutlichung der Problemlage auf die methodologischen Erörterungen von Max Weber und Alfred Schütz zurückgegriffen werden. Kracauer nimmt in seiner "Soziologie" teilweise schon die Fundierung des Wissenschaftskonzepts einer verstehenden, lebensweltlichen Soziologie durch den Sinnbegriff in seinen Problemkonstellationen voraus, läßt aber schließlich die Soziologie begründungstheoretisch gerade an einem theoretisch nicht einholbaren

⁵⁰ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.36.

⁵¹ a.a.O., S.34.

Sinnideal scheitern, das zwischen einem geschichtsphilosophisch-metaphysischen und einem soziologischen-methodologischen Sinnkonzept schwankt. Damit versucht er, die Aporien des subjektzentrierten soziologischen Sinnmodells mit einer negativen Metaphysik zu kompensieren.

Der Versuch, das Wissenschaftskonzept der Soziologie auf einen Sinnbegriff hin zu orientieren, der primär – wenn auch noch anfangs implizit – subjektivitätstheoretisch zentriert ist, zeichnet sich schon in Simmels "Soziologie" ab. Um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Einheit von Gesellschaft zu lösen, hatte Simmel versucht, die Grundlagen von Vergesellschaftung in der den Subjekten gemeinsamen transzendentalen Struktur ihres "Gesellschaftsbewußtseins" zu lokalisieren. Zum einen konnte Simmel die apriorische Konstruktion der Soziologie allerdings selbst nicht systematisch durchhalten, zum anderen mußte er mit der transzendentallogischen Fundierung der Soziologie die Bestimmung eines spezifischen Sozialen immer wieder an die Bestimmungen des Individuums als isoliertem Element von Gesellschaft knüpfen, was zu einer dualistischen Konzeption des Verhältnisses von Individuum und der "Wechselwirkung" als Inbegriff des Sozialen führte.

An dieser Schwierigkeit setzt Max Webers Entwicklung des soziologischen Sinnbegriffs mit einer Kritik an Simmels Konzept an, indem er versucht, den Sinnbegriff von universalistischen und normativen Momenten zu trennen, auch um dadurch den methodologischen Status und die "Mehrleistungen" einer "deutenden" Soziologie im Unterschied zu den – wie Weber schreibt – deskriptiven Erklärungen der Naturwissenschaft zu begründen:

"Von Simmels Methode (in der 'Soziologie' und in der 'Philosophie des Geldes') weiche ich durch tunlichste Scheidung des **gemeinten** von dem objektiv **gültigen** 'Sinn' ab, die beide Simmel nicht nur nicht immer scheidet, sondern oft absichtsvoll ineinanderfließen läßt."⁵²

Weber bindet damit in seinen Definitionsbemühungen von Gegenstand und Methode der Soziologie die Erklärung von Gesellschaft allein an den verstehenden Nachvollzug des subjektiven Sinns, den die Individuen mit ihrem Handeln verbinden. Daß die Soziologie auf dieser Grundlage als "eine Wissenschaft" definiert wird, die – wie es im berühmt gewordenen ersten Paragraphen der Einleitung zu "Wirtschaft und Gesellschaft" heißt – "soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und

⁵² Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Köln, Berlin 1964, S.3.

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

seinen Wirkungen ursächlich erklären will"⁵³, hat Auswirkungen sowohl für das Verstehensmodell Webers wie für die damit noch jenseits des Entwurfs idealtypischer Handlungsformen vorausgesetzte Annahme eines primär rational organisierten – und damit nachvollziehbaren – Charakters von Handlungen. "Rational orientierte(s) Zweckhandeln" wird zum Modell sozialen Handelns überhaupt, auch um dem auf "rational evident(e)" Ergebnisse rekurrierenden Verstehensmodell angepaßt zu sein und die soziologische Typenbildung begründen zu können. Verständnis und Erklärung des "sozialen Handelns", das seine Bestimmung als Handeln durch den vom Handelnden gemeinten "subjektiven Sinn" erfahren soll, hängt vom Verstehen eben dieses Sinnes ab. Blicke allerdings das subjektive Meinen tatsächlich prominenter Gegenstand der Soziologie, wäre kaum mehr zu begründen, was denn das über die Charakteristika der einzelnen Subjekte Hinausgehende, was das spezifisch Soziale an ihrem Tun und Denken sein könnte. Deswegen führt Weber wenig später eine Kategorie ein, die scheinbar einen Rahmen bietet, um den das Handeln bestimmenden, subjektiv gemeinten Sinn erklärend in einen über das Meinen hinausgehenden Sinnzusammenhang zu stellen:

"All dies (Weber hat zuvor Beispiele von Handlungen im Sinne seiner Typologie herangezogen und interpretiert – R.B.) sind verständliche **Sinnzusammenhänge**, deren Verstehen wir als ein 'Erklären' des tatsächlichen Ablaufs des Handelns ansehen. 'Erklären' bedeutet also für eine mit dem Sinn des Handelns befaßte Wissenschaft soviel wie: Erfassung des **Sinnzusammenhangs**, in den, einem subjektiv gemeinten Sinn nach, ein aktuell verständliches Handeln hineingehört."⁵⁴

Offenbar muß diesem Sinnzusammenhang ein objektiver und allgemeiner, über die subjektiven Handlungs- und Sinninhalte hinausgehender Charakter eignen, auf den als äußere Voraussetzung Sinnstiftungen wie Handlungen der Einzelnen sich beziehen müssen. Er selbst müßte also getrennt von dem bloß subjektiven Meinen der Individuen gedacht werden. Allerdings stellt sich der Sinnzusammenhang schließlich nur als Resultat der "rationalen Konstruktionen" der "soziologischen Regeln" auf der Grundlage statistischer Regelmäßigkeiten dar. Die Erschließbarkeit intentionaler Handlungen bleibt damit in einem problematischen Verhältnis zu ihren sozialen Rahmenbedingungen für eine Soziologie, für die "gerade der

⁵³ ebd.

⁵⁴ a.a.O., S.7.

Sinnzusammenhang des Handelns Objekt der Erfassung"⁵⁵ ist und die daher als Theorie der Handlungen "**einzelner** Menschen" auch die Erklärung "sozialer Gebilde" an den "subjektiv gemeinten Sinn" bindet.

Punkt 11 des ersten Teils der "soziologischen Grundbegriffe" reflektiert auf die Schwierigkeiten, die sich für die Erklärung des sozialen Handelns durch die Abstraktion von den Inhalten des **Sinnzusammenhangs** als objektive Voraussetzung dieses Handelns ergeben. Denn wenn der Sinnzusammenhang Gegenstand der Soziologie wie Erklärungsgrund des wirklichen sozialen Handelns sein soll, muß sich für Weber das Problem stellen, wie die unterschiedlichen Sinn- und Handlungsformen überhaupt noch theoretisch begriffen und systematisch dargestellt werden können. Die Auflösung der Faktizität sozialen Handelns in die bloß subjektiven Meinungen und Intentionen, die die Subjekte mit ihrem Handeln verbinden, in die **Interpretation** des eigenen und fremden Handelns mithin, zwingt Weber schließlich zur methodischen Abstraktion selbst noch vom bestimmten Inhalt der für sein Konzept unabdingbaren Formen subjektiven Sinns in der Konstruktion idealtypischer Abläufe.⁵⁶ Bei der Bestimmung des Inhalts gesellschaftlicher Beziehungen setzt sich die methodologische Vorentscheidung über seinen Gegenstand als Auflösung seiner Wirklichkeit zu bloßer Möglichkeit durch. Sie ist letztlich Grund der tautologischen Erklärung der gesellschaftlichen Beziehungen durch einen Sinn, der sich am Bestehen sozialer Beziehungen "orientieren", sich zugleich aber im über das durch ihn vermittelte Handeln hervorbringen können soll:

"Soziale 'Beziehung' soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig **eingestelltes** und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer heißen. Die soziale Beziehung **besteht** also durchaus und ganz ausschließlich: in der **Chance**, daß in einer (sinnhaft) angebbaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst: worauf diese Chance beruht."⁵⁷

Webers Bemühungen führen zur einer Wissenschaftskonzeption der Soziologie, die paradox zwischen der prinzipiell unabschließbaren

⁵⁵ a.a.O., S.10.

⁵⁶ "Der Sinnbegriff ist der Nervenpunkt Webers Bestimmung. Alle Bemühung gilt dem Versuch, bei der Grundlegung der Soziologie mit diesem Begriff von der Gegenstandsseite und von der Methodenseite her fertigzuwerden. Daher überlagert der Sinnbegriff den Handlungsbegriff so weit, daß die Analyse dessen, was Handeln in Wirklichkeit **ist**, überhaupt entfällt." (Rüdiger Bubner: Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Frankfurt/Main 1976, S.23).

⁵⁷ Max Weber, a.a.O., S.19.

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

Kompilation empirisch-einzeln und zudem möglicher Sinn- und Handlungsformen oder der Subsumtion der Fälle unter ideale Konstrukte, die die unter ihnen befaßten Gegenstände treffen sollen, sich aber allein durch die methodologischen Erfordernisse der Definitionen begründen lassen.⁵⁸

Eben an diesem Punkt setzt Schütz' Programm einer radikalisiert auf den Sinnbegriff bezogenen Soziologie an. Das Programm von Schütz macht die transzendentalen Konstitutionsbedingungen von Sinn in der Struktur subjektiven Erlebens fest, um damit die letztthin ursprünglichen "Elemente des sozialen Geschehens in nicht weiter reduzierbarer"⁵⁹ Gestalt sichtbar zu machen. Ohne explizit auf Schütz zu verweisen, begreift Luhmann in der Debatte mit Habermas scheinbar analog "Sinn als Grundbegriff der Soziologie" und faßt die Erörterung des Erlebens von Sinn als zentrale Bedingung soziologischer Analyse:

"Den direkten, voraussetzungslosen Zugang zum Sinnproblem erschließt daher eine phänomenologische Beschreibung dessen, was in sinnhaftem Erleben wirklich gegeben ist."⁶⁰

Allerdings versucht Luhmann, das Problem der phänomenologischen Soziologie, die Subjektabhängigkeit von sinnhaftem Erleben, als ihre eigene Voraussetzung einzuführen, die sie zugleich, will sie nicht in der Erfassung der Bestimmungen des einzelnen Subjekts stecken bleiben, transzendieren will und muß, dadurch zu lösen, daß er von ihr abstrahiert und ihr im Verweis auf "organische Grundlagen"⁶¹ des Erlebens ein generalisierbares Fundament zu geben versucht:

"Der Sinnbegriff ist primär, also ohne Bezug auf den Subjektbegriff zu definieren, weil dieser als sinnhaft konstituierte Identität den Sinnbegriff schon voraussetzt."⁶²

⁵⁸ Vgl. dazu: Wolfgang Lefèvre: Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchungen zum Werk Max Webers. Frankfurt/Main 1971, S.18f insbesondere.

⁵⁹ Alfred Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, a.a.O., S.15. Wie das Zitat zeigt, untertreibt der von Schütz gewählte Untertitel. Seine Erörterungen wollen nicht eine spezifische Form soziologischen Wissens unter anderen darstellen, sondern zielen auf das universale Gerüst jeder Erklärung der "Welt der sozialen Tatsachen" (a.a.O., S.12).

⁶⁰ Niklas Luhmann: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/ Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/Main 1971, S.25 - 100, hier S.31.

⁶¹ ebd.

⁶² a.a.O., S.28.

Einmal davon abgesehen, daß nicht verständlich ist, wie die unterstellte Bewußtseinsimmanenz von Sinn und den Formen des Erlebens "ohne Bezug auf den Subjektbegriff" und ohne gleichzeitige transzendente Begründung zu bestimmen sein soll, gesteht Luhmanns zirkuläre Fassung des Verhältnisses von Sinn und Erleben die Probleme seiner methodologischen "Grundbegriffe" ein:

"Sinn ist die Ordnungsform menschlichen Erlebens, die Form der Prämissen für Informationsaufnahme und bewußte Erlebnisverarbeitung, und ermöglicht die bewußte Erfassung und Reduktion hoher Komplexität."⁶³

Nachdem Luhmann Sinn mithin als die Bedingung von Erleben begriffen hat, kehrt sich das Verhältnis beider Begriffe genau herum. Das subjektive Erleben von Welt wird zur konstitutiven Voraussetzung von Sinn, wenn nun von den "sinnbildenden **Leistungen** des Erlebens"⁶⁴ gehandelt werden soll. Im Unterschied aber auch zu Schütz' phänomenologischer Soziologie hebt Luhmann die Aporien des transzendentalen Sinnmodells hervor, das die selbst eingeführte Trennung von transzendentalen und empirischem Subjekt ebenso wenig wie die Trennung von Sinn und Sein aufzuheben vermag. Schließlich löst Luhmann den soziologischen Sinnbegriff aus seinen metaphysischen Traditionszusammenhängen, indem er die mit dem Sinnbegriff assoziierten Geltungsfragen funktionalistisch ausklammert, und trennt schließlich in der Fassung des Sinnmodells in "Soziale Systeme" "Sinndimension" und "Sozialdimension" voneinander. Ich verfolge hier nicht Luhmanns Versuch der Unterscheidung von Handeln und Erleben weiter, dessen Voraussetzungen er selbst wieder aufhebt, weil sein Interesse an der "Frage nach der Funktion und nicht (...) nach dem Sein oder dem Wesen von Sinn"⁶⁵ Handeln wie Erleben als identische **Leistungen** behandelt⁶⁶, sondern kehre zu Schütz' früherem Modell zurück, die Grundlagen der Soziologie "mit Hilfe einer allgemeinen Theorie des Bewußtseins"⁶⁷ zu erschließen. Dies wird uns auf Kracauers Diskussion der Soziologie "als Wissenschaft" zurückführen.

Im Gegensatz zu Webers im Verweis auf Simmel vorgetragene Kritik an der problematischen Voraussetzung eines objektiven Sinnes für die

⁶³ a.a.O., S.61.

⁶⁴ ebd. (Hervorhebung R.B.).

⁶⁵ a.a.O., S.85.

⁶⁶ Vgl. Bubner, a.a.O., S.47ff.

⁶⁷ Alfred Schütz, a.a.O., S.21.

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

soziologische Analyse, versucht Schütz die Erklärung sozialen Handelns auf die Erklärung der Strukturen eines überindividuellen "sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt" zu stützen. Tatsächlich muß Weber ja in der Konsequenz seiner Definitionen den je subjektiv gemeinten Sinn mit dem, was Handeln sein soll, identifizieren. Dagegen scheint Schütz darauf zu bestehen, daß das, was das Handeln ausmacht, von dem mit ihm verbundenen subjektiven Meinen unterschieden werden muß und kann:

"Was ich vielmehr im 'aktuellen Verstehen' von Handlungen erfasse, ist hingegen die objektive Gegenständlichkeit des Handlungsablaufs, welche durch einen Akt der Deutung – etwa der Benennung – von mir und für mich in einen Sinnzusammenhang eingestellt wird, der aber keineswegs derjenige Sinnzusammenhang sein muß, ja, exakt gesprochen, sein kann, welchen der Handelnde mit seiner Handlung "meinte". Wir wollen vorläufig diesen Sinnzusammenhang im Gegensatz zum subjektiven als **objektiven** Sinnzusammenhang bezeichnen."⁶⁸

Damit wird allerdings das Verstehensproblem wiederum zum methodologischen und theoretischen Zentrum der basistheoretischen Fundierung der Soziologie. Der zweite Teil des Zitats zeigt, daß die angenommene Objektivität des Sinnzusammenhangs und damit die "objektive Gegenständlichkeit des Handlungsablaufs" selbst nur wieder ein durch "Deutung" des Beobachters fremden Handelns geschaffener **anderer**, subjektiver Sinn ist. Schütz hält denn auch fest, daß damit seine Frage nach den Bedingungen des Verstehens von sinnhaftem Handeln nur in veränderter Form neu gestellt ist, muß er doch zeigen können, daß der objektive Sinnzusammenhang mehr als die Summe subjektiv gemeinten Sinnes ist, daß er als intersubjektiv geteilter, gemeinsamer Sinn Folie für die Deutungen fremden wie eigenen Sinnes ist, wenn die angestrebte Objektivität der Deutung des Handelns auch wirklich erreicht werden soll.

"Es weist daher jede Sinngebung dieser Welt durch mich zurück auf die Sinngebung, die diese Welt durch dich in deinem Erleben erfährt, und so konstituiert sich Sinn als intersubjektives Phänomen."⁶⁹

Intersubjektiv geteilter Sinn erscheint in der Beziehung von ego und alter als Voraussetzung der einzelnen Sinngebungsakte wie als deren

⁶⁸ a.a.O., S.36.

⁶⁹ a.a.O., S.43.

Produkt. Ein Zirkel, aus dem der Nachweis, daß der Grund gemeinsamen Sinnes in der transzendentalen Struktur des Bewußtseins zu lokalisieren sei, heraushelfen könnte:

"Wie die Intersubjektivität alles Erkennens und Denkens transzendental abzuleiten sei, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung freilich nicht nachgewiesen werden, wenngleich erst diese Analyse den Begriff des objektiven Sinns vollkommen klarstellen würde."⁷⁰

Nur wäre selbst mit der transzendentalen Ableitung der Intersubjektivität von "Erkennen() und Denken()" nicht auch schon der Nachweis erbracht, daß damit auch schon das Problem der Konstitution von intersubjektiven Handlungsabläufen und ihres Verstehens gelöst wäre. Schütz läßt im weiteren Verlauf seiner Ausführungen deutlich werden, daß seine Rede von der "objektive(n) Gegenständlichkeit des Handlungsablaufs" lediglich metaphorischen Charakter hat. Der über Webers Konzept hinausgehende Versuch, soziales Handeln durch die Untersuchung von Sinn als Konstitutionsbedingung eines objektiven Sinnzusammenhangs in seinen Charakteristika zu erfassen, führt ihn dazu, das **Erleben** des Subjekts zum Springpunkt der soziologischen Analyse zu machen:

"Die Rede vom 'Handeln, mit welchem seitens des Handelnden Sinn verbunden wird', ist nur eine metaphorische Bezeichnung für Erlebnisse, die auf bestimmte Weise in den Blick genommen werden, und der Sinn, der diesem Handeln fälschlich prädiert wird, ist nichts anderes als das Wie dieser Zuwendung zum eigenen Erleben, das also, was das Handeln (und zwar als Einheit) erst konstituiert."⁷¹

Damit aber hat Schütz den ursprünglichen Gegenstand (soziales Handeln) in Formen inneren Wahrnehmens verwandelt. Dies, gemeinsam mit der von Husserl übernommenen Identifikation von Erlebnis und Bewußtsein – "'Erlebnis' ist eben, was im Bewußtsein auftritt oder doch aufgetreten ist, und nichts darüber hinaus"⁷² – macht erst verständlich, was es heißt, wenn Schütz die phänomenologische Bewußtseinsanalyse als Voraussetzung soziologischer Handlungsanalyse und darüber hinaus von Gesellschaftstheorie überhaupt begreift. Denn tatsächlich ist mit den

⁷⁰ ebd.

⁷¹ a.a.O., S.83.

⁷² ebd.

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

Überlegungen zu den erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundlagen der wissenschaftlichen Erklärung sozialer Gegenstände über den Charakter dieser Gegenstände schon mitentschieden.

Indem Handeln als Form des Erlebens verhandelt und die handlungstheoretischen Elemente der Soziologie in eine Theorie innerer Wahrnehmungsformen überführt werden, sind von der "objektiven Gegenständlichkeit" des Handelns nurmehr Formen des Bewußtseins, der intentionalen Zuwendung, übrig geblieben und als zentraler Gegenstand der Analyse der "sozialen Welt" ausgewiesen.⁷³ Der Versuch, das, was "objektiver Sinn" heißt, näher zu bestimmen, um die Struktur sozialen Handelns erschließbar werden zu lassen, fällt mit der phänomenologischen Erörterung von Bewußtseinsformen zusammen:

"Wenn wir die im vorstehenden gekennzeichneten Bedeutungen des Terminus 'objektiver Sinn' überblicken, so zeigt sich, daß wir von den idealen und realen Gegenständlichkeiten der uns umgebenden Welt aussagen, sie seien sinnhaft, sobald wir sie in spezifischen Zuwendungen unseres Bewußtseins auffassen. Wir wissen seit Husserls 'Ideen', daß Sinnggebung nichts anderes ist, als eine Leistung der Intentionalität, durch welche die bloß sensuellen Erlebnisse (die 'hyletischen Daten') erst 'beseelt' werden."⁷⁴

Das sei unbestritten, daß "Bewußtsein immer etwas im 'Sinn' (hat – R.B.) und (...) auf Objekte gerichtet"⁷⁵ ist. Nur ist mit Husserls

⁷³ Diese Verkehrung kennzeichnet nicht nur das bei Schütz ausführlich dargestellte Programm einer phänomenologischen Soziologie. An Blumers Ausführungen zur Methodologie des symbolischen Interaktionismus etwa läßt sich die implizite Festlegung soziologischer Handlungstheorie auf eine nun freilich nicht mehr auf Husserls transzendentaler Phänomenologie fußenden Theorie des Bewußtseins zeigen. Wenn Blumer die "Beschaffenheit menschlichen Handelns" dadurch kennzeichnet, "daß die Aktivität der Menschen darin besteht, daß sie einem ständigen Fluß von Situationen begegnen, in denen sie handeln müssen" (Herbert Blumer: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd.1. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek b. Hamburg 1973, S. 80 - 146, hier S.95f), unterstellt dies, daß die Erklärung von Handlungsabläufen notgedrungen auf die Bedingungen und Voraussetzungen der bewußten Zwecksetzungen und -verfolgungen der Handelnden rekurren muß. Wenn "Handeln auf der Grundlage dessen aufgebaut ist, was sie (die handelnden Subjekte – R.B.) wahrnehmen" (a.a.O., S.96), muß benannt und erklärt werden, was denn dieses "was" ist. Andernfalls verwandelt sich die soziologische Handlungsanalyse in eine Theorie von Wahrnehmungsprozessen überhaupt. Blumer jedoch fordert die Abstraktion von den von ihm selbst abstrakt ausgewiesenen Inhalten und Bedingungen praktischer Handlungsabläufe und löst unter dieser Perspektive Handeln in die Interpretationsformen und Wahrnehmungsakte der Beteiligten auf: "Man muß den Definitionsprozeß des Handelnden erschließen, um sein Handeln zu verstehen."(ebd.).

⁷⁴ Alfred Schütz, a.a.O., S.46.

⁷⁵ Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main 1977 (5.Auflage), S.23.

phänomenologischer **Erkenntnistheorie** nichts über die praktischen Beziehungen vergesellschafteter Individuen auszumachen, nichts liegt Husserls eigenem Programm, zumindest bis zu seinen "Ideen", ferner. Die Zuwendung zur Struktur inneren Erlebens, durch deren phänomenologische Beschreibung Husserl Sicherheit über das Wesen der Erkenntnis zu erreichen hoffte, und die für sein Verfahren zentrale Idee der durch fortschreitende Reduktionen zu leistenden "Einklammerung" und Aufhebung der "natürlichen Einstellung", also die Abstraktion von der Annahme der Wirklichkeit als empirisch existierender Zusammenhang⁷⁶, beziehen sich lediglich darauf, transzendente Formen reinen Bewußtseins zu ermitteln. Die Aussagen, die über den abstrakten Bezug von Bewußtsein auf mögliche Gegenstände gemacht werden sollen, sind nicht mit Aussagen über wahrgenommene Gegenstände zu verwechseln. Nicht 'Welt', sondern die Form intentionalen Bewußtseins von ihr ist damit allein thematisiert, die zudem eine Unterscheidung zweier Erkenntnisarten für natürliche oder nicht-natürliche Gegenstände nicht erlaubt. Husserls Programm des "zu den Sachen selbst" darf nicht vergessen machen, daß die "Sachen", "um die es der Phänomenologie geht, nicht die sich zeigenden Gegenstände der verschiedensten Art sind, sondern die subjektiven Erlebnisse, in denen die Gegenstände sich zeigen, d.h. erfahren und erkannt werden."⁷⁷ Daß Husserl selbst den transzendentalen Charakter seiner Untersuchungen nicht beibehält und sie deswegen immanent widersprüchlich konzipieren muß, kann hier in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden.⁷⁸

⁷⁶ "Die Wirklichkeit, das sagt schon das Wort, finde ich als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthesis der natürlichen Einstellung." (Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S.61).

⁷⁷ Paul Janssen: Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie. Freiburg (Br.), München 1976, S.23.

⁷⁸ Adorno hat in einer seiner ersten Schriften, seiner Promotion über Husserl, gezeigt, daß Husserl die Einheit von Erfahrung und Erkenntnis, die er doch allein aus den immanenten Strukturen des Erlebens schöpfen will, zugleich mit Aussagen über den Inhalt einer transzendenten Wirklichkeit vergleicht, die er im Gegensatz zur Einheit des Bewußtseins als kontingentes Sein bestimmt: "Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben." (Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S. 105). Daß Adorno die Kritik an Husserl noch vom damals konsequent eingenommenen Standort neukantianischer Philosophie aus formuliert, ändert nichts an der richtig gekennzeichneten Widersprüchlichkeit von Husserls Erkenntnistheorie: "Dem Bewußtsein, dessen Gegebenheiten für Husserl die alleinige Rechts-

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

Worauf es hier ankommt, ist, daß zum einen durch Schütz' methodische Verwendung der Husserlschen Erkenntnistheorie zur Grundlegung soziologischer Handlungstheorie dessen Intentionen zu einer phänomenologischen Philosophie verschüttet werden und daß zweitens – und dies ist für die Soziologie von Schütz folgenreich – der Versuch, Husserls "Egologie"⁷⁹ zum Fundament nicht nur soziologischer Methodologie und Theoriebildung zu machen, sondern sie selbst als theoretische Fassung der praktischen und wirklichen gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen zu begreifen, dazu führen muß, Soziologie als Ontologie von Ich und "'anderen' Ichsubjekte(n)"⁸⁰ zu betreiben. Daß "all das, was von mir gilt, (...) auch, wie ich weiß, für alle anderen Menschen"⁸¹ gilt, wenn überhaupt, so nur als Schluß innerhalb transzendentaler Erkenntnistheorie verwendbar wäre, bei der Übertragung auf die wirklichen Verhältnisse der gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen Intersubjektivität nicht erklärt, sondern voraussetzt, läßt sich auch ohne weitere "phänomenologische Reduktionen" einsehen:

"Die subtile und geordnete Ergründung der Bewußtseinsinhalte, die dabei als Phänomene vorliegen, kann a limine nicht tauglich sein, auch der Wirklichkeit philosophisch auf den Grund zu gehen, die wir Handeln nennen. Beim Wahrnehmen **ist** etwas in unserem Bewußtsein, beim Handeln **geschieht** etwas in der Welt."⁸²

Schütz will mittels der Bewußtseinsanalyse die Begründungsschwierigkeiten der idealtypischen Konstruktion von Weber umgehen. Nicht mehr als methodisches Erfordernis soziologischer Abstraktion, sondern als bewußtseinsimmanente Konstitutionsbedingungen des realen

quelle der Erkenntnis sind, kontrastiert er von Anbeginn schon eine transzendente Welt, die zwar nur in ihrer Bezogenheit auf das Bewußtsein erkenntnistheoretisch legitimiert werden könne, deren Existenz aber nicht durch den Zusammenhang des Bewußtseins konstituiert werde. Wenn Husserl davon redet, daß '**alles** was sich uns ... in seiner leibhaften Wirklichkeit darbietet, einfach **hinzunehmen** sei', so ist jene transzendente Welt bereits mitgesetzt. Die Setzung einer transzendenten Welt aber widerspricht der Voraussetzung des Bewußtseins als der 'Seinssphäre absoluter Ursprünge'." (Theodor W. Adorno: Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. In: Ders.: Schriften. Bd. 1, a.a.O., S.17).

⁷⁹ Janssen, a.a.O., S.111.

⁸⁰ Dies ein Teil der Überschrift des §29 von Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", a.a.O., S.60: "Die 'anderen' Ichsubjekte und die intersubjektive natürliche Umwelt."

⁸¹ ebd. Zum ontologischen Status der Theorie der Intersubjektivität bei Husserl vgl. Lothar Eley: Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften. Freiburg 1972, insbesondere S.21.

⁸² Rüdiger Bubner, a.a.O., S.29f.

gesellschaftlichen Bezugs in allen seinen Formen selbst begriffen, scheint die Angemessenheit der methodischen Begriffe an ihre Gegenstände gesichert zu sein, "denn Mitwelt und Vorwelt können überhaupt nur idealtypisch erfaßt werden. Die einzelnen Abläufe und Ereignisse in dieser Welt sind von dem leibhaften Du, das in der umweltlichen Sozialbeziehung im echten Wir erfaßt werden kann, bereits abgelöst. Sie sind mehr minder anonym, sie gehören typischen Bewußtseinsverläufen zu, allerdings in sehr mannigfachen Variationen der Inhaltsfülle..."⁸³ Daß Schütz dann aber im Gegensatz zum mit Husserl geteilten Programm einer radikalen Analyse der "natürlichen Einstellung" und der habituellen Formen alltäglicher Praxis diese selbst in seinen Schemata unbegriffen reproduziert, daß seine Systematik, die den Bestand von für die alltäglichen Interaktionen benutztem "Rezeptwissen"⁸⁴ theoretisch erfassen will, selbst eine Zusammenstellung von Interaktionsrezepten darstellt, ist schon zu vermuten, wenn er die Typisierungen soziologischer Analyse durch die für die alltägliche Interaktion notwendige Typenbildung zu begründen versucht, und läßt sich unmittelbar an seinen Beispielen von "typischem" und daher "idealtypisch" zu erklärendem Handeln ablesen.⁸⁵

In Vorwegnahme von Schütz' Programm teilt Kracauer nicht nur formal die Anknüpfung an Husserls Philosophie zur erkenntnistheoretischen Fundierung der Soziologie mit diesem. Die systematische Affinität besteht in dem Versuch, durch die in Husserls "Ideen" dargestellten Formen des reinen Bewußtseins die Angemessenheit der soziologischen Abstraktionen an mögliche Gegenstände und gleichzeitig ihren axiomatischen Status zu erweisen. Allerdings geht Kracauer im Unterschied zu Schütz nicht davon aus, daß sich die idealtypischen Konstruktionen abschließend in Übereinstimmung mit den auch von ihm als konstitutive Tatbestände gesellschaftlicher Beziehungen aufgefaßten Typisierungen bringen lassen. An den "mannigfachen Variationen der Inhaltsfülle" typischer Bewußtseinsabläufe, von denen Schütz, ohne dies als Widerspruch zu seiner Begründung idealtypischer Abstraktionen aufzufassen, spricht, läßt Kracauer schließlich die phänomenologische Begründung der Soziologie, die er selbst initiiert, scheitern. Im Unterschied zu den soziologischen Versuchen, den Sinnbegriff aus seinen metaphysischen Traditionsbindungen zu lösen,

⁸³ Alfred Schütz, a.a.O., S.320.

⁸⁴ Zitiert nach: Berger/Luckmann, a.a.O., S.70.

⁸⁵ Vgl. etwa Schütz, a.a.O., S.322. Dort wird regelmäßiges Handeln aus durch Erfahrung gewonnenen Idealtypen 'abgeleitet', die eben diese Regelmäßigkeit zum Inhalt haben.

3.2. BEGRÜNDUNG UND SCHEITERN DER "SOZIOLOGIE ALS WISSENSCHAFT"

reaktualisiert und relativiert Kracauer zugleich diese Traditionslinien geschichtsphilosophisch, indem er auf die Antinomien der subjekttheoretischen soziologischen Sinnmodelle mit einer negative Methodologie der Suche nach Sinn antwortet, die das außer Kraft setzen soll, was Anlaß auch der subjekttheoretischen Sinnmodelle war, aber es nur in aporetischer Form aufzuheben vermochte: Kontingenz. Intentionalität selbst und mit ihr Subjektivität, als Formen einer historisch und damit kontingent gewordenen Welt interpretiert, werden für Kracauers rationalitätskritisch fundierte Kulturkritik problematisch.

3.3. Rezeption und Kritik der transzendentalen Phänomenologie

Werden die Gegenstände der "soziologischen Mannigfaltigkeit"⁸⁶ als bewußtseinsimmanente Momente intentionalen Erlebens begriffen, dann ist deren Verständnis selbst auf das Erlebnis des Subjekts angewiesen. Dies kann wiederum nur dann zu verallgemeinerbaren Ergebnissen führen, wenn die grundlegenden Formen des Erlebens als Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Bewußtseins überhaupt nachgewiesen werden können, denn Kracauer setzt voraus, daß mit dem Aufweis eines "Inbegriff(s) gesetzmäßiger Äußerungsweisen des Bewußtseins, bzw. des Geistes", zugleich "der Unterbau für die Soziologie seiner Verborgenheit entrückt"⁸⁷ werden könne. Nicht weniger als die "Geometrie" von Sozialbeziehungen "überhaupt" zu begründen und zu erläutern, wird zu Zweck und Ziel dieses Begründungsversuchs der Soziologie.

Husserls schon erwähnte Epoché (Reduktion) bietet Kracauer das Modell, die Struktur inneren Erlebens zu erfassen.⁸⁸ Das Wissen von der Welt als "Tatsachenzusammenhang" wird in der Scheidung von einem Bewußtsein, das immer Bewußtsein bestimmten Inhalts ist, und reinem Bewußtsein als Form der "Gegebenheitsweise" von Welt für dieses Bewußtsein aufgehoben. Wahrheit, gefaßt als zweifelsfreie Gewißheit, ergibt sich so nur der Reflexion des Subjekts auf die seinem Bewußtsein immanenten Akte als reine Formen. So wie von der Bestimmtheit des gegenständlichen "cogitatum" (das Erlebte) abgesehen wird, hebt die Epoché

⁸⁶ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.35.

⁸⁷ a.a.O., S.36.

⁸⁸ Zur zusammenfassenden Darstellung von Husserls "Einklammerung" und den damit verbundenen Implikationen vgl: Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 1969 (4.Auflage), S.70f.

auch die Besonderheit des auf die Strukturen reinen Bewußtseins gerichteten Subjekts selbst auf, abstrahiert also von jedem besonderen Inhalt der subjektiven cogitatio (das Erleben). Gegenstand der Phänomenologie und mit ihr der Grundlagen der Soziologie in Kracaucers Begründungsversuch ist demnach der "wesensgesetzliche Bau des 'Bewußtseins überhaupt'"⁸⁹, ihr Mittel die Erfahrung des Bewußtseins durch und an sich selbst. Allerdings zielt die transzendente Phänomenologie – und mit ihr Kracaucers Interpretation von Husserls "Ideen" – über die Erfassung der transzendentalen Formen des Bewußtseins hinaus.

Es ist schon angedeutet worden, daß Husserl seine transzendente Analyse von Bewußtsein und Erleben an ontologische Aussagen über eine der Immanenz des Bewußtseins transzendente Welt bindet. Wenn im folgenden zusammenfassend der Zusammenhang beider Argumentationsebenen bei Husserl dargestellt wird, um die spezifische Interpretation dieser Verbindung durch Kracauer näher erläutern zu können, muß die schon kurz dargestellte Widersprüchlichkeit seiner Konzeption erinnert bleiben.

Husserl konzipiert seine phänomenologische Philosophie als eidetische Wissenschaft mit transzendentalen Gerüst. Der Doppelung entspricht methodisch die Trennung zwischen eidetischer und transzendentaler Reduktion. In der Einleitung zu den "Ideen" ist die eidetische Reduktion der transzendentalen vorgeschaltet. Durch sie will Husserl den Weg von den angeschauten "Tatsachen" zur "Wesensallgemeinheit"⁹⁰ öffnen, d.h. mit einem Beispiel von Husserl, "von diesem individuellen Rot zum Wesen Rot"⁹¹. Die transzendente Reduktion sondert dagegen "Reales" von "Nicht-Realem", denn "nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein"⁹². Die Bestimmung der durch die phänomenologischen Reduktionen erreichten Sphäre des reinen Ichs oder reinen Bewußtseins muß aber nun mehr als die Strukturen dieses reinen Bewußtseins selbst zur Darstellung bringen. Durch sie erst soll die "Wesensbeziehung zwischen **transzendentalem** und **transzendentem** Sein"⁹³ einsichtig werden. Und zugleich figurieren Transzendentalsubjekt und transzendentales Bewußtsein als wesensmäßige Bedingungen allen Seins: "Es ist die Urkategorie des Seins überhaupt

⁸⁹ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.53.

⁹⁰ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S.6.

⁹¹ Wolfgang Stegmüller, a.a.O., S.71.

⁹² Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S. 6.

⁹³ a.a.O., S.159.

3.3. REZEPTION UND KRITIK DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE

(...), in der alle anderen Seinsregionen wurzeln, auf die sie ihrem Wesen nach bezogen, von der sie daher wesensmäßig alle abhängig sind."⁹⁴ Diese "radikalste() aller Seinsunterscheidungen – Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein 'bekundendes', 'transzendentes' Sein"⁹⁵ scheint aber ebenso wie beider Korrelation durch Husserls eigenes Programm wieder hinfällig zu werden, wenn auch der Tatsachenzusammenhang des transzendenten Seins selbst wieder durch die Einheit des Bewußtseins konstituiert und hervorgebracht werden soll:

"Ihr (die "Lehre von der Korrelation" ist gemeint – R.B.) Dualismus, das wechselseitige Aufeinanderverweisen von Sein und Bewußtsein ist Trug. Schreitet Philosophie überhaupt einmal dazu, nach Rechtstiteln für Sein und Seiendes im Bewußtsein zu fahnden, so ist damit der Prinzipat des Bewußtseins gestiftet, selbst wenn man dem Bewußtsein das Sein als 'Gegenpol' zuordnet."⁹⁶

Als Ursprungssphäre des Zusammenhangs des "Seins" scheint für Kracauer die phänomenologisch zu beschreibende Form transzendentalen Bewußtseins erst die Notwendigkeit sozialer Phänomene begründen zu können, von der der axiomatische Charakter der Soziologie und damit ihr Wissenschaftsstatus abhängen sollen. Mit Kracauers Rezeption von Husserls "Ideen" wird nun insbesondere das Verhältnis der transzendentalen Phänomenologie als eidetischer Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften wichtig. Aus der Spaltung von Faktum und Eidos folgert Husserl die Trennung von Tatsachen- und Wesenswissenschaften. Da die Phänomenologie den "(selbst eidetische(n)) Zusammenhang, welcher zwischen individuellem Gegenstand und Wesen statthat, wonach jedem individuellen Gegenstand ein Wesensbestand zugehört als sein Wesen"⁹⁷, erst aufhellt und behandelt, ist sie selbst noch den reinen Wesenswissenschaften (Husserls faßt darunter insbesondere Logik, Mathematik, Zeitlehre, Raumlehre) vorausgesetzt, deren Grundlagen sie reflektiert. Neben diesen formalen, von aller Erfahrung unabhängigen, Ontologien nimmt Husserl einen Bereich "materialer" Wesenswissenschaften an, die das unmittelbare Fundament von je auf bestimmte Gegenstände bezogenen Erfahrungswissenschaften zu erstellen haben:

⁹⁴ ebd.

⁹⁵ ebd.

⁹⁶ Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt/Main 1972, S.185.

⁹⁷ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S.20.

"Ist nun alle eidetische Wissenschaft prinzipiell von aller Tatsachenwissenschaft unabhängig, so gilt andererseits das Umgekehrte hinsichtlich der Tatsachenwissenschaft. Es gibt **keine**, die als Wissenschaft voll entwickelt, rein sein könnte von eidetischen Erkenntnissen und somit unabhängig sein könnte von den, sei es formalen oder materialen, eidetischen Wissenschaften."⁹⁸

Die Korrelate der Wesensschauungen, die sich mit Hilfe phänomenologischer Reduktionen ergeben sollen, sind demnach noch weiter unterteilt nach "Regionen" möglicher Gegenstände einzelwissenschaftlicher Forschungen.

Den materialen Regionen (Husserl verwendet die einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen als Beispiele, macht aber an anderer Stelle deutlich, daß die "Geisteswissenschaften" den gleichen Verhältnissen unterliegen) sind die material-ontologischen Wissenschaften vorgeordnet; aus ihnen erhalten die jeweiligen Tatsachenwissenschaften die Begründung als reine Wissenschaften (im Rahmen der Beispiele wäre dies: Ontologie der Natur überhaupt).

Wenn Kracauer von der "Idee einer **allgemeinen** bzw. **formalen** Soziologie"⁹⁹ spricht, die als "Ontologie der Soziologie"¹⁰⁰ sämtliche für die Erklärung der "sozialen Mannigfaltigkeit"¹⁰¹ notwendigen Kategorien in sich faßt, so hebt er auf eben diese Wissenschaftsaufteilung ab (die in Husserls Konzeption immer auch Aufteilung von "Seins"-Bereichen meint), um sie nun an der Soziologie zu exemplifizieren. Wie sich die Axiome der Geometrie als nicht weiter reduzierbare Voraussetzung der Erfahrung intuitiver Schauung mit evidenter Gewißheit ergeben sollen, soll jede soziologische Erklärung beliebiger sozialer Phänomene auf einen analog konzipierten "Raum" "reiner" "Wesenheiten" beziehbar sein. Mit der Geltung der reinen Kategorien der formalen Soziologie auch für den Bereich der empirischen "Mannigfaltigkeit" sozialer Gegenstände steht oder fällt bei Kracauer der Wissenschaftscharakter der Soziologie.

Kracauers Anknüpfung an Husserls transzendente Phänomenologie setzt dessen Idee der Reduktion voraus. Dabei ist ihm vor allem die eine Seite der Epoché wichtig, die von den besonderen Bestimmungen des

⁹⁸ a.a.O., S.22. Ähnlich S.23: "Jede Tatsachenwissenschaft (Erfahrungswissenschaft) hat wesentlich theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien."

⁹⁹ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.67.

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ a.a.O., S.36.

3.3. REZEPTION UND KRITIK DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE

Subjekts abstrahiert, um schließlich das "reine Ich" zum Springpunkt notwendiger und allgemeiner Erkenntnisse zu machen.¹⁰² Daß die "Reduktion des Gesamt-Ichs zum reinen Ich Felder eröffnet, deren Gehalte frei von empirischen Einschränkungen gesichert werden können"¹⁰³, daß also vermittels der phänomenologischen Epoché evidente Wesenserkenntnisse zu generieren sein sollen, wird von Kracauer als Bedingung nicht nur – wie bei Husserl selbst – des Erkennens überhaupt, sondern der "Soziologie als Wissenschaft" verstanden. Dagegen zielt seine Kritik an Husserls Philosophie auf dessen Behauptung, daß sowohl in den Bereichen der Formalontologien wie in der materialen Sphäre¹⁰⁴ es gleichermaßen möglich sei, zu notwendigen und axiomatischen Erkenntnissen zu gelangen. Unter der Voraussetzung, daß Welt als "Tatsachenzusammenhang" "eingeklammert", die Form des Erlebens also von Welt allein thematisiert ist, stellt sich Husserls Erkenntnistheorie und deren Interpretation durch Kracauer das Problem, daß das einzelne, erlebende Subjekt zugleich als "reines Ich" vorgestellt werden muß, also von aller Inhaltlichkeit des Erlebens abzusehen ist:

"Statt der einmaligen Wirklichkeit seines inneren Lebens nach-zuspüren, die, wenigstens im Hinblick auf das hier angestrebte Erkenntnisziel, genauso 'zufällig' ist wie das außenweltliche Geschehen, muß das Ich von dieser Wirklichkeit alle individuellen Momente abstreifen, die ihr das Gepräge der absoluten, unvergleichbaren Einzigkeit verleihen."¹⁰⁵

Für Kracauers Interpretation, die in der Rede von der Einmaligkeit des "inneren Lebens" nun in neuer Form die generellen Vorbehalte gegen jegliche Abstraktion – sei es von der eigenen Innerlichkeit oder der vorgebliehen Einmaligkeit der empirischen Gegenstände – im Prozeß des Erkennens äußert, ist das psychologische Erleben der transzendentalen Phänomenologie zugleich Material ihrer intendierten Reduktionen und deren Hindernis. Subjektivität und Zufälligkeit des Erlebens sträuben sich

¹⁰² Kracauer hat bemerkt, daß Husserls "reines Ich" Kants Idee transzendentaler Subjektivität verpflichtet ist, zugleich aber die Identifikation scheuen muß, weil die durch Reduktion erhaltenen Aussagen die – die transzendentalphilosophische Begründung sprengende – Korrelation von bewußtseinsimmanenten "Schauungen" und diesen transzendenten Weltzuständen sichern sollen. (Vgl. a.a.O., S.45f).

¹⁰³ a.a.O., S.46.

¹⁰⁴ Eine nützliche schematische Darstellung von Husserls Unterteilung der Wissenschaften nach formalen und materialen Ontologien findet sich bei Stegmüller, a.a.O., S.75.

¹⁰⁵ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.39.

abschließender Verallgemeinerung, gerade sie aber sind in Kracauers Husserl-Interpretation als alleinige Medien evidenter und axiomatischer Schauungen vorausgesetzt. Unter der Bedingung der "eingeklammerten" Welt stellt sich Husserl das Ich als allein unbezweifelbares Faktum dar.¹⁰⁶ Da durch es nur sich Wahrheit als Resultat evidenter Schauungen ergeben soll, ist die Mannigfaltigkeit empirischer Phänomene erst einmal aus dem Problemhorizont der Phänomenologie ausgeschaltet, auch wenn die Korrelation der Bewußtseinsimmanenz mit den Gegenständen einer transzendenten Welt immer unterstellt bleibt. Dafür aber reproduziert sich das Problem der Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem nun innerhalb der Sphäre intentionalen Erlebens selbst. Von dem selbst zufälligen, beliebigen und subjektiven Inhalt subjektiven Erlebens ausgehend, sollen sich in immer weitergehenden Generalisierungen die rein formalen Kategorien des Bewußtseins überhaupt ergeben. Auf diesen Begründungszusammenhang insbesondere konzentriert sich Kracauers Husserl-Interpretation und -Kritik.

Die spezifischen Inhalte der Erlebnisse sind danach selbst wieder beziehbar auf Erlebnisgattungen. Bestimmte Empfindungen, Wahrnehmungen, Urteile werden als Äußerungen abstrakter Bewußtseinsakte verstanden. Im Abschnitt "Begründung der Soziologie" seiner "Soziologie als Wissenschaft" beschreibt Kracauer an den Gefühlen von Trauer oder Freude die Generalisierung des subjektiven Empfindens auf sie fundierende Akte, die sich nicht weiter reduzieren lassen (Reduktion bestimmter Freude auf das Wesen von Freude überhaupt, davon auf das Wesen emotionaler Akte, bis schließlich auf die abschließende formal-ontologische Kategorie des Erlebnisses überhaupt):

¹⁰⁶ "...setze ich alle Stellungnahmen zu Sein oder Nichtsein der Welt aus, enthalte ich mich jeder auf die Welt bezüglichen Seinsgeltung, so ist mir innerhalb dieser Epoché doch nicht **jede** Seinsgeltung verwehrt. Ich, das die Epoché vollziehende Ich, bin im gegenständlichen Bereich derselben nicht eingeschlossen, vielmehr (...) prinzipiell ausgeschlossen. Ich bin notwendig als ihr Vollzieher. Eben hierin finde ich gerade den gesuchten apodiktischen Boden, der jeden möglichen Zweifel absolut ausschließt. Wieweit ich den Zweifel auch treiben mag, und versuche ich selbst, mir zu denken, daß alles zweifelhaft oder gar in Wahrheit nicht sei, es ist absolut evident, daß Ich doch wäre, als Zweifelder, als Negierender." (Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag 1954, S.79) Freilich ist Husserls "Krisis" sehr viel später als Kracauers "Soziologie als Wissenschaft" geschrieben und veröffentlicht worden. Ich zitiere zur Verdeutlichung aus der Abhandlung, weil die auch in den "Ideen" verhandelte problematische Konstellation von empirischem und reinem Ich (vgl. etwa §53: "Die Animalien und das psychologische Bewußtsein", besonders das Ende des Paragraphen, a.a.O.,S.118) in der Formulierung der "Krisis"-Abhandlung deutlicher hervortritt. Zur ausführlichen Kritik der "Äquivokationen von 'Ich'" vgl.: Theodor W. Adorno: Metakritik der Erkenntnistheorie, a.a.O., S.228ff.

3.3. REZEPTION UND KRITIK DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE

"Diese Wesenheiten bilden also eine **Hierarchie**, sie schichten sich gleichsam zu einem abgestumpften **Kegel** an, dessen Basis die individuelle Wirklichkeit intentionalen Bewußtseins ihrer ganzen Breite nach bedeckt und sich dicht über ihr erhebt, und dessen oberes Ende die Region der völlig entindividualisierten Wesensgattungen bezeichnet."¹⁰⁷

Auf Husserls Unterscheidung von formalen und materialen Regionen bezieht sich Kracauers Trennung der "Gesamt-Phänomenologie", die in seiner "Terminologie die ganze Hierarchie der intentionalen Wesenheiten"¹⁰⁸ umfaßt, vom Bereich der reinen Phänomenologie, die nur die "obersten Generalisierungen intentionaler Wesenheiten"¹⁰⁹ zum Gegenstand hat. Es ist einsichtig, daß sich das angenommene Feld der "Gesamt-Phänomenologie" als unabschließbare Fülle subjektiv unterschiedlicher Erlebnisgehalte darstellt. Die Heterogenität der "Tatbestände des individuellen Bewußtseinsstromes"¹¹⁰ entzieht sich in Kracauers Husserl-Interpretation prinzipiell der Systematisierung, auf die es der Phänomenologie gerade ankommen muß. Damit ist nicht nur der Anspruch der Phänomenologie Husserls, den gesamten Bereich intentionalen Erlebens begrifflich zu ordnen und zu erklären, bestritten, sondern zudem auch das oben dargestellte Verhältnis von "Wesenswissenschaften" und "Tatsachenswissenschaften" in Frage gestellt.

Kracauers Kritik an Husserl ist zwiespältig. Mit Husserl geht er weiterhin davon aus, daß die transzendente Phänomenologie die "Strukturbeschaffenheiten des Geistes"¹¹¹ entwickelt habe. Tatsächlich aber läßt er deren Programm in allen wesentlichen Punkten, die er referiert, scheitern. Denn für Kracauer gibt es weder einen möglichen Übergang von den formal-ontologischen Kategorien, also der Ebene "höchster" Generalisierungen, zu den übrigen Verallgemeinerungsstufen des Husserlschen Systems, noch läßt er dessen beabsichtigte Synthetisierung von empirischem und (transzendental-) reinem Ich unbestritten. Die Bewußtseinsakte und

¹⁰⁷ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.40.

¹⁰⁸ a.a.O., S.50.

¹⁰⁹ ebd.

¹¹⁰ a.a.O., S.50.

¹¹¹ "Aus den wenigen Beispielen erhellt schon zu Genüge, daß das Feld der reinen Phänomenologie keineswegs inhaltsleer ist, sondern eine Vielheit beschreibbarer Bewußtseinsgestaltungen umfaßt, daß es mit anderen Worten die gesuchten Strukturbeschaffenheiten des Geistes tatsächlich in sich begreift. Dem es betretenden reinen Ich erscheinen die obersten Erlebnisgattungen und ihre Gegebenheitsweisen, seine Erkenntnisse sind allgemeinverbindlich und notwendig..." (a.a.O., S.61).

Erlebnisse des individuellen Ichs gelten ihm als durch die Schauungen des reinen Ichs qualitativ nicht affizierbar und also auch nicht generalisierbar:

"Die Beschaffenheiten der obersten Kategorien gelten zwar für alle von ihnen umgriffenen Spezifikationen, die Spezifikationen selbst jedoch, also die nur geringer generalisierten Erlebnisarten- und gattungen, sind immer noch mehr als bloße Vereinzlungen, Zusammensetzungen usw. der allgemeinsten Wesenheiten, man kann sie aus diesen nicht erschöpfend entwickeln, sie liegen in einer anderen Schicht, in einem anderen Raum und werden demgemäß von einem Ich angeschaut, dessen Erkenntnis schon in einem breiteren, volleren Fundament als die Erkenntnisse des ganz entselbsteten reinen Ichs wurzeln."¹¹²

Die Zweifel, die Kracauer an der Durchführbarkeit der phänomenologischen Reduktion in Bezug auf den "Ichpol" formuliert, nimmt er in prinzipiell gleicher Form wieder auf, wenn es im weiteren um die Welt als Korrelat der bewußtseinsimmanenten Strukturen, um die Welt "als Gegenbild der Intentionalien"¹¹³, geht.

Für Kracauer nun wird in diesem Zusammenhang wichtig zeigen zu können, daß zwar Welt als Material phänomenologischer Reduktionen dienen kann, daß aber innerhalb der "Mannigfaltigkeit von Weltgegenständen"¹¹⁴, ebenso wie zuvor schon innerhalb der Hierarchie der Bewußtseinsgehalte von "Gesamt-" und "reinem Ich", im Rückgang von den formalen Kategorien zu spezifischen Anschauungs- oder Erlebnisinhalten nicht die allgemeine Verbindlichkeit und Gewißheit der Schauungen des reinen Ichs zu begründen ist. Damit aber sollen sich der Perspektivismus und der Relativismus, die auszuschalten die transzendente Phänomenologie angetreten war, in dem Maße wieder durchsetzen, wie das erkennende Subjekt der Kontingenz und Individualität der Gegenstände seines inneren Erlebnisstroms wie denen der Welt als dessen äußeres Korrelat unterworfen zu sein scheint. Damit ist das phänomenologische Programm in Kracauers Interpretation scheiternd zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, denn der "prinzipiellen Unbegrenztheit und Unabschließbarkeit des gesamtphänomenologischen Feldes entspricht die Unerschöpflichkeit seiner Gehalte."¹¹⁵ Diese Struktur der Kritik an Husserls Phänomenologie werden

¹¹² a.a.O., S.51.

¹¹³ a.a.O., S.52.

¹¹⁴ ebd.

¹¹⁵ a.a.O., S.53.

3.3. REZEPTION UND KRITIK DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE

wir bei der von Kracauer von Beginn an beabsichtigten Übertragung der Kategorien der transzendentalen Bewußtseinstheorie auf die Soziologie (begriffen als eine der spezifischen "Regionen" der materialen Ontologien) wiederfinden. Vorab ist noch zu klären, worin das eigentümliche Schwanken zwischen Kritik und Affirmation der Husserlschen Erkenntnistheorie bei Kracauer begründet liegt.

Kracauer bettet Referierung und Kritik von Husserls "Ideen" in seine eigene geschichtsphilosophische Konzeption ein. Weniger deren immanenter Begründungszusammenhang als ihre Deutung in Bezug auf den als Zerfallsvorgang von Ich und Welt begriffenen Aufklärungsprozeß ist für Kracauer von Interesse. Die Phänomenologie Husserls wird für ihn damit zum allegorisch zu interpretierenden Indiz des Endes dieses Aufklärungsprozesses, das sich durch und in der Phänomenologie als "letzte() Ferne vom Sinn"¹¹⁶ darstellt. Kracauers Interpretation entwirft ein geschichtsphilosophisch begründetes Bild, in dem das Bewußtsein selbst dem "Abgrund des Sinnes", den Husserl zwischen Bewußtsein und Realität findet, ausgeliefert ist. Unter dieser Perspektive hatte Kants Transzendentalphilosophie zwar auf die Zerrissenheit von Subjekt und Objekt reflektiert, indem sie das "Subjekt zum Träger aller Gestaltungsprinzipien des Mannigfaltigen macht"¹¹⁷, hatte aber noch einen Raum entworfen, in dem die materialen Erkenntnisse der "materialen Weltfülle"¹¹⁸ der Subjektivität "praktischer Vernunft" überantwortet wurden. Husserls Absicht nun, vermittels der Theorie intentionalen Erlebens zugleich Aussagen über die als Korrelat der bewußtseinsimmanenten Strukturen begriffene transzendente Welt machen zu können, gesteht den materialen Wissenschaften und ihren Ergebnissen nicht diesen Restbestand unkontrollierter Subjektivität zu. Kracauer begreift den Versuch von Husserl, von den transzendentalen Bestimmungen des reinen Ichs zur ontologischen Erfassung der Strukturen von Welt zu gelangen und den radikalen Zweifel am Sein der Welt, der nur noch das cogito unbezweifelt läßt, um gerade dadurch dem wesentlichen Sein **gewiß** zu werden, als gescheitertes Programm, die "Sinnverflüchtigung" aufzuheben, indem das reine Ich durch die Reflexion auf die Struktur seiner intentionalen Erlebnisse sich der verlorenen Einheit von Welt versichern will, die es selbst erst stiftet.

Kracauer scheint der Bruch, den er schon in seiner geschichtsphilosophischen Deutung des Detektiv-Romans entworfen hatte, erst hier

¹¹⁶ a.a.O., S.61.

¹¹⁷ a.a.O., S.48.

¹¹⁸ ebd.

abschließend formuliert worden zu sein. Denn die Unterscheidung von Ich und reinem Ich in Husserls Philosophie wird hier zum Indiz dafür, daß der universalgeschichtliche Aufklärungsprozeß nun über die Trennung von Ich und Welt hinaus auch die Einheit des Subjekts selbst zerstört hat. In Husserls Phänomenologie scheint der universalgeschichtliche Aufklärungsprozeß als Entfremdungsprozeß sich selbst darzustellen, ohne allerdings sich in seinen destruktiven Elementen selbst bewußt zu sein. Als Medium geschichtlicher Erkenntnis gedeutet, zeigt für Kracauer die Phänomenologie, "daß die Entselbstung des Ichs gerade den intentionalen Erlebnissen gegenüber eine Ferne und Lösbarkeit von jeglichem Sinn voraussetzt, wie sie dem vernunftgläubigen Zeitalter Kants noch nicht eigen gewesen ist."¹¹⁹ Daß die Phänomenologie die Evidenz ihrer Einsichten nur in einer Epoche noch existierender eindeutiger Sinnsysteme begründen könnte, die freilich unter der Voraussetzung selbstverständlicher transzendenter Deutungssysteme ebenso wie ihrer begründungstheoretischen Ableitungen überflüssig wären, daß ihre Formulierung der Bedürftigkeit der Zeit nach Einheit und totalisierenden Deutungsmustern Geltung verschafft und zugleich an der schlechten Unendlichkeit möglicher Gegenstände scheitert, deutet Kracauer nicht nur als Mangel der Philosophie Husserls, sondern als die Paradoxie der Welt, auf die sie reflektiert.¹²⁰

Kracauers Kritik an Husserl zielt dabei nicht allein darauf, das immanente Scheitern des erkenntnistheoretischen Systems zu belegen, sondern nimmt dieses zum Nachweis seiner Voraussetzung, daß das Erkennen selbst notwendig antinomischen Charakter hat. Daß die von Kracauer behauptete Unausweichlichkeit des Gegensatzes von Ich und Welt im Vorgang des Erkennens nicht eingestanden wird, darin gipfelt seine Kritik an Husserls Phänomenologie. Strukturell ganz ähnlich hatte seine frühe Kritik an Simmel einerseits dessen "unsystematisches", analogisches Denken positiv hervorgehoben, um desto heftiger jedoch seinen Versuch, im Begriff von "Leben" die Zufälligkeit selbst zum philosophischen Prinzip und System zu machen, anzugreifen.¹²¹ Kracauers Schriften kritisieren schon vor der Wende zur Wahrheitssuche im "Profanen"¹²² die Hoffnung auf eine neue, sinnvolle "Totalität" von Welt, die die zerfallene Einheit der Erfahrung von ihr wieder herstellen könnte. Paradoxerweise bleibt die

¹¹⁹ ebd.

¹²⁰ Vgl. dazu etwa: a.a.O., S.53f.

¹²¹ Vgl. Kracauer: Georg Simmel, a.a.O., passim.

¹²² Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.186.

3.3. REZEPTION UND KRITIK DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE

Vorstellung einer Totalität von Wahrheitsbezügen für Kracauers eigenes Verfahren allerdings als "Grenzbegriff" vorausgesetzt; ein Verfahren, das meint, diese Wahrheit nur mehr an den zufälligen Elementen der zerfallenen Welt fragmentarisch aufscheinen zu lassen, um damit zugleich die beschworene Inkommensurabilität der behandelten Phänomene zu retten. Kracauers negative Eschatologie will die Registratur des Zerfalls darstellen. Damit scheint auch ein Vergleich mit Theodor Lessings "Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen", den Erika Lorenz zur Charakterisierung der frühen Schriften von Kracauer herstellt, nur wenig Einsichten in die Besonderheit der kulturkritischen Argumentationsmuster von Kracauer geben zu können. Daß "der Mensch" ohne "Trost" und "Zuflucht" dem "sinnloschaotische(n) Element unbeugsamer Zufallsgewalten"¹²³ ausgeliefert sei, dies mag Kracauer noch annehmen. Allerdings sind die Folgerungen, die Kracauer auch methodologisch aus dieser geschichtsphilosophischen Voraussetzung zieht, nicht mehr mit Lessings Programm kompatibel. Kracauers Verbindung von Rationalitäts- und Kulturkritik erscheint es nicht mehr sinnvoll, die Phänomene "im Sinn ideeler Wertnormen nach Kräften zu gestalten"¹²⁴. Vielmehr sollen "Sinn"- und "Gestaltlosigkeit" einer kontingent gewordenen Welt programmatisch in ihrer theoretischen und schließlich essayistischen Erfassung erhalten bleiben.

¹²³ Theodor Lessing: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. München 1919, S.94.

¹²⁴ ebd.

3.4. Soziologie als "regionale Ontologie"

Kracauers Husserl-Rezeption setzt die Übertragbarkeit des kategorialen Apparates der transzendentalen Phänomenologie auf soziale Gegenstände voraus. Allerdings muß damit Kracauer vom Unterschied zwischen Handeln und Erleben, den auch Schütz im Verlauf seiner Argumentation schließlich verwischen wird, schon durch die Identifikation jedes beliebigen sozialen Phänomens mit einer Form inneren Erlebens vorab abstrahieren.

Husserl selbst hatte den Voraussetzungscharakter phänomenologischer Wesensschau für die "Tatsachenwissenschaften" behauptet. Kracauer knüpft daran an, indem er entsprechend annimmt, daß die "Topographie des soziologischen Raumes"¹²⁵ analog zum Bereich der "Phänomenologie überhaupt"¹²⁶ zu konzipieren ist. Damit reproduzieren sich innerhalb des Gebiets der Soziologie die oben schon skizzierten Probleme der phänomenologischen Erkenntnistheorie. Der Bereich, den Soziologie umfassen und erklären soll, stellt sich in dieser Konzeption als Hierarchie immer abstrakterer Generalisierungen soziologischer "Spezifikationen" dar. Die Trennung von empirischem Subjekt und dessen "Entindividualisierung" zum phänomenologischen Begriff des reinen Ichs wiederholt sich hier ebenso wie auch Kracauers Hinweis gegen Husserl, daß die Vermittlung von den, den Prozeß der Generalisierung abschließenden, formal-ontologischen Kategorien mit der "schlechten Unendlichkeit der soziologischen Mannigfaltigkeit"¹²⁷ nicht zu leisten sei.

Zur Fundierung der Soziologie "als Wissenschaft" mit allgemeinen und notwendigen Gesetzesaussagen kombiniert Kracauer Simmels Trennung von Form und Inhalt sozialer Phänomene mit Husserls Phänomenologie. Kracauer kritisiert an Simmels Soziologie als transzendentaler Kategorienlehre, daß sie nicht garantieren, die Begriffe für alle möglichen Formen gesellschaftlicher Beziehungen abschließend darzustellen (dies hatte Simmel im Vergleich mit Kants Kategorientafel selbst zugestanden), damit aber auch nicht nachweisen könne, daß "die Erscheinungen des Lebens der vergesellschafteten Menschen dem Prinzip der Soziologie gemäß in Notwendigkeit fundiert"¹²⁸ seien. Diesen Nachweis sollen die evidenten Schauungen der reinen Phänomenologie erst erbringen können.

¹²⁵ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.64.

¹²⁶ ebd.

¹²⁷ a.a.O., S.65.

¹²⁸ a.a.O., S.66.

3.4. SOZIOLOGIE ALS "REGIONALE ONTOLOGIE"

Da die Bewußtseinsmäßigkeit sozialer Gegenstände und Verhältnisse von Kracauer immer unterstellt und vorausgesetzt wird, können die Begriffe der Soziologie in seiner Konzeption – und zwar auf allen Abstraktionsstufen der phänomenologischen Reduktion – allein durch den Rekurs auf Husserls Theorie des Bewußtseins begründet werden, wenn sie (und Kracauer wird dies schließlich bestreiten) überhaupt theoriefähig und wissenschaftlich abhandelbar sein sollen.

Kracauer führt den Versuch der Verankerung formal-soziologischer Begriffe in den Strukturen von Bewußtsein an den drei Kategorien "sozial typische Individualität"¹²⁹, "Gruppe überhaupt"¹³⁰ und "soziale Form überhaupt"¹³¹ exemplarisch durch. Kracauers System der Soziologie als "reiner" Wissenschaft ist in drei Bereiche gegliedert: die Region der materialen Soziologie setzt sich aus den besonderen Gegenständen der "konkrete(n) Wirklichkeit des sozialen Daseins"¹³² zusammen. Die Begriffe der "allgemeinen bzw. formalen Soziologie"¹³³ haben dagegen keinen Bezug mehr zu den Phänomenen, sondern sind selbst schon als apriorische Konstruktionen aufgefaßt. Kracauer will sie streng von den Formkategorien Simmels unterschieden wissen, die "ihrerseits wieder zu Inhalten allgemeinerer Formen (genauer: zu Spezifikationen höherer Generalisierungen)"¹³⁴ werden sollen, demnach also das angestrebte apriorische Fundament soziologischer Theoriebildung nicht abzugeben vermögen. Daß Kracauer hier auf den zentralen, immanent widersprüchlichen Punkt der Simmelschen formalen Soziologie reflektiert, aus den Ausführungen zur Problematik der transzendentalen Begründung der Soziologie in Simmels "Soziologie". Schon die Begriffe der formalen Soziologie sollen Objektivität und Allgemeinheit ihrer Ergebnisse sichern, damit zugleich das Gebiet der Soziologie strikt gegen Psychologie und Geschichte abgrenzen. Soziologie ist damit bei Kracauer als "regionale Ontologie" begriffen, deren Kategorien nun in der Sphäre der "auf 'intentionales Bewußtsein überhaupt' hinzielenden phänomenologischen Intuitionen"¹³⁵ ihre abschließende axiomatische Grundlage und Rechtfertigung finden sollen. Daß dieser letzte Begründungsschritt für alle regionalen Ontologien in Kracauers Konzeption zu gelten hat, ergibt sich aus dem an Husserls

¹²⁹ a.a.O., S.69.

¹³⁰ a.a.O., S.70.

¹³¹ a.a.O., S.70f.

¹³² a.a.O., S.78.

¹³³ a.a.O., S.67.

¹³⁴ a.a.O., S.66.

¹³⁵ a.a.O., S.69.

Ausführungen dargestellten Verhältnis von Einzel- und eidetischen Wissenschaften.

Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen reiner Phänomenologie, eidetischer und empirischer Soziologie sollen also für alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen Geltung haben und sind selbst noch einmal als "Wesensbeziehungen"¹³⁶ in Husserls Erkenntnistheorie Resultat phänomenologischer Reduktionen. Damit geht Kracauer davon aus, daß der Gesamtbereich der Soziologie strukturell dem der Phänomenologie analog zu konzipieren ist:

"Das Feld der Soziologie ist also nicht eigentlich von dem der Phänomenologie verschieden, seine Gehalte sind nur oft recht verwickelte Zusammensetzungen und Kombinationen phänomenologisch erschaubarer Gestalt-Einheiten und gehören insofern allerdings einem Bereich für sich an, einem Bereich, dessen Struktur aber mit der des phänomenologischen Kegelraumes übereinstimmen muß."¹³⁷

Das Dilemma, an dem Kracauer schließlich die Soziologie "als Wissenschaft" scheitern läßt, wird damit absehbar: wenn sich ihre Kategorien als rein apriorische Konstrukte nachweisen lassen sollen, droht Soziologie mit der transzendentalen Phänomenologie identisch zu werden, die doch ihr erkenntnistheoretisches Fundament bilden soll. Will sie aber Aussagen über die empirischen Verhältnisse der "sozialen Mannigfaltigkeit" machen, verliert sie in Kracauers Wissenschaftskonzept mit ihren Ergebnissen den axiomatischen Geltungsanspruch, der ihr zuvor als ihr "Prinzip" in Analogie zur Geometrie unterstellt worden ist.

Um Kracauers Begründung der formal-soziologischen Kategorien näher und paradigmatisch zu beleuchten, soll nun seine Konzeption der "sozialen Form überhaupt" verfolgt werden. Hier interessiert also vorerst allein das Verhältnis zwischen reiner Phänomenologie und der Regionalontologie "Soziologie"; eine Beziehung, die Simmel schon in seiner metaphorischen Formel von der Soziologie als Geometrie der historischen Wirklichkeit nahegelegt hatte. Indem sie durch Husserls Phänomenologie fundiert wird, versucht Kracauer, der Metapher programmatischen Status für die Soziologie zu verleihen.

¹³⁶ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S.160f.

¹³⁷ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.68.

3.4. SOZIOLOGIE ALS "REGIONALE ONTOLOGIE"

Was also faßt Kracauer als "soziale Form überhaupt"? Sie selbst ist bei ihm noch einmal nach "Ausdrucksformen"¹³⁸, also symbolischen Darstellungen und symbolisch vermittelten Verhaltensformen, und "Zweckformen" unterschieden; allein um deren Rückführung auf die phänomenologische Bewußtseinstheorie geht es ihm. Unter "Zweckform" schließt Kracauer alle Arten institutionalisierter, verbindlicher Vorschriften für Handlungen zusammen. D.h., sie stellen den objektivierbaren und verobjektivierten Handlungsrahmen dar, der die Verfolgung partikularer Zwecke der Individuen steuert. Diesen Voraussetzungscharakter der "Zweckformen" hält Kracauer fest – "sie bilden den für jedermann vorgeschriebenen Durchgangsweg zu den eigentlich erstrebten Zielen"¹³⁹ –, um ihn allerdings sogleich in sein Gegenteil zu verkehren. Indem er ihm nun eine "dienende Funktion"¹⁴⁰ zuschreibt, verwandelt er den institutionalisierten Handlungsrahmen, der an sich sowohl Bedingung, Einschränkung wie Verhinderung der Realisation bestimmter Zwecke ihrer Form wie ihrem Inhalt nach bedeuten kann, in ein Instrument für beliebig mögliche, auf ein bestimmtes Ziel orientierte Handlungsabläufe.

Kracauer versucht nun zu zeigen, daß sich die Notwendigkeit dieser "Zweckformen" aus der Struktur intentionalen Erlebens ergibt. Dafür bezieht er sich auf Husserls Unterscheidung von Bewußtsein im "Modus aktueller Zuwendung" und Bewußtsein im "Modus der Inaktualität".¹⁴¹ Das "Ökonomiegesetz des Geistes"¹⁴², das Kracauer aus Husserls Unterscheidung gewinnen will, bereitet die kulturkritische Erweiterung des epistemologischen Modells vor. Husserls Unterscheidung der Modi von Bewußtsein sollte darauf verweisen, daß Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, daß also Erleben als Bestimmtes andere **mögliche** Formen von Erleben ausschließt. Husserls Beispiele in §35 der "Ideen" handeln daher auch explizit nicht von möglichen Gegenständen, sondern von Bewußtseinsformen. Die Bewußtseinsakte Wahrnehmen, Erinnern und Phantasieren werden von ihm herangezogen, um an bestimmter Wahrnehmung, bestimmter Erinnerung und am bestimmten Inhalt einer Phantasie zu demonstrieren, daß es neben bestimmten Bewußtseinsinhalten noch alle möglichen Formen "potentiellen" Bewußtseins geben mag, daß die

¹³⁸ a.a.O., S.71.

¹³⁹ ebd.

¹⁴⁰ ebd.

¹⁴¹ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, a.a.O., S.72.

¹⁴² Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.59.

Momente von Erleben aktuellen und inaktuellen Charakter besitzen können. Durch einen Analogieschluß leitet Kracauer nun die vorgeblich notwendigen "Zweckformen", die zuvor noch erst als "Verfestigungen von Handlungen und Handlungsformen"¹⁴³ und damit als Resultat von Handlungen aufgefaßt waren, aus der "axiomatischen Erkenntnis" dieses "Ökonomiegesetzes des Geistes" ab. Der institutionalisierte Handlungsrahmen für die Realisationsformen bestimmter Zwecke stellt sich nun als Orientierungserfordernis für Handeln dar. Als verfestigte, ritualisierte und routinemäßige Handlungsfolgen, "deren Bedeutung ein für allemal festliegt"¹⁴⁴, sollen sie Ordnung schaffen im unterstellten Chaos mannigfaltiger, weil **möglicher** Handlungsabläufe. In dieser Form sind sie also zugleich Resultate und Objektivationen von Handeln und als nun bewußtseinimmanente Orientierungserfordernisse Voraussetzungen für die Möglichkeit von Handeln.

Die Bildung von Typen und Schemata von Handlungsabläufen ist damit im Unterschied zu Webers Idealtypen nicht allein als methodisches Erfordernis soziologischer Abstraktion, sondern als bewußtseinimmanente Bedingung des Handelns selbst aufgefaßt. Es zeigt sich jedoch, daß die Widersprüche, die sich bei der Erklärung sozialen Handelns aus den transzendentalen Strukturen von Bewußtsein und Erleben ergeben – "soziale Form" wird von Kracauer einmal als notwendige Bedingung von Handeln aufgefaßt, dann als dessen Resultat; die "Zweckformen" sollen unabhängig von den bestimmten Absichten und Zwecken diesen als reine Form schon vorausgehen, zugleich wird behauptet, daß sie als "Formen überhaupt" per se "dienendes" Instrument im Sinne der erfolgreichen Realisation der Zwecke sind; die Durchsetzung des jeweiligen Zwecks im **Handeln** wird als Moment des **Erlebens** verhandelt; Handeln, wie auch die jeweiligen angenommenen sozialen Formen, werden durch das gekennzeichnet, was sie nicht sind: sie werden begriffen als praktischer bzw. ideeller **Ausschluß** von **anderen Möglichkeiten** –, gerade dem Versuch geschuldet sind, die Angemessenheit der soziologischen Abstraktionen an ihre Gegenstände durch die Begründung der "Soziologie als Wissenschaft" auf dem erkenntnistheoretischen Fundament von Husserls Theorie des Bewußtseins zu erreichen.

Welche Konsequenzen bei Kracauer selbst die Ableitung von Handeln und gesellschaftlichen Formen aus den allgemeinen Formen des "Geistes"

¹⁴³ a.a.O., S.71.

¹⁴⁴ a.a.O., S.72.

3.4. SOZIOLOGIE ALS "REGIONALE ONTOLOGIE"

hervorbringt, zeigen seine Beispiele: ein kurzes "Gedankenexperiment"¹⁴⁵ hätte ihn einsehen lassen sollen, daß die Prozeßordnung als "Zweckform" durchaus nicht und nicht selbstverständlich im Sinne aller Formen der Verfolgung individueller Zwecke ist, daß offenbar ihre Geltung weder ein Produkt des "Erlebnisstromes" im "Modus der Aktualität", noch der "Inaktualität" ist, daß sie als Teil des Rechtssystems durchaus von "Bedeutung" ist, ganz gleich, ob sich Bewußtsein intentional auf sie "richtet" oder nicht. Kracauer hat dieses „Gedankenexperiment“ nicht unternommen; vielmehr kommt er vorläufig zum Schluß, daß die "Auflösung kategorialer Gestaltungen der Region 'Soziologie' in Befunde der reinen Phänomenologie ergibt", daß "die Erkenntnisse der Soziologie sich tatsächlich auf einem axiomatischen Unterbau erheben."¹⁴⁶

Es zeigt sich, daß die widersprüchliche Ableitung sozialer Formen und sozialen Handelns in Kracauers Programm selbst begründet liegt: Soziologie soll die axiomatische Geltung ihrer Aussagen beanspruchen können, die die phänomenologische Erkenntnistheorie Husserls für sich reklamiert, zugleich sträubt sich dagegen die Eigenart ihrer Gegenstände, die weder bloß geistiger Qualität sind, noch in Analogie zur Geometrie als reine Formen historischer Wirklichkeit aufgefaßt werden können. Husserl warnt insbesondere innerhalb der von Kracauer zur Fundierung der Soziologie verwandten Unterscheidung zwischen aktueller und inaktueller Wahrnehmung davor, auf die im Wahrnehmungsakt gegebenen empirischen Gegenstände zu rekurrieren, geht es seiner Analyse doch um die Beschreibung der Einheit des Erlebens, die als konstitutive Bedingung und Ursprung transzendenten Seins fungiert. Kracauers Unternehmen, soziales Geschehen und Sein aus der Immanenz des Bewußtseins herzuleiten, scheitert schon daran, daß er immer wieder gezwungen ist, auf die empirisch aufgenommenen Bedingungen und Voraussetzungen sozialen Handelns Bezug zu nehmen, die die methodische Konstruktion phänomenologischer Soziologie gerade ausschließen muß. Zugleich gesteht er damit implizit ein, daß die Gegenstände der "sozialen Mannigfaltigkeit" nicht ihre Eigenart und Identität als "intentionale(s) Sein und Geschehen"¹⁴⁷ haben, also eben nicht ihren Ort im subjektiven Erleben haben, durch das sie erst konstituiert werden sollen. Damit deutet sich an, daß Kracauer die

¹⁴⁵ Damit kennzeichnet Kracauer das eigene Vorgehen bei der "evidenten Schauung" der "Wesenheiten" von Bewußtsein oder sozialer Wirklichkeit (vgl. a.a.O., S.55 und passim).

¹⁴⁶ a.a.O., S.72.

¹⁴⁷ a.a.O., S.76.

Fundierung der Soziologie in Husserls Phänomenologie an der Vermittlung von formalontologischer Region und materialer Sphäre scheitern läßt. Und damit scheitert schließlich auch der gesamte begründungstheoretische Versuch, Soziologie durch den Rekurs auf die phänomenologische Theorie des Bewußtseins als methodologisch definierte Wissenschaft von Notwendigkeitsbeziehungen zu fundieren.

3.5. Der Einbruch des Gegenstandes in die Methode

Die "Problematik der Soziologie" stellt sich für Kracauer – das macht er gleich zu Beginn des abschließenden Kapitels seiner "Soziologie als Wissenschaft" deutlich – als paradigmatischer Fall einer verallgemeinerbaren Problematik des Erkennens dar. Indem seit der "Sinnverflüchtigung" und dem "Höllenzug der Menschen in die historische Zeit"¹⁴⁸ für Kracauer Geschichte als Medium der Hervorbringung von Kontingenz erscheint, werden die Gegensätze von Werten und Erkennen, individueller Besonderheit und leerer Abstraktion, angestrebter Objektivität und subjektiver Beliebigkeit zu generellen Dichotomien der geschichtsphilosophischen Erkenntniskritik von Kracauer. In der Soziologie finden sie ihren prominentesten Ausdruck, zugleich aber sind prinzipiell alle Geistes- und Gesellschaftswissenschaften dadurch als notwendig antinomische Konstruktionen gekennzeichnet, daß sie wie die Soziologie paradox zwischen der unendlichen Fülle möglicher Gegenstände und leeren Abstraktionen schwanken. Das Einzelne ist zugleich die unüberwindbare Grenze und das Medium der Widerlegung der Erkenntnis:

"Die individuelle Gestalt selber läßt sich objektiv nicht erfassen, löst sich vielmehr bei jedem Versuch, sie in Notwendigkeit zu verankern, in eine unendliche Fülle von Generalisierungen und Abstraktionen auf."¹⁴⁹

Daß dies selbst eine methodologische Abstraktion darstellt, die eine privilegierte und objektivierbare Einsicht in den Zusammenhang und den Charakter der Dinge reklamiert, die doch zugleich als historisch verlorene Bedingung konsistenter Erkenntnis vorausgesetzt war, sei nur am Rande bemerkt. Als Resultat dieser erkenntnistheoretischen Antinomie allerdings erscheinen Ordnung und Einheit einer als chaotisch erfahrenen Welt nur mehr

¹⁴⁸ a.a.O., S.79.

¹⁴⁹ a.a.O., S.81.

3.5. DER EINBRUCH DES GEGENSTANDES IN DIE METHODE

als selbst wieder kontingentes Ergebnis subjektiven Meinens, das den tragischen Charakter der erkenntnistheoretischen Antinomie belegt, in der ein letzter Rest von Notwendigkeitsbeziehungen in negativer Form erscheint:

"Erlebnis und Begrenzung des Individuellen wird derart den einzelnen Subjekten überlassen, seine objektive Verfestigung hat aufgehört."¹⁵⁰

Mit dieser subjektiven Beliebigkeit sind damit alle Erkenntnisse behaftet, die über "die unmittelbar erfahrene() soziale() Lebenswirklichkeit", mithin den Bereich der "materialen" Soziologie, erstellt werden können. Nicht die erkenntnistheoretische Fundierungsabsicht der soziologischen Erkenntnisse begründet die "tragische Problematik"¹⁵¹ der Soziologie, die in Kracauers Zusammenhang nichts anderes als der spezifische Ausdruck der allgemeinen diagnostizierten "Tragödie der Kultur" ist. Die geschichtsphilosophische Deutung läßt die spezifischen begründungstheoretischen Probleme der phänomenologischen Erkenntnistheorie zum Paradigma einer notwendig paradoxen Situation des Erkennens selbst werden, das sich nur noch als falsches "System im Zerfall"¹⁵² zu behaupten weiß.

Die "Tragik" der Soziologie "als Wissenschaft" stellt sich in Kracauers Argumentation durch die Umkehrung seines Fundierungsversuchs notwendig ein. Nach wie vor wird von ihm der Abstraktionsprozeß von der "sozialen Mannigfaltigkeit" über die formalsoziologischen Kategorien bis zur reinen Phänomenologie für unproblematisch gehalten. Umgekehrt soll sich aber die Eigenart der gesellschaftlichen Phänomene gegen die phänomenologischen Kategorien und formalen Abstraktionen geltend machen, wenn versucht wird, die besondere Beschaffenheit der empirisch gegebenen Gegenstände von ihnen aus zu erfassen. Erstaunlich bleibt, daß

¹⁵⁰ a.a.O., S.80.

¹⁵¹ a.a.O., S.99.

¹⁵² Ich entleihe diesen Ausdruck Adornos Husserl-Kritik (Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, a.a.O., S.215). Im Unterschied zu Kracauer begreift Adorno Husserls Phänomenologie allerdings als immanent fragmentarisch. Bei ihm ist nicht unmittelbar mit der Kritik der phänomenologischen Philosophie jeder Versuch theoretischer Erfassung von "Welt" generalisierend betroffen: "Mit Phänomenologie schlägt das bürgerliche Denken zu seinem Ende in disoziierte, fragmentarisch nebeneinandergesetzte Bestimmungen um und resigniert zur bloßen Reproduktion dessen, was ist. Husserls Ideenlehre ist das System im Zerfall, so wie die ersten Systeme klobig aus den Trümmern des ordo von einst zusammengeschichtet waren" (a.a.O., S.214f). Wie Kracauer sieht Adorno, daß Husserls Unterscheidung von reinem und empirischem Ich dazu führt, alles materiale Erkennen auf die isolierte Subjektivität des Erkennenden zu verpflichten (zum Solipsismus-Vorwurf vgl. a.a.O., S.230), interpretiert dies jedoch an dieser Stelle nicht unmittelbar als geschichtsphilosophischen Ausdruck einer Paradoxie des Erkennens schlechthin seit dem Verlust mythischer und transzendenter symbolischer Sinnzusammenhänge.

Kracauer nun meint, die Kategorien der formalen Soziologie selbst als Resultat von Abstraktionsleistungen begreifen zu können, die das empirische Material als ihre Voraussetzung haben, nachdem er bislang den Gegenstand der Soziologie wie ihren wissenschaftlichen Umgang mit ihm gerade ohne Rekurs auf Erfahrenes methodisch legitimieren wollte:

"Statt von der Mannigfaltigkeit empirisch gegebener Erscheinungen anzusteigen zu den kategorialen Wesenheiten der Region 'Soziologie', gilt es jetzt, sich aus dem Felde der allgemeinen oder formalen Soziologie zurückzufinden in die Sphäre der individuellen Wirklichkeit, insoweit sie den Gegenstandsbereich der materialen Soziologie bildet."¹⁵³

Allerdings hatte Kracauer zuvor die Begriffe der formalen Soziologie durchaus nicht deduktiv aus den empirischen Gegebenheiten abgeleitet. Vielmehr wurden sie von ihm als apriorische Kategorien eingeführt und dargestellt, als Kategorien also, die sich nicht auf die empirische "Mannigfaltigkeit" als Voraussetzung beziehen, sondern als Richtlinien der (soziologischen) Erfahrung der Erscheinungen selbst fungieren. In diesem Sinne verdankte sich das "Prinzip" der Soziologie nicht der Erfahrung empirischer sozialer Phänomene, sondern war selbst als transzendental begründetes methodisches Erfordernis der Konstitution der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin verstanden worden. Daraus wurde dann weiter auch die Abgrenzung des Bereiches der Soziologie vor allem gegen Psychologie und Geschichte methodisch legitimiert. Bei Simmel führte dies zu den Schwierigkeiten, Soziologie nicht per se eingestandenermaßen als lediglich anders- und neuartiges Erkenntnisinstrument ohne eigenen Gegenstandsbereich nur mehr begreifen zu müssen; bei Kracauer war implizit immer unterstellt geblieben, daß die Formen von Vergesellschaftung "überhaupt" als methodische Konstrukte zwar Soziologie als einzelwissenschaftliche Disziplin eingrenzen, der Inhaltslosigkeit der ihr möglichen Abstraktionen wegen aber auf keine Wirklichkeit mehr beziehbar sind. Freilich folgert daraus für Kracauer nicht, daß die formalsoziologischen Begriffe an der Beschreibung und Erklärung der Eigenart des Sozialen gescheitert wären, sondern daß diese soziale Wirklichkeit selbst theoretisch prinzipiell ihres unterstellten kontingenten und chaotischen Charakters wegen nicht zu erfassen sei, zumal Kracauer die strukturell gleiche Paradoxie des Erkennens auf der Subjekt-Seite entdeckt, indem er die "empirisch gegebene individuelle

¹⁵³ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.81f.

3.5. DER EINBRUCH DES GEGENSTANDES IN DIE METHODE

Mannigfaltigkeit" zum Gegenstand subjektiven Erlebens macht, das prinzipiell nicht verallgemeinerbar sei.

An einer Voraussetzung der zuvor unternommenen phänomenologischen Begründung der Soziologie rüttelt Kracauer allerdings nicht: daß die soziale Wirklichkeit als Form des Erlebens der Subjekte, als "intentionales Sein", aufzufassen und zu verhandeln ist. Nun allerdings verwendet er die Identifikation gesellschaftlicher Wirklichkeit mit Formen des "Geistes" als Argument gegen den Wissenschaftscharakter der Soziologie, nachdem er zuvor gerade darin, daß deren Gegenstände als intentionales Sein begriffen werden sollten, die alleinige Möglichkeit der Fundierung ihrer Begriffe in der phänomenologischen Theorie des Bewußtseins gesehen hatte:

"Wenn die Soziologie dagegen sich aus der äußersten formalen Zone entfernt, um die Richtung auf die ihr zugeordnete materiale Mannigfaltigkeit zu nehmen, so befindet sie sich bald angesichts eines sinnhaften Geschehens, das durch und durch qualitativ bestimmt ist. Der von ihr vertretene Wissenschaftstypus hat es, zum Unterschied von allen Quantitätswissenschaften, mit der Erfassung des intentionalen Seins zu tun, das sich nur dem vollgehaltigen Subjekt offenbart."¹⁵⁴

Damit führt Kracauer eine prinzipielle Scheidung von Wissenschaftstypen wieder ein, die Husserls Erkenntnistheorie, auf die Kracauer seine eigene Argumentation aufbaut, gerade überflüssig werden lassen wollte. Der Hinweis auf die "Quantitätswissenschaften" bezieht sich, ohne daß Kracauer explizit dies formulieren würde, auf die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften. Eine Trennung, die Kracauer im Gegensatz zu Husserls Phänomenologie aufrechterhält, denn die Zergliederung der Struktur intentionalen Erlebens sollte dort sowohl das erkenntnistheoretische Fundament für die Geisteswissenschaften wie die Naturwissenschaften bilden können. Auf der Grundlage der transzendentalen Phänomenologie kann es auch keinen Gegensatz zwischen intentionalem Sein und intentionalem Erleben/Bewußtsein geben, vielmehr ist intentionales Sein dort Konstitutionsleistung des Erlebens.

Kracauer kehrt nun im letzten Abschnitt seiner "Soziologie als Wissenschaft" das zuvor unternommene Begründungsverfahren um. Die phänomenologische Reduktion, an der Objekt- wie an der Subjekt-Seite zuvor zur erkenntnistheoretischen Legitimation der Soziologie durchgeführt, erbringt nun umgekehrt das Ergebnis, daß mit der Menge besondersartiger

¹⁵⁴ a.a.O., S.83.

sozialer Gegenstände das reine Ich als empirisches Ich vorgestellt wird, womit zugleich die der Sphäre der materialen Soziologie zugänglichen Ergebnisse aufhören, objektiven und allgemeinen Charakter zu besitzen.

Der geschichtliche Charakter der sozialen Gegenstände, den Kracauer nun im Gegensatz zum zuvor eingeführten "Prinzip" der Soziologie annimmt, stellt sich nun als ein weiterer Nachweis für den "Bankrott" der Soziologie als strenger Wissenschaft dar. Nicht aber nur in dem Sinne, daß die Historizität gesellschaftlicher Phänomene mit ihrer formalsoziologischen Behandlung als Momente einer "Geometrie" historischer Wirklichkeit konfligiert, sondern weil Geschichte in Kracauers Wissenschafts- und Wirklichkeitskonzept die Einheit wissenschaftlicher Erkenntnis in einem Relativismus perspektivischer Intentionen sprengt. Eine schon hier ange deutete Konzeption, die Kracauer in Anknüpfung an frühe Überlegungen in "Geschichte – Vor den letzten Dingen" ausführlich dargestellt hat.

Mit der phänomenologischen Grundlegung der soziologischen Abstraktionen wird unter den dargestellten Voraussetzungen auch die Bestimmung des "Gebietes" der Soziologie und ihre Abgrenzung gegenüber anderen Disziplinen methodisch und theoretisch unmöglich. Hatte Kracauer den Anspruch der formalen Soziologie auf quasi-naturgesetzlichen Rang ihrer Aussagen schon während der Herleitung ihres begrifflichen Apparates und der Begründung ihres Wissenschaftscharakters explizit als Widerspruch zur Eigenschaft sozialer Wirklichkeit aufgefaßt, aber zugleich von ihm abstrahiert, so dient nun die Ahistorizität und Allgemeinheit der formalsoziologischen Kategorien als Grundlage ihrer Kritik. Die "unmittelbar gegebene Lebenswirklichkeit"¹⁵⁵, die doch der theoretisch aufzuhebende Ausgangspunkt der begründungstheoretischen Versuche auch von Kracauer war, erscheint nun als Basis des notwendigen Scheiterns der Erklärungsversuche – unabhängig von deren Begründungszusammenhängen. Die Ansprüche an die Erklärung "historisch fixierte(r) Individualität"¹⁵⁶ sozialer Gegenstände werden damit uneinlösbar. Und sie können auch von einer nicht mehr in transzendenten Sinnmodellen verankerten Hermeneutik nicht eingelöst werden, die das subjektive Erleben dieser sozialen "Individualität" weniger erkennen als verkennen müßte, weil diese selbst auch nach der Kritik an Husserls Erkenntnistheorie nichts anderes wäre als das intentionale Erleben des (empirischen) Subjekts. Wenn die soziale "Mannigfaltigkeit

¹⁵⁵ a.a.O., S.88.

¹⁵⁶ ebd.

3.5. DER EINBRUCH DES GEGENSTANDES IN DIE METHODE

nur subjektiv begriffen werden kann"¹⁵⁷, gleichzeitig aber der transzendente Rahmen von Subjektivität als verloren gelten muß, dann ist der Zugang zu "objektiv gültige(n) Begriffe(n)"¹⁵⁸ verloren, weil sich in ihnen selbst wieder Wirkliches nur als Form subjektiven Erlebens darstellen und der Gegensatz von Begriff und Erleben reproduzieren müßte, den nur ein einheitliches Sinnmodell zu schließen vermöchte.

"Sie (die "Erlebniswirklichkeit" – R.B.) ganz zu umranden und durch einen festen Horizont einzudämmen, vermag allein der 'Sinn', der dementsprechend auch die Individuen voll umgreift. Bei gehöriger Umwandlung der Begriffsdeutungen darf man wohl sagen, daß der Sinn die individuelle Wirklichkeit zu einem 'objektiven' Erlebnis mache und ihr 'Notwendigkeit' schenke. Seine Abstoßung erst zeitigt die Widersprüche des Denkens."¹⁵⁹

Die Äquivokationen von "Sinn", das Schwanken zwischen hermeneutischen, soziologischen Sinnbegriffen und theologischem Sinnbegriff sind integraler Bestandteil der Kritik der "Soziologie als Wissenschaft". Von ihnen wird die Generalisierung der begründungstheoretischen Probleme formaler und phänomenologischer Soziologie als Indizien einer grundsätzlichen "Tragik" rationaler Denkformen getragen. Methodologie und Erkenntnistheorie werden damit zu Zeichen einer (vergessenen) Paradoxie des Erkennens, die offen gehalten, nicht gelöst werden soll. Kracauers Kritik der Erkenntnistheorie und der Methodologie bleibt allerdings selbst erkenntnistheoretisch begründet. Die Kritik methodischen Bewußtseins und das Programm der Errettung der konkreten Qualitäten und Bestimmtheiten der einzelnen Phänomene vor der "Herrschaft" der "ratio" wird vom abstrakten Ideal einer (verlorenen) Totalität von Wahrheit getragen, das sich dadurch auszeichnet, daß es nicht erreicht werden darf, gleichzeitig aber als negative Folie jeden Urteils erinnert werden soll.

¹⁵⁷ ebd.

¹⁵⁸ ebd.

¹⁵⁹ ebd.

4. Elemente der Kulturkritik

4.1. Der Begriff als die "Tragödie der Kultur"

Weit mehr als nur den problematischen Wissenschaftsstatus der Soziologie drückt die "tragische Problematik"¹ der Soziologie in Kracauers Perspektive sinnfällig die allgemeine tragische Situation von Kultur und Bewußtsein aus. Das Scheitern der Soziologie "als Wissenschaft", die als "formale" Wissenschaft abstrakt ihre Gegenstände verfehlt und als "materiale" Wissenschaft an der Individualität ihrer Gegenstände verzweifeln muß, stellt sich für Kracauer nur als der prominenteste, wissenschaftsimmanente Ausdruck einer Rationalität dar, die sich von Natur, Geschichte und Wahrheit gleichermaßen getrennt hat.

Die Krise der Soziologie, die Kracauer schon lange vor Alfred Schütz' Begründungsversuch einer phänomenologischen Soziologie gerade aufgrund seiner soziologischen Umdeutung von Husserls Phänomenologie geschichtsphilosophisch nachweisen wollte, ist in Kracauers Interpretation nur eine Form einer allgemeinen Krise der Kultur. Das "tragische Bewußtsein", das Lenk in der deutschen Soziologie zwischen 1918 und 1933 analysiert hat und Frisby erst vor kurzem erneut untersuchte², wird für Kracauers rationalitätskritische Intentionen über die Erkenntniskritik der Soziologie hinaus zur argumentativen Leitfigur der Kulturkritik. In ihr verbinden sich – allerdings auf einer im Unterschied zu Simmel, Max Weber und auch zu Troeltschs intuitionistisch hergestellter "Kultursynthese" und Schelers Wesenschau radikaler eschatologischer Basis³ – Motive der zeittypischen Historismus- und Relativismuskritik mit einem

¹ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.99.

² Kurt Lenk: Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 16.Jg. 1964, S.257 - 287. Vgl. auch: David Frisby: The Alienated Mind. London 1983.

³ Kracauer hat die Versuche von Scheler und Troeltsch, die relativistischen Konsequenzen des Historismus in einer Sphäre absoluter Werte aufzuheben, gerade auf der Grundlage geteilter theologischer Voraussetzung kritisiert. Vgl. dazu Kracauer: Katholizismus und Relativismus, a.a.O. und ders.: Die Wissenschaftskrisis, a.a.O. Alle Versuche der Begründung einer neuen "Kultursynthese" sind für Kracauer, obwohl er die Lösung der "Krise der Kultur" selbst von der Gültigkeit transzendenter Werte allein abhängig macht, von Zeitlichkeit getroffen und damit mit dem Mangel relativer Werte behaftet. Nur im Bewußtsein der pradoxen und tragischen Situation von "Ich und Welt" wird für ihn zugleich die Negativität der Kultur darstellbar und Transzendenz gerettet. Früh ist damit in Kracauers Schriften die Suche nach Sinn in Form einer negativen Metaphysik angelegt, die seine Kulturkritik auch nach 1926 noch strukturiert.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

rationalitätskritischem Entfremdungsmodell und einem metaphysisch "überspannte(n) Wahrheitsbegriff"⁴, der allerdings bei Kracauer schließlich existenzphilosophisch begründet wird.

Die Erweiterung von Simmels lebensphilosophischem Begriff der "Tragödie der Kultur" durch Kierkegaards paradoxen Existenzbegriff trennt Kracauer schließlich gleichermaßen von den wissenssoziologischen Hoffnungen auf eine neue "Kultursynthese" und von Simmels spätem Versuch, im Begriff des "Lebens" die kulturelle Tragik zu versöhnen. Simmels Schema der kulturellen Entwicklung als tragischer Entfremdungsprozeß zwischen "objektiver" und "subjektiver Kultur" wird durch Kracauers Umdeutung in seinen tragischen Momenten noch verschärft. Die Krise der Kultur wird für Kracauer zum phänomenalen Ausdruck einer Krise der Vernunft. Indem Kracauer Geschichte als Selbstentfremdungsprozeß einer abstrakt gewordenen Vernunft deutet, schafft Rationalität selbst erst den unlösbaren Gegensatz zwischen einer durch Vernunft erst zufällig gewordenen Welt und ihrer Reflexion, wird Erkenntnis – wie später bei Mannheim – nicht nur generell ideologisch, sondern tendenziell unmöglich.

Kracauer hat die zentralen Motive, die seine Kulturkritik vor allem bis 1926 beherrschen, in einer umfangreichen, bislang nicht veröffentlichten Arbeit aus dem Jahr 1917 zum ersten Mal ausgeführt. In "Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat"⁵, einer Abhandlung, die vor allem Simmels "Philosophie des Geldes" verpflichtet ist, führt Kracauer zum ersten Mal ausführlich die Parallelisierung von Rationalitäts- und Kapitalismuskritik aus, die auch für seine späteren kulturkritischen Arbeiten mit materialistischem Anspruch bestimmend bleibt. Wie in Simmels "Philosophie des Geldes" stehen auch in Kracauers "Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat" die psychologischen und kulturellen Erscheinungsformen einer universellen Entfremdung im Mittelpunkt der Kritik. Aus dem "Aufblühen der Wissenschaft, ihrer Ver selbständigung zur Idee"⁶, leitet Kracauer in seiner Arbeit die Erscheinungsformen einer für ihn pathologisch gewordenen Kultur ab. Wissenschaftliche Rationalität läßt zugleich mit dem "Mangel an (einer – R.B.) dicht geschlossene(n) Kultur"⁷ das in sich zerrissene Subjekt, "die

⁴ Kurt Lenk, a.a.O., S.259.

⁵ Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, a.a.O., S.73.

⁶ a.a.O., S.26.

⁷ a.a.O., S.36.

zerstückelte, ungefesselte, der Zügel verlustig gegangenen Seele"⁸, entstehen. Die Identifizierung von Rationalität und Ökonomie, die für Kracauers Entfremdungsbegriff und -kritik folgenreich wird, ermöglicht erst die Annahme einer die Kultur generell beherrschenden Verwandlung von Mitteln zu Zwecken.

Simmels – wie Brinkmann schreibt – "Phänomenologie der Entfremdung"⁹ kehrt die antiidealistischen Intentionen der Marxschen Kapitalismuskritik um und faßt die Ökonomie als Erscheinungsweise ideeler und schließlich metaphysischer Fundamente der Kultur. Von der "Oberfläche des wirtschaftlichen Geschehens eine Richtlinie in die letzten Werte und Bedeutsamkeiten alles Menschlichen zu ziehen"¹⁰ – damit faßt Simmel seine Absichten in der "Philosophie des Geldes" zusammen und kennzeichnet sie wenig später als idealistische Revision marxistischer Gesellschaftskritik:

"In methodischer Hinsicht kann man diese Grundabsicht so ausdrücken: dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden."¹¹

Schon in der "Philosophie des Geldes", in der er noch nicht sein kulturgeschichtliches Konfliktmodell auf den Gegensatz von Leben und Form zurückführt¹², versucht Simmel, diese "metaphysischen Voraussetzungen" vor allem in einem sich historisch zuspitzendem Gegensatz von "objektiver" und "subjektiver Kultur" zu lokalisieren. Ihm liegt ein Begriff von Objektivierung zugrunde, durch den die Vergegenständlichungsformen von Subjektivität als Entfremdung stiftende Formen aufgefaßt werden. Dieses metaphysisch begründete Schema kultureller Selbstentfremdung des Geistes wird von Simmel in der "Philosophie des Geldes" durch eine Deutung des "metaphysischen Wesens des Geldes"¹³ als "absolute(m) Mittel", das durch sich selbst zum reinen Zweck wird, vorbereitet. Das Geld drückt

⁸ a.a.O., S.37.

⁹ Heinrich Brinkmann: Methode und Geschichte. Gießen 1974. S.91ff.

¹⁰ Georg Simmel: Philosophie des Geldes. München und Leipzig 1920, S.VII.

¹¹ a.a.O., S.VIII.

¹² Vgl. dazu insbesondere Simmels Vortrag aus dem Jahr 1918: Der Konflikt der modernen Kultur. Wieder in: Ders.: Das individuelle Gesetz. Frankfurt 1968, S.148 - 173.

¹³ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.219.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

hier für Simmel unmittelbar das Prinzip kultureller Entwicklung aus. Als Mittel des subjektiven Geistes entfaltet es – wie generell "jedes sonstige Kulturprodukt"¹⁴ – eine selbst teleologisch wirkende Eigendynamik: "Nachdem der Zweck den Gedanken des Mittels geschaffen hat, schafft das Mittel den Gedanken des Zwecks."¹⁵ Als "gegenständlich gewordener Geist"¹⁶ sind die kulturellen Objekte Medien der Verwirklichung des subjektiven Geistes, der aber zugleich der von ihm selbst geschaffenen Gewalt der objektiven Kultur unterworfen wird. Die "objektiven Kulturmöglichkeiten" und die "subjektiven Kulturwirklichkeiten" treten daher für Simmel zugleich zunehmend und notwendig im Prozeß der "Steigerung des Kulturturniveaus"¹⁷ auseinander. Die entwickelte "Geldwirtschaft" und – wie Simmel analogisch schließt – der "Intellekt", der wie das Geld zugleich reines Mittel und Selbstzweck sei, werden als die bestimmenden Momente des modernen "Stils des Lebens" aufgefaßt, mit dem endgültig objektive und subjektive Kultur antagonistisch werden.

An dieser Analogisierung von "Intellektualismus" und "Geldverkehr" vor allem setzt Kracauers frühe Kulturkritik an. Simmels Kulturkritik wird dabei von ihm stärker als bei Simmel selbst rationalitätskritisch begründet. Die "zur Idee gewordene Wissenschaft"¹⁸ entfaltet in Kracauers Perspektive eine Gewalt, der alle Bereiche der Kultur, der Ökonomie und der sozialen Beziehungen unterworfen sind, die Qualitäten zerstört und an ihre Stelle kalkulable Quantitäten setzt. Darin und in ihrer Zwecklosigkeit – so Kracauers Analogie von Rationalität und Ökonomie – entsprechen sich "Kapitalismus" und Wissenschaft wechselseitig:

"Es stimmt aber der Kapitalismus mit der Wissenschaft zunächst darin überein, dass er wie diese die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen in erster Linie beansprucht. Logisches Denken, Gabe des Vergleichens und Abschätzens der verschiedensten Dinge inbezug auf ihren Geldwert und ihre Ausnutzbarkeit, rechnender Verstand (...). Ebenso wie der Wissenschaft ist dem Kapitalismus eine tiefe Gleichgültigkeit gegen das "Was" der Dinge eigen(...). Auch den kapitalistischen Menschen lässt das Wesen des Seienden unberührt."¹⁹

¹⁴ a.a.O., S.506.

¹⁵ a.a.O., S.207.

¹⁶ a.a.O., S.506.

¹⁷ alle Zitate a.a.O., S.511.

¹⁸ Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, a.a.O., S.123ff.

¹⁹ a.a.O., S.41, vgl. auch S.68.

Bis in die Formulierungen hinein folgt Kracauer mit dieser Analogisierung von kapitalistischer Ökonomie und Rationalität Simmels Schlüssen im "synthetischen" Teil der "Philosophie des Geldes" von der "Tausch"- und "Geldwirtschaft" auf deren "Wirkungen auf die innere Welt: auf das Lebensgefühl der Individuen, auf die Verkettung der Schicksale, auf die allgemeine Kultur."²⁰ Die Verbindung von Ökonomie- und Rationalitätskritik führt bei Simmel wie bei Kracauer zu einem kulturphilosophischem Entfremdungsbegriff. Intellektualisierung, soziale Differenzierung und Arbeitsteilung, eine zunehmende Individualisierung und Verinnerlichung bei gleichzeitiger "Vermassung" als komplementäres Phänomen – darin sehen Simmel und Kracauer die Signaturen einer schicksalhaft entfremdeten Kultur. Ursachen und phänomenale Verlaufsformen der entfremdeten Kultur fallen in ihrer Kulturkritik zusammen. Dem kulturellen Gegensatz von "Seele" und "Form" entspricht im individuellen Bewußtsein die Verdrängung des "Erlebnisses" durch die "Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit" des "abstrakten, sachlichen Wesens"²¹ der "Intellektualität". Vor der Folie eines ethisch begründeten Gemeinschaftsideals werden schließlich begriffliche Abstraktionsleistung und ein vorgeblich selbst abstrakt gewordener gesellschaftlicher Zusammenhang identifiziert. Neben Rationalität und Ökonomie tritt das Recht als eine dritte abstrakte Form, die die "konkrete() Ganzheit der Lebensbewegungen"²² auflöst. Kracauer setzt Simmels Analogisierung von Ökonomie und Rationalität voraus, ohne sie näher zu begründen. Die innere Logik dieses Verfahrens, das Konsequenzen auch noch für Kracauers spätere, mit marxistischen Kategorien operierende, Gesellschaftskritik hat, läßt sich im Rückgriff auf Simmel näher rekonstruieren.

Im ersten Teil der "Philosophie des Geldes" versucht Simmel, die entfremdungstheoretische Analogisierung logischer, ökonomischer und rechtlicher Formen im Tausch und im Geld als verselbständigten Ausdruck des Tauschs, als "Sonderverwirklichung dessen, was den Gegenständen als wirtschaftlichen gemeinsam ist"²³, zu fundieren. Wie Lieber gezeigt hat, ist der Tausch für Simmel zugleich Medium von Vergesellschaftung wie von Entfremdung. Der Tausch ist für ihn dadurch gekennzeichnet, "daß in ihm Subjekte durch Objekte in Beziehung treten", daß

²⁰ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.VIII.

²¹ a.a.O., S.494.

²² a.a.O., S.495.

²³ a.a.O., S.87.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

der Tausch "Objektivierung des Subjektiven"²⁴ ist. Simmels Darstellung des Tausches, die von jeder historischen, bestimmten Form des Tauschvorgangs schon abstrahiert hat und daher auch den Austausch selbst zur wertproduzierenden und schließlich auch wertsteigernden Sphäre werden läßt²⁵, ist kulturphilosophisch und nicht ökonomisch begründet.

Simmel hält den Widerspruch sozialer Beziehungen in der "Geldwirtschaft", daß sie durch das Geld als dem "zur Substanz gewordene(n) bloße(n) Verhältnis der Dinge zueinander" vermittelt sind, daß es aber "schließlich doch nicht die Dinge, sondern die Menschen (sind – R.B.), die diese Prozesse vollziehen"²⁶, nur fest als eine – wenn auch zentrale – Form einer allgemeinen Verselbständigung subjektiver Handlungen "in einem objektiven Sondergebilde".²⁷ Das Geld als verselbständigtes Symbol des Tausches wird für ihn dadurch als nur ein exemplarischer Fall einer universellen, kulturgeschichtlich wirksamem metaphysischen Entfremdung deutbar. Es ist Moment "jenes weitesten Typus: daß aus primären Erscheinungen, Substanzen, Vorgängen eine einzelne Seite, die nur an und mit ihnen existiert, wie die Eigenschaft an ihrer Substanz und die Tätigkeit an ihrem Subjekt, dennoch von ihnen gelöst wird, indem sie sich mit einem eigenen Körper bekleidet: die Abstraktion wird eben dadurch vollzogen, daß sie zu einem konkreten Gebilde kristallisiert."²⁸

Dies ist Simmels methodische Fassung eines historisch wirksamen, aber geschichtsjenseitig begründeten Entfremdungsprozesses zwischen objektivem und subjektivem Geist, eines – wie Simmel schließlich in seinen lebensphilosophischen Arbeiten schreibt – unvermeidlichen und tragischen "Konflikt(s), der die ganze Kulturgeschichte erfüllt."²⁹ Erst die Methodologisierung und Universalisierung des Entfremdungsbegriffs, den Simmel in seinen lebensphilosophischen Schriften auch gezielt gegen Marx' Kritik des Warenfetichismus und durch die implizite Umdeutung

²⁴ Hans-Joachim Lieber: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Darmstadt 1974, S.74

²⁵ Vgl. a.a.O., S.34. Zu Simmels subjektivistischer Werttheorie und ihrer systematischen Verbindung mit Simmels Theorie des Tauschs vgl.: David P. Frisby: Georg Simmels Theorie der Moderne. In: Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (Hrsg.): Georg Simmel und die Moderne. Frankfurt/Main 1984, S.9 - 79, hier besonders S. 52f.

²⁶ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.161.

²⁷ a.a.O., S.163.

²⁸ a.a.O., S.161.

²⁹ Georg Simmel: Wandel der Kulturformen. In: Ders.: Brücke und Tür. Stuttgart 1957, S.98.

des Hegelschen Entfremdungsbegriffs entwickelt³⁰, ermöglicht Simmel die Analogisierung logischer Denkformen und ökonomischer Formen. Allerdings beruht diese "Korrelation zwischen Intellektualität und geldmäßiger Wirtschaft"³¹ auf Äquivokationen in Simmels Objektivitäts- und Abstraktionsbegriffen:

"Das Geld aber stellt das Moment der Objektivität der Tauschhandlungen gleichsam in reiner Abgelöstheit und selbständiger Verkörperung dar, da es von allen einseitigen Qualifikationen der tauschbaren Einzeldinge frei ist und deshalb von **sich** aus zu keiner wirtschaftlichen Subjektivität ein entschiedeneres Verhältnis hat als zu einer anderen – gerade wie das theoretische Gesetz die für sich seiende Objektivität des Naturgeschehens darstellt, der gegenüber jeder einzelne, von jenem bestimmte Fall als zufällig – das Seitenstück zu dem Subjektiven im Menschlichen – erscheint."³²

Eben auf die "reine() Abgelöstheit und selbständige() Verkörperung" des Geldes wie der wissenschaftlichen Rationalität hebt Simmels Argumentation insbesondere ab. An ihr vermag er nun den Aufstand der von Subjektivität gesetzten Mittel als Objekte mit einer eigenen kulturellen Entwicklungslogik zu demonstrieren, die alle Phänomene der Kultur umfassen muß. Tragisch erscheint damit Simmel – und auch darin folgt ihm Kracauer – der Versuch, den erst einmal vorausgesetzten Dualismus von Subjektivität und sozio-kultureller Objektivität zu vermitteln, weil die Resultate des zweckhaften Handelns der Subjekte, gleichgültig welchen Inhalts sie sind, sich gegen diese Zwecke verselbständigen, unkontrolliert und eigendynamisch als sachlicher Zwangszusammenhang sich geltend machen sollen. Paradox wird das Handeln der Subjekte zugleich als notwendige Bedingung der Verwirklichung von Subjektivität und als Ursprung der Verunmöglichung von Subjektivität aufgefaßt. Dadurch wird erst verständlich, warum Kracauer in seinen frühen kulturkritischen Arbeiten schon die ersten Momente sich herausbildender Subjektivität als Beginn ihres Zerfalls deuten kann. Jede Realisierungsform von Subjektivität

³⁰ Zu Simmels Marx-Rezeption vgl. Kurt Lenk: Marx in der Wissenssoziologie. Neuwied und Berlin 1972, S.14ff. Zu Hegels Entfremdungsbegriff vgl. insbesondere den Abschnitt "Die Welt des sich entfremdeten Geistes" in: G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main 1974, S.362ff.

³¹ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.489.

³² a.a.O., S.488.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

wird notwendig zum metaphysischen Urgrund der Verdinglichung von Subjektivität:

"Wenn gewisse erste Motive des Rechts, der Kunst, der Sitte geschaffen sind – vielleicht nach unserer eigensten und innerlichsten Spontaneität –, so haben wir es gar nicht mehr in der Hand, zu welchen einzelnen Gebilden sie sich entfalten; diese erzeugend oder rezipierend gehen wir vielmehr am Leitfaden einer ideellen Notwendigkeit entlang, die völlig sachlich und um die Forderungen unserer Individualität, so zentral sie seien, nicht weniger unbekümmert ist, als die physischen Mächte und ihre Gesetze es sind."³³

Die Emanzipation von Subjektivität aus einer ursprünglichen Unterworfenheit unter unbegriffene Natur, aus einer "ursprüngliche(n), vordifferenzielle(n) Einheit"³⁴, schafft unmittelbar selbst wiederum einen der Kontrolle der Subjekte entzogenen kulturellen Zwangszusammenhang. Alle sozialen Antagonismen werden für diese kulturphilosophische Deutung zu bloß sekundären Folgeerscheinungen einer allgemeinen "Tragödie der Kultur". Daher kann man – wie Frisby meint – kaum von "Simmels Theorie der Moderne"³⁵ sprechen. Simmel verwandelt Phänomene der "Moderne" – von der "Geldwirtschaft", der Verwissenschaftlichung und Versachlichung, über die "Masse", das Großstadtleben bis zur Arbeitsteilung – zu Ausdrucksformen einer Metaphysik der Kultur, die, wie Cassirer gezeigt hat, weit eher mystische als theoretische Grundlagen hat.³⁶

Unter Abstraktion von ihren bestimmten Inhalten werden Objektivierungsformen individueller wie gesellschaftlicher Praxis zur gattungsgeschichtlichen Bedingung der Herausbildung von Identitäts- und Selbstbewußtsein und damit aber zugleich zur Voraussetzung einer mit steigendem "Kulturniveau" zunehmenden Unterwerfung der Subjekte unter die von ihnen geschaffene Kultur. Die kulturelle "Synthese"³⁷ basiert für Simmel auf einem universellen kulturgeschichtlichen Entfremdungsprozeß, der "tragisch" ist,

³³ Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.116 - 147, hier S.135.

³⁴ a.a.O., S 129.

³⁵ David P. Frisby: Georg Simmels Theorie der Moderne, a.a.O., S.52.

³⁶ Ernst Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaft. Darmstadt 1980, S.109. Auf den Zusammenhang von lebensphilosophischem und mystischem Denken hat Lersch schon früh hingewiesen. Vgl.: Philipp Lersch: Lebensphilosophie der Gegenwart. Berlin 1932, S.53f.

³⁷ Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a.a.O., S.129.

weil nicht mehr subjektlose Natur als Schranke von Subjektivität auftritt, sondern Subjektivität selbst als Grund ihrer Beschränkung erscheint.³⁸

"Diese eigentümliche Beschaffenheit der Kulturrinhalte – die bisher für die einzelnen, gleichsam isolierten gilt – ist das metaphysische Fundament für die verhängnisvolle Selbständigkeit, mit der das Reich der Kulturprodukte wächst und wächst, als triebe eine innere logische Notwendigkeit ein Glied nach dem andern hervor, oft fast beziehungslos zu dem Willen und der Persönlichkeit der Produzenten (...). Der "Fetischcharakter", den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspricht, ist nur ein besonders modifizierter Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturrinhalte. Diese Inhalte stehen – und mit steigender "Kultur" immer mehr – unter der Paradoxie, daß sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität (...) einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wie ihrem Zweck entfremden."³⁹

Der durch eine bestimmte Form gesellschaftlichen Handelns hervorgebrachte Zwangszusammenhang gilt Simmel als nur singuläres Moment eines allgemeinen kulturellen Verhängnisses. Durch die "Spiritualisierung"⁴⁰ des Entfremdungsbegriffs unterwirft sich das kulturkritische Bewußtsein gerade den gesellschaftlichen Widersprüchen, die es phänomenologisch beschreibt und, als entfremdete Formen des Geistes verwandelt, beklagt. Nicht einmal mehr – wie Lenk meint – formal nimmt "das Motiv der Kulturkritik Simmels" "das der Marxschen Kritik des Warenfetischismus

³⁸ "Denn als ein tragisches Verhältnis (...) bezeichnen wir doch wohl dies: Daß die gegen ein Wesen gerichteten Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat."(Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a.a.O., S.142).

³⁹ a.a.O., S.140f. Auch wenn sich vor allem in dem letzten Kapitel von Simmels "Philosophie des Geldes" Ansätze zu einer – wie Habermas schreibt – phänomenologisch genauen Beschreibung des modernen Lebensstils" (Jürgen Habermas: Simmel als Zeitdiagnostiker. In: Georg Simmel: Philosophische Kultur. Berlin 1983, S.249) finden, so ist doch nur bedingt gerechtfertigt, Simmels kulturphilosophische Intentionen implizit zu historisieren. Die "Tragödie der Kultur" ist im Sinne Simmels nicht – wie Scheible meint – einer bestimmten historischen Situation zuzuordnen" (Hartmut Scheible: Georg Simmel und die "Tragödie der Kultur". In: Neue Rundschau. H.2/3. 91.Jg. 1980, S.133 - 164, hier S.150). Allerdings lassen die ausdifferenzierten Formen kultureller Entfremdung für Simmel in der "Moderne" die universelle tragische Entwicklungslogik der Kultur erst völlig offenbar werden.

⁴⁰ Kurt Lenk: Marx in der Wissenssoziologie, a.a.O., S.18.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

auf".⁴¹ Marx hatte in seinen Ausführungen zum Fetischcharakter der Ware gezeigt, daß die mit der Warenproduktion gegebenen gesellschaftlichen Beziehungen in Widerspruch zur verwirklichten Beherrschung der Natur den sie reproduzierenden Subjekten als sachlicher Zwangszusammenhang erscheinen müssen, weil auf Grundlage "voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten"⁴² der gesellschaftliche Charakter der Arbeit wie der Zusammenhang der Individuen untereinander sich erst im durch das "Wertsein" der Ware vermittelten Austausch realisiert, die gesellschaftlichen Beziehungen also "als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen"⁴³ erscheinen müssen. Für eine historisch bestimmte Gesellschaftsform nur trifft demnach zu, daß "der Produktionsprozeß den Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert"⁴⁴ und daß aus der wechselseitigen Instrumentalisierung der Individuen im Austauschprozeß⁴⁵ die Formen instrumentellen Bewußtseins, die damit eben nicht mit theoretischen Abstraktionen zusammenfallen, entspringen.

Simmels metaphysische Generalisierung einer kulturgeschichtlich wirksamen "Mittel-Zweck-Perversion"⁴⁶ erklärt tautologisch die zweckentfremdeten kulturellen Objektivationen aus der ihnen "immanenten Entwicklungslogik" oder der "kulturelle(n) Logik der Objekte"⁴⁷ selbst. Davon wird auch Simmels – wie Habermas meint – "phänomenologisch genaue

⁴¹ a.a.O., S.15.

⁴² Karl Marx: Das Kapital. Bd.1. MEW Bd. 23. Berlin 1973, S.87.

⁴³ ebd.

⁴⁴ a.a.O., S.96.

⁴⁵ "Jedes (Individuum – R.B.) dient dem andren, um sich selbst zu dienen; jedes bedient sich des anderen wechselseitig als seines Mittels. Es ist nun beides in dem Bewußtsein der beiden Individuen vorhanden: 1) daß jedes nur seinen Zweck erreicht, soweit es dem anderen als Mittel dient; 2) daß jedes nur Mittel für das andere (Sein für anderes) wird als Selbstzweck (Sein für sich); 3) daß die Wechselseitigkeit, wonach jedes Mittel und Zweck, und zwar nur seinen Zweck erreicht, insofern es Mittel wird, und nur Mittel wird, insofern es sich als Selbstzweck setzt, daß jeder sich also als Sein für anderes setzt, insofern er Sein für sich, und der andere als Sein für ihn, insofern er Sein für sich – daß diese Wechselseitigkeit ein notwendiges fact ist, vorausgesetzt als natürliche Bedingung des Austausches, daß sie aber als solche jedem der beiden Subjekte des Austausches gleichgültig ist, und ihm diese Wechselseitigkeit nur Interesse hat, soweit sie sein Interesse als das des anderen ausschließend, ohne Beziehung darauf, befriedigt. Das heißt, das gemeinschaftliche Interesse, was als Motiv des Gesamtaktes erscheint, ist zwar als fact von beiden Seiten anerkannt, aber als solches ist es nicht Motiv, sondern geht sozusagen nur hinter dem Rücken der in sich selbst reflektierten Sonderinteressen (...) vor." (Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1974, S.155f).

⁴⁶ Kurt Lenk: Marx in der Wissenssoziologie, a.a.O., S.17.

⁴⁷ Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a.a.O., S.141.

Beschreibung des modernen Lebensstils"⁴⁸ mitbetroffen. Gesellschaftliche und historische Sachverhalte nimmt Simmel in seinem lebensphilosophischen Entfremdungsmodell unmittelbar auf, um sie – wie die Arbeitsteilung oder die Widersprüche, die eine ungeplante warenproduzierende Form der Arbeit als krisenhafte Disparität von Angebot und Nachfrage hervorbringt – als "Zwangstrieb aller 'Technik'"⁴⁹ umzudeuten.

Zwischen diesem "formale(n) Sich-selbst-gehören, diese(m) innere(n) Zwang, der die Kulturlinhalte zu einem Gegenbild des Naturzusammenhanges einigt"⁵⁰, und dem "subjektiven Geist" gibt es – und auch in diesen Konsequenzen folgt Kracausers frühe Kulturkritik der Simmelschen – Versöhnung nur für die geniale Persönlichkeit und für eine teleologisch gerade durch die zunehmende kulturelle Verdinglichung freigesetzte Innerlichkeit. Für Simmel wird schließlich "aller Sachgehalt des Lebens immer sachlicher und unpersönlicher (...), damit der nicht zu verdinglichende Rest desselben um so persönlicher, ein um so unbestreitbareres Eigen des Ich werde."⁵¹ Die Entfremdung stiftenden kulturellen Objekte ermöglichen als "Torhüter des Innerlichsten"⁵² erst dessen Entfaltung.

Kracauer folgt der Logik des Simmelschen Entfremdungsmodells vor allem darin, daß er die universelle Selbstentfremdung des Geistes als – wie Simmel schreibt – "Auswachsen von Mitteln zu Zwecken"⁵³ faßt. Wissenschaft, Geld und Recht werden im Unterschied zu Religion und Kunst⁵⁴ als die kulturellen Formen verstanden, die sich unmittelbar zu reinen "Selbstzwecke(n)" verselbständigen und damit "keinen 'Zweck'"⁵⁵ mehr haben. In seiner frühen Studie "Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat" nimmt Kracauer den Simmelschen Gegensatz von Seele und Form auf:

⁴⁸ Jürgen Habermas: Simmel als Zeitdiagnostiker, a.a.O., S.249.

⁴⁹ ebd.

⁵⁰ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.531.

⁵¹ a.a.O., S.532.

⁵² In der "Philosophie des Geldes" erfüllt das Geld diese Funktion stellvertretend als zusammenfassendes Symbol der kulturellen Entfremdung: "Indem das Geld ebenso Symbol wie Ursache der Vergleichgültigung und Veräußerlichung alles dessen ist, was sich überhaupt vergleichgültigen und veräußerlichen läßt, wird es doch auch zum Torhüter des Innerlichsten, das sich nun in eigenen Grenzen ausbauen läßt." (Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S. 532). Indem Simmel auf die Privatisierung der äußerlich vergesellschafteten Einzelnen reflektiert, bietet sich in der Ausbildung verfeinerter, innerlicher Subjektivität ein Gegenmodell zum tragischen Kulturentwurf an.

⁵³ Georg Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München und Leipzig 1918, S.40.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., S.58.

⁵⁵ a.a.O., S.91. Simmel erläutert an dieser Stelle seine Überlegungen zum Recht.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

"Alles von den Menschen Gewollte und Bewirkte und aus ihrer Seele Getretene neigt (...) dazu, Idee und feste Form zu werden und die Wesensentfaltung von sich aus zu regeln."⁵⁶

Er nimmt diesen Gegensatz auf, um daran die Unausweichlichkeit der Selbstentfremdung von Subjektivität zu zeigen. Auch die Änderung der subjektiven und kulturellen Zwecke könne schließlich keinen Ausweg aus den Zwängen der einmal geschaffenen Form mehr schaffen:

"Die Absage an den Ursprungsplan begegnet jedoch Schwierigkeiten, weil dieser, einmal in Angriff genommen, jetzt sein eigenes Leben weiterführt. Als Aufgabe, die eine bestimmte Lösung heischt, besteht er fort und streckt gleichsam seine Fangarme aus, um die Seele bei sich festzuhalten, die ihn an irgend einem Punkt ihrer Bahn aus sich heraus geschleudert hat. Er wird zur Wesenheit, zur Idee, und seine Anziehungskraft ist umso grösser, je tiefere Bedürfnisse ihn emporgetrieben haben."⁵⁷

Gleichzeitig aber weitet Kracauer in seinen frühen Arbeiten Simmels kulturphilosophisches Konfliktmodell aus. Kracauer tilgt die noch in Simmels kulturtragischem Entwurf vorhandenen Momente von Versöhnung. Während für Simmel noch die "Emanzipation des objektivierten Geistes" neben den "spezifischen Kulturleiden"⁵⁸ zugleich erst die Möglichkeit eröffnet, "das Objekt als solches dadurch zu überwinden, daß er (der Geist – R.B.) sich selbst als Objekt schafft und mit der Bereicherung durch diese Schöpfung zu sich selbst zurückzukehren"⁵⁹ vermag, schafft in Kracauers früher kulturkritischer Perspektive die Emanzipation des "Geistes" einen unwiderrufbaren Bruch von Subjekt und Objekt. Insbesondere folgt Kracauer nicht mehr Simmels Versuch, die antagonistischen Kulturkonflikte lebensphilosophisch zu vermitteln.⁶⁰ Simmels Lebensphilosophie beurteilt Kracauer daher als Ausdruck eines nicht bewältigten Relativismus, den "einzig der Mensch absoluter Werte und Gewißheiten"⁶¹

⁵⁶ Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, a.a.O., S.9.

⁵⁷ a.a.O., S.10.

⁵⁸ Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a.a.O., S. 147.

⁵⁹ ebd.

⁶⁰ Im Vergleich der beiden programmatischen kulturphilosophischen Essays von Simmel – "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" und "Der Konflikt der modernen Kultur" – läßt sich zeigen, daß Simmel den Dualismus von Form und Inhalt in seiner lebensphilosophischen Phase zur Trias Leben-Inhalt-Form erweitert. Zur Periodisierung von Simmels Werken vgl.: Heinz-Jürgen Dahme: Soziologie als exakte Wissenschaft. Teil I. Stuttgart 1981, S.248 - 272.

⁶¹ Kracauer: Georg Simmel, a.a.O., S.227.

überwinden könne. Auch gegen Simmels "Lebensbegriff", der den "Weg einerseits zu Seele und Ich, andererseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten"⁶² vorzeichnen und damit das Begriffslose bannen sollte, setzt Kracauer das Ideal einer durch transzendente Weltbilder geordneten "sinnerfüllten Epoche" als "erkenntniskritischen Grenzbegriff"⁶³ seiner Kultur- und Rationalitätskritik.

Einerseits relativiert Kracauer dadurch, daß er die relativistischen und subjektivistischen Konsequenzen von Simmels Lebensphilosophie in religiöser Sehnsucht nach einem transzendenten Sinnzentrum – bei gleichzeitiger Trauer um dessen endgültigen Zerfall – zu überwinden trachtet, Simmels Konfliktmodell der Kulturgeschichte: die "Krise der Kultur" erscheint nun als Moment eines historischen Zerfallsprozesses und nicht länger – wie noch bei Simmel – als selbst metaphysisches Strukturprinzip aller Kulturentwicklung. Andererseits aber radikalisiert Kracauer Simmels kulturphilosophischen Entfremdungsbegriff, indem er die eigene geschichts-metaphysische Argumentation vor allem in "Der Detektiv-Roman" existenzphilosophisch fundiert. In Kracauers Arbeiten bis 1925 tritt an die Stelle der "Paradoxie", die Simmel im Verhältnis von Subjektivität und den kulturellen Objektivierungen herrschen sieht, eine existentielle Paradoxie der "immer gleiche(n) Antinomik menschlichen Daseins"⁶⁴ zwischen "Natur und Übernatur".⁶⁵ Erst die Leugnung und falsche Aufhebung der paradoxen Existenz, die auch Simmels Lebensphilosophie durch das "ganz in die Immanenz"⁶⁶ zurückgeworfene Bewußtsein betreibt, vollende die historische Krise der Kultur, indem sie ihre metaphysische Notwendigkeit überdecke.

Deutlicher als Simmel begründet Kracauer damit zugleich seine Kulturkritik rationalitätskritisch. Und eben diese Wende zur Rationalitätskritik, die anfangs noch existenzphilosophisch und theologisch rückgebunden ist, bleibt für Kracauers Denken zentral, auch nachdem in den Arbeiten nach 1925 alle religiösen Erlösungshoffnungen von ihm verworfen werden. Während Simmel – wie Lersch anmerkt – "die Abgrenzung eines Geltungsbereichs des Intellektes (...) gegenüber einer Wirklichkeit des

⁶² Georg Simmel: Fragmente und Aufsätze. Hildesheim 1907, S.6.

⁶³ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.13.

⁶⁴ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O, S.117.

⁶⁵ a.a.O., S.109. Damit steht Kracauer dem frühen Lukács näher als Simmel. Vgl. zu Lukács' Kulturmetaphysik: Gyory Markus: Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der Kultur. In: Agnes Heller u.a. (Hrsg.): Die Seele und das Leben. Frankfurt/Main 1977, S.99 - 130, hier insbesondere S.116.

⁶⁶ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.109.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

Lebens, deren Eigenart die Formen des Intellektes unangemessen sind"⁶⁷, fordert, erscheinen Kracauer die Formen des Geistes, die für Simmel zugleich mit ihren "tragischen" Folgen doch auch notwendige Bedingungen der kulturellen Entwicklung schaffen, allein als kulturzerstörerische Gewalten. Rationalität wird für Kracauer zum zentralen Paradigma des kulturphilosophischen Entfremdungsmodells. Rationalität selbst – dahin erweitert Kracauer die "verheissungsvolle(n) Ansätze zu einer neuen (...) Kritik unseres Erkennens"⁶⁸, die Simmel zwar angedeutet, aber doch nur "geahnt" habe – wird für Kracauer zum zentralen Angriffspunkt seiner Kulturkritik. Über Simmel hinaus versucht er zu zeigen, daß "Rationalität als zur Wesenheit, zur Idee"⁶⁹ gewordenes "überindividuelles Gebilde"⁷⁰, nicht nur die Zerstörung der "Persönlichkeit" und die daraus entspringenden Formen kultureller Entfremdung, sondern auch eine universelle Entfremdung von Natur verantwortete.

Die "Entfremdung zwischen den Menschen (...) und seinen (sic!) Werken" – damit schließt Kracauer an Simmels Identifizierung von Entfremdung und Objektivierung an – wird für Kracauer durch die Entfremdung von der "Welt des Stofflichen"⁷¹ erst endgültig abgeschlossen. Den "Aufstand der Mittel", den Simmel als notwendiges Resultat jeder kulturellen Verwirklichungsform von Subjektivität nachweisen wollte, sieht Kracauer schon in den Formen des Denkens selbst begründet. Diskursives Denken selbst wird für ihn zum paradigmatischen Fall der Selbstentfremdung des Geistes und darüber hinaus zum Grund aller individuellen und gesellschaftlichen Entfremdungsphänomene. Die "Krise der Kultur" erscheint nun als bloßes Teilmoment einer Tragödie der Vernunft, die erst die "auf Rationalisierung gerichtete Zivilisation"⁷² mit ihren "vom Intellekt vergewaltigten Menschen"⁷³ verschuldet habe. Gerade der Anspruch des von transzendenten Weltbildern emanzipierten Denkens auf Erklärbarkeit der Dinge bringt daher für Kracauer eine "tiefe Gleichgültigkeit gegen das

⁶⁷ Philipp Lersch: Die Lebensphilosophie der Gegenwart, a.a.O., S.50.

⁶⁸ Kracauer: Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit. Nachlaß, S.64.

⁶⁹ Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, a.a.O., S.10.

⁷⁰ a.a.O., S.11.

⁷¹ a.a.O., S.68.

⁷² Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.131.

⁷³ Kracauer: Die Reise und der Tanz. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.294.

'Was' der Dinge"⁷⁴ hervor und läßt die "Welt zum stummfremden, nur gewalttätig formbaren Gegenüber"⁷⁵ werden.

Nun ist dieser generelle Schuldspruch über Vernunft und die Vorstellung, daß Rationalität zur kulturell und gesellschaftlich wirkenden Gewalt, daß mithin Rationalität selbst zum Gewaltverhältnis sui generis den Objekten wie den Subjekten gegenüber geworden sei, nicht selbstverständlich. Allerdings scheint die Attraktion, die selbst Kracauers frühe, noch auf theologischem Fundament fußende, Vernunftkritik auszuüben scheint, ungebrochen zu sein. Mülder entdeckt denn auch schon in Kracauers frühen Schriften eine "zur 'geschichtsphilosophischen' Interpretation gleichsam sublimierte Zeitdiagnose", obwohl – wie sie gleichzeitig bemerkt – Kracauer "direkte Hinweise auf das politische Geschehen vermieden"⁷⁶ habe. Sie erliegt – wie auch Haenleins Interpretation – der suggestiven Wirkung, die von der Unschärfe der Kracauerschen Rationalitätskritik und ihren kulturkritischen Folgerungen ausgehen mag. Haenlein affiziert und steigert zugleich Kracauers nicht näher von ihm befragte Rationalitätskritik, wenn er von einer "lebensbedrohenden Rationalität"⁷⁷ ausgeht, deren Wirken Kracauer in kritischer Absicht dargelegt habe. Mülder erblickt mit Kracauer "in der Verhärtung des abstrakt Allgemeinen zu einem System der Herrschaft über den Menschen und die Natur"⁷⁸ zugleich die Möglichkeit des Scheiterns der Aufklärung und die grundlegenden Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaftsform.

Haenlein wie Mülder bestätigen damit zwar zentrale, aber dadurch noch nicht selbstverständliche Überzeugungen der Kracauerschen "Kritik unseres Erkennen" und folgen zugleich der impliziten Logik ihrer Begründung. Aber schon die für Mülder offenbar unmittelbar einsichtige Formel vom "abstrakt Allgemeinen", die sie ebensogut von Adorno wie von

⁷⁴ Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, a.a.O., S.41.

⁷⁵ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.118.

⁷⁶ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.20.

⁷⁷ Leo Haenlein: Der Denk-Gestus des aktiven Wartens im Sinn-Vakuum der Moderne. Frankfurt/Main 1984.

⁷⁸ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.66.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

Kracauer erborgt haben mag⁷⁹, zeigt, auch weil sie für sie nicht erläuterungsbedürftig zu sein scheint, wie sehr sie den Voraussetzungen und den Resultaten nicht nur der Kracauerschen Rationalitätskritik vertraut. Tatsächlich ist schon im Pleonasmus der Formel vom "abstrakt Allgemeinen" eine auch moralische Kritik des Erkennens zusammengefaßt, die gänzlich unabhängig von jeder bestimmten Abstraktion im Begriff ein Vergehen gegen das Begriffene entdecken zu können meint und daher dem Erkennen vor jeder bestimmten Erkenntnis einen Mangel an Konkretheit vorwirft.

Kracauer hat diese Form der Vernunftkritik, die die Kritik des begrifflichen Denkens zur Kritik des Denkens selbst werden läßt, in seinen frühen wie in seinen späten Arbeiten immer wieder vorausgesetzt. Diese Kritik muß, will sie sich selbst nicht vom eigenen Verdikt gegen Rationalität getroffen sehen, mit dem Ideal einer hinter den Dingen liegenden Wahrheit, die von deren Erklärung nicht nur nicht getroffen, sondern zerstört werde, operieren. In den frühen Arbeit versichert Kracauer sich diesen Wissens jenseits allen Wissens durch das Ideal einer transzendent geordneten Welt. In den Essays nach 1925 nimmt schließlich die Konstruktion einer nicht-begrifflichen Vernunft diesen zentralen Ort in Kracauers Rationalitätskritik ein. Für eine Kritik der Vernunft, die als Kritik des Erkennens selbst und als Kritik der Abstraktion ohne Rücksicht auf ihre bestimmten Inhalte konzipiert ist, zugleich aber keinen programmatischen Irrationalismus vertreten will, wird die Suche nach einer nicht begrifflich erläuterbaren "Wahrheit" schon zur Bedingung ihres Verfahrens. Kracauers Rationalitätskritik ist auch ein Beispiel dafür, daß ihre Formen und Inhalte dabei schließlich kaum vom Status des vorausgesetzten Wahrheitsideals abhängen, wohl aber, daß dieses Wahrheitsideal – sei es nun theologisch oder utopisch begründet – als Maßstab der Erkenntnis-kritik notwendige Funktionen übernimmt. Kracauer hat sein rationalitäts-kritisches Modell in keiner seiner Arbeiten systematisch dargestellt. Die unsystematische und metaphorische Form seiner Erkenntniskritik ist pro-

⁷⁹ In seinem Essay "Das Ornament der Masse" verwendet Kracauer die Formel "abstrakte() Allgemeinheit". (Kracauer: Das Ornament der Masse. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.63). Daß Mülder nicht darauf hinweist, daß ihre Formulierung von Adorno stammt, zeugt davon, wie selbstverständlich ihr die Vorstellung einer gesellschaftlich wirksamen Gewalt des "theoretische(n) Denken(s)" (Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.45) zu sein scheint. Daran ändert prinzipiell nicht, daß sie sieht, daß Kracauer in seinen Arbeiten nach 1926 die Kapitalismuskritik von Marx "vernunftphilosophisch verzerrt" (a.a.O., S.65).

grammatischer Bestandteil dieser Kritik. Versucht man aber, die Rationalitätskritischen Argumente auch innerhalb der frühen existenzphilosophisch-theologischen Schriften freizulegen, dann lassen sich die Aporien der Kracauerschen Kritik des "abstrakten Denkens" verfolgen, die sich noch in der Filmtheorie und der posthum erst veröffentlichten Geschichtsphilosophie fortsetzen. Dann allerdings wird man den vagen Formeln der Kracauerschen Rationalitätskritik kaum mehr einen geschichtsphilosophischen Status oder gar historische Plausibilität zuschreiben können.

Schon in "Soziologie als Wissenschaft" oder auch in "Der Detektiv-Roman" stellt Kracauer der für ihn ebenso allmächtig wie destruktiv wirkenden Vernunft nicht nur das religiöse Bild einer "gotterfüllten Wirklichkeit"⁸⁰ gegenüber. Wenn er die "hochmütige Abtrennung des Denkens von der Wirklichkeit"⁸¹ beklagt, umfaßt sein ambivalenter Wirklichkeitsbegriff auch die empirische Unmittelbarkeit der Dinge, die allerdings zugleich in sich selbst schon eine durch Abstraktionen verfehlt und schließlich zerstörte Eigenbedeutung enthalten sollen. Das "Miteinander der Menschen und Dinge"⁸² ist schon für den frühen Kracauer nicht mehr nur theologisches, sondern auch hier schon erkenntnistheoretisches Ideal in einem allerdings nur schwer zu treffenden Sinn. Denn weder das transzendente Wahrheitsideal, noch die "unverstellte Wahrheit"⁸³ einer utopischen Vernunft lassen zu, daß gesagt werden könnte, **welches** Unrecht dem "Seienden" durch die Abstraktionsleistungen des Denkens angetan wird. Umso nachdrücklicher wiederholt Kracauer daher auch immer wieder den Vorwurf, daß der "Bedeutungsschwere des Dinghaften"⁸⁴ dies Unrecht durch den Begriff angetan werde, obwohl er doch zugleich dies "Dinghafte" dem transzendenten Sinnbegriff der frühen Arbeiten entsprechend nicht annehmen dürfte. Um aber den destruktiven Charakter der Abstraktion zu zeigen, nimmt Kracauer Partei für das Objekt und behandelt es als Einspruchsinstanz gegen den Begriff. Er erinnert damit allerdings nicht an die formelle Differenz von Begriff und Objekt, sondern behauptet damit, daß es einen notwendigen Gegensatz von Begriff und **begriffener** Sache gebe, den die "verblendete ratio"⁸⁵ in leeren

⁸⁰ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.11.

⁸¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.159.

⁸² a.a.O., S.158. Vgl. auch S.182.

⁸³ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.65.

⁸⁴ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.196.

⁸⁵ a.a.O., S.141.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

"Identitätssetzungen"⁸⁶ aufzuheben trachte, um damit das "unvergleichlich Seiende"⁸⁷ und das unverwechselbare "Phänomen"⁸⁸ im "bedeutungslosen Allgemeinbegriff"⁸⁹ aufzulösen.

Kracauer nimmt den formellen Unterschied zwischen Objekt und Begriff auf, um ihn als Selbstwiderspruch des begrifflichen Denkens, als Ursprung der "Widersprüche des Denkens"⁹⁰ selbst umdeuten zu können. Demnach "erleidet (das Objekt – R.B.) eine radikale Destruktion"⁹¹ eben dadurch, daß es durch seinen Begriff überhaupt erst Objektcharakter erhalte, der aber wieder im Begriff getilgt und geleugnet sei. Mit der Einzelheit und der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung, die im Begriff überwunden sind, argumentiert Kracauer gegen die Abstraktion. In seiner Kritik wirft Kracauer der 'ratio' mithin vor, daß das begriffliche Denken erst den "Stoff zum Mannigfaltigen der Anschauung" und zum "zerpulverte(n) Anschauungsmaterial"⁹² degradiert habe, sich aber zugleich mit ihm identische setze und so die Besonderheit seiner Gegenstände verfehle. Diese Besonderheit besteht dann allerdings wiederum nur in der selbst abstrakten Voraussetzung der "Flucht des Stoffes vor dem Zusammenhang."⁹³ Daß Kracauer schließlich das "eindimensionale Denken in seinem Streben nach Identitätssetzungen"⁹⁴ mit dem Erkenntnisanspruch eines Denkens, das von ihm selbst äußerlichen metaphysisch-religiösen Zwecken emanzipiert ist, überhaupt identifizieren kann, liegt freilich an einer selbst leeren "Identitätssetzung", mit der er sich der Einsicht in das Wesen der Dinge versichert. Denn seine Sicherheit, daß das Erkennen nicht "abschlußhaft" sein dürfe, also immer seines generellen Mangels seinen Gegenständen gegenüber eingedenk bleiben müsse, fußt selbst auf dem sicheren Wissen um die "Undurchdringlichkeit des Seienden".⁹⁵ Im Kern enthält schon die Formel vom "abstrakt Allgemeinen" diesen Widerspruch eines die Identität von Begriff und begriffener Sache durch eine – wenn auch negative – Identitätsbehauptung über das "Wirkliche" abwehrenden Denkens.

Nun würden Kracauers Absichten mißverstanden, wollte man in seinen Arbeiten ein erkenntnistheoretisches Programm entdecken, das sich darum

⁸⁶ a.a.O., S.166.

⁸⁷ a.a.O., S.141.

⁸⁸ a.a.O., S.185.

⁸⁹ a.a.O., S.140.

⁹⁰ Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.88.

⁹¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.181.

⁹² a.a.O., S.180.

⁹³ a.a.O., S.181.

⁹⁴ a.a.O., S.166.

⁹⁵ a.a.O., S.184.

bemüht, den immer wieder behaupteten Bruch von Subjekt und Objekt zu schlichten. Seine Intentionen zielen denn auch auf weitmehr als nur – wie er selbst schreibt – einen "Beitrag zur Kritik jeglicher Immanenzphilosophie".⁹⁶ Darüber hinaus soll der Unterschied von Subjekt und Objekt als Gegensatz im reflektierenden Bewußtsein offengehalten werden, um ihn als durch das Denken selbst schuldhaft initiiert und als Ausweis für den prinzipiell aporetischen Charakter des Denkens begreifen zu können.

Um den Nachweis dafür zu führen, beruft sich Kracauer auf die Kantische Kritik des Erkenntnisvermögens, um sie jedoch zugleich gegen Kant zu wenden. In der "herrschenden ratio" erblickt Kracauer die geschichtliche Realisierung, den "schauerlichen Endspurt des Transzendentalsubjekts".⁹⁷ Kants Vernunftkritik erscheint ihm – als nicht nur philosophiegeschichtlich sondern auch realhistorisch wirksamer – Grund einer kulturellen Situation, in der "durch immer weiter gehende Abstraktion von der unmittelbar erfahrenen Wirklichkeit schließlich jedes Verhältnis zu der mit unseren Sinnen wahrgenommen Erscheinungsfülle verloren"⁹⁸ gegangen sei. Erstaunlich ist daran, daß Kracauer hier nun mit der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung gegen das begriffliche Denken argumentiert. Erstaunlich ist dies in zweifacher Hinsicht: Einmal, weil Kracauer zu dieser Zeit seine Rationalitätskritik in einen existenzphilosophisch-theologischen Begründungszusammenhang einbettet, der mit der Vorstellung einer – wenn auch verlorenen – metaphysisch verankerten Sinntotalität gerade dies Einzelne der sinnlichen Wahrnehmung ausschließen muß, und zum anderen, weil Kracauer das einzelne Phänomen selbst als Zerfallsprodukt der "emanzipierten ratio" behandelt. Kracauer vertraut hier plötzlich eben der empirischen Unmittelbarkeit, die er doch an anderer Stelle als Indiz für eine durch "destruktive" Rationalität kontingent und bedeutungslos gewordene Welt, als "bloße(s) Material, das in sich selbst keine Ordnung hat"⁹⁹, begreift. Implizit schreibt er damit dem von ihm kritisierten "entwirklichten" Denken Realität zu.

Hinter diesen Widerspruchskonstellationen verbirgt sich jedoch keine empiristische Epistemologie, auch wenn die in ihnen enthaltenen Spuren

⁹⁶ Kracauer: *Soziologie als Wissenschaft*, a.a.O., S.11.

⁹⁷ Kracauer: *Der Detektiv-Roman*, a.a.O., S.120.

⁹⁸ Kracauer: *Anthroposophie und Wissenschaft*. In: Ders.: *Schriften*. Bd. 5.1., a.a.O., S. 113. Wie in anderen Aufsätzen dieser Zeit läßt Kracauer hier deutlich werden, daß eine symbolisch gedeutete Naturphilosophie im Anschluß an Goethe einen Ausweg aus der universellen Mathematisierung und Rationalisierung der Welt deuten soll.

⁹⁹ Kracauer: *Der Detektiv-Roman*, a.a.O., S.181.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

eines naiven Realismuskonzepts sich schließlich noch bis in die ästhetischen Wertungskategorien von Kracauers "Theorie des Films" verfolgen lassen. Im Rückgriff auf den Ausgangspunkt des Erkennens versichert sich Kracauer vielmehr der immer schon vorausgesetzten Annahme vom notwendig defizitären Charakter des Denkens. Daher nimmt er Kants Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung sowohl positiv wie negativ auf, um sie zugleich als erste Grenzüberschreitung des Denkens über die "Schranken des Seienden"¹⁰⁰ hinaus und als Erinnerung an die metaphysische Grenze des Denkens zu interpretieren. Kracauer kehrt gleichsam Kants aufklärerisches Interesse in der "Kritik der reinen Vernunft" um: während Kant neben der erkenntnistheoretischen Fundierung von Mathematik und Naturwissenschaften immerhin die "Metaphysik als Wissenschaft"¹⁰¹ begründen wollte und damit den Ausschluß der Metaphysik aus dem Bereich der Wissenschaften schon vorbereitete, rehabilitiert Kracauer mit Kants Frage nach dem 'Ding an sich' die Metaphysik gegen die Wissenschaften. Während Kant gerade die Sicherheit des Erkennens – wenn auch, wie Hegel in seiner Kant-Kritik zeigte, mit untauglichen Mitteln¹⁰² – nachweisen wollte, schließt Kracauer aus der in sich selbst schon widersprüchlichen Thematisierung des Verhältnisses von Denken und Wirklichkeit auf eine notwendige Nichtidentität von Gedachtem und Denken. Kracauers Interpretation der Kantschen Erkenntnistheorie vollzieht daher Kants Grenzziehung der Erfahrung nach, um sie zu überschreiten:

"Alle jene Bestimmungen, die Kant als synthetische Urteile a priori angesprochen hat, die der Anschauung sowohl wie des Verstandes, sind zugleich ontologische Restbestände; nicht so, als ob sie nun reine Beschaffenheiten des Objekts seien, aber sie haften auch nicht ausschließlich dem Subjekte an, sondern haben ihre Geltung als Bestimmungen des in der Spannung erfahrenen Seienden, als Bestimmung mithin, die der bedingtheit (sic!) unterworfen sind und von denen sich, da sie in der Beziehung gefunden werden, die das Ich unzertrennlich einbindet in das Seiende, schlechterdings nicht aussagen läßt, ob und bis zu welchem Grade sie dem Subjekt und dem Objekt angehören. Ihr Allgemeinheitsgrad freilich ordnet sie einem allgemeinen Subjekt zu,

¹⁰⁰ a.a.O., S.187.

¹⁰¹ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1968, S.41 (Hervorhebung R.B.).

¹⁰² G.W.F Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 3. Frankfurt/Main 1971, S.333ff.

das aus der Einzelheit getreten zu sein scheint, und prägt ihnen den Charakter unbedingt gültiger Erkenntnisse auf."¹⁰³

Eingebunden in ein existenzphilosophisch-theologisches Wirklichkeitsverständnis ist hier mit den "ontologischen Restbeständen" eben das 'Ding an sich' Kants gemeint, das freilich auch in Kants Ausführungen zu den synthetischen Urteilen a priori ausgeschlossen wird. Es wäre müßig, hier Kracauer eine mangelhafte Rezeption der Philosophie Kants vorzuwerfen. Aber die Umdeutung von Kants Begründungsabsichten läßt Kracauers Rationalitätskritische Intentionen deutlich werden. Denn er will nun das der Erfahrung und damit der Erkenntnis nicht zugängliche Wesen der Dinge als die Wirklichkeit behaupten, durch die der Bruch zwischen Subjekt und Objekt als notwendiges Moment des Denkens auch innerhalb der Grenzen der Erfahrung festgeschrieben sei. Kracauer formuliert dies als Mangel der Geschichte der Philosophie wie des nicht transzendent begründeten Denkens:

"Jene Kant-Nachfolge, die von Fichte zum Neukantianismus führt, hat das Ding an sich auszumerzen gesucht, das ihr als Willkür erschien, damit aber nur sich selbst in die Willkür des eindimensionalen Systems verstrickt. Denn das System entsteht durch die hochmütige Abtrennung des Denkens von der Wirklichkeit..."¹⁰⁴

Wichtig werden diese Argumentationslinien auch für Kracauers spätere, nicht mehr unmittelbar existenzphilosophisch-theologisch begründete, Rationalitätskritik, weil Kracauer an diesem Gegensatz von an sich seiender Wirklichkeit, sei sie nun ontologisch oder transzendent begründet, und Denken hier schon nicht etwa eine Aporie der Kantschen Transzendentalphilosophie festhält, sondern den notwendig instrumentellen Charakter der Abstraktion als solcher zu demonstrieren versucht. Allein dadurch schon ist die Abstraktion als inhaltslose Form vorausgesetzt und kann damit von Kracauer in Analogie auch zu Kants Programm, nun allerdings in negativer Absicht, mit mathematischen Tautologien identifiziert werden. Die für diesen Schluß notwendige Voraussetzung eines Verhältnisses von an sich seiender Wirklichkeit und Denken allerdings setzt immer zugleich einen nicht selbst benennbaren Punkt außerhalb des Denkens voraus, den messianische Chiffren ebenso wie Ideale einer utopischen Vernunft besetzen können.

¹⁰³ Kracauer: Der Detektiv-Roman: a.a.O., S.181.

¹⁰⁴ a.a.O., S.159.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

Kracauer selbst hat den Begriff einer instrumentellen Vernunft nicht verwendet.¹⁰⁵ Aber er hat auch schon in seinen frühen Arbeiten Vernunft und Verdinglichung miteinander verbunden, wenn er von den "versächlichten Befunden"¹⁰⁶ und den "verdinglichten Gehalten"¹⁰⁷ einer Vernunft spricht, die – wie er in seiner eigenwilligen Verknüpfung von moralischen und erkenntnistheoretischen Argumenten schreibt – die Erscheinungen "Verzerrungen" erleiden lasse.¹⁰⁸ Daß Vernunft "alles Seiende funktionalisiert"¹⁰⁹ habe, damit meint Kracauer den Erkenntnisvorgang getroffen zu haben und läßt damit Verdinglichung und Instrumentalismus ins Denken selbst fallen. Dies ist der Punkt, der ihm die Analogisierung von gesellschaftlichen Verhältnissen und Naturbeherrschung mit begrifflichem Denken überhaupt erst ermöglicht. Der metaphorischen Wendung von der "Herrschaft" des Abstrakten wird damit gesellschaftliche und kulturelle Realität zugeschrieben. Wenn Kracauer allerdings das "substanzlose() Wie der Methode"¹¹⁰ und die "Priorität der Methode"¹¹¹ als Inbegriff der "Selbstherrlichkeit des von der ratio zu vollziehenden Prozesses"¹¹² kritisiert, dann scheint es, als habe er hier eine bestimmte, tatsächlich instrumentell verfahrenende, Denkform im Sinn, die in "der Erzeugung eines Zusammenhangs von etwas, das nicht ist" und in "der Verfahrensart als solcher, die mit nichts verfährt"¹¹³ ihre Gegenstände unter falsche Abstraktionen zwanghaft subsumiert. Aber das methodische Denken fällt wiederum für Kracauer mit der Abstraktion als solcher zusammen, beweist für ihn einmal mehr den prinzipiellen Bruch von Subjekt und Objekt und entspringt letztlich aus der Leugnung einer dem Denken jenseitigen wesenhaften Wirklichkeit, die nicht gedacht werden könne und gerade deshalb als absoluter Bezugspunkt des Denkens vorausgesetzt werden müsse.

Kracauers Kant-Rezeption versucht daher auch, Kants Transzendentalphilosophie in seiner Metakritik der Vernunftkritik zugleich zu retten,

¹⁰⁵ Mülder legt dies, wohl auch weil sie die damit assoziierten Überlegungen teilt, nahe: "Er (Kracauer – R.B.) bestimmt Abstraktion als Werkzeug instrumenteller Rationalität..." (Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S. 67). Der etwas apokryphe Satz unterstellt in dieser Form zwangsläufig, daß die Abstraktion selbst offenbar schon als instrumentell vorgestellt wird.

¹⁰⁶ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.179.

¹⁰⁷ ebd.

¹⁰⁸ vgl. a.a.O., S.176.

¹⁰⁹ a.a.O., S.196.

¹¹⁰ a.a.O., S.193.

¹¹¹ a.a.O., S.193.

¹¹² ebd.

¹¹³ ebd.

indem er sie ontologisch und theologisch umdeutet. Kant hatte mit seiner "sceptischen Methode"¹¹⁴ versucht, und dies im Gegensatz zu empiristischen und skeptizistischen Losungen, die Wahrheit der Erfahrung, und nicht ihre prinzipielle Relativität und Unsicherheit, zu begründen. Um die Fundamente des Erkennens zu sichern, hatte er Erfahrung gegenüber einem transzendenten Bereich der "Sache an sich selbst" abgegrenzt. Kracauer nimmt nun diese Grenzziehung auf, um sie gegen Kants Programm zu wenden. Dies allerdings nicht in der Absicht, den zentralen erkenntnistheoretischen Zirkel in Kants transzendentaler Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aufzuzeigen. Kracauer versucht vielmehr, im Verweis auf die "ontologischen Restbestände" der Kantschen Philosophie die Sicherheit des Erkennens selbst grundsätzlich zu erschüttern. Kants Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Erfahrung verwandelt er dafür in eine Frage nach den transzendenten Voraussetzungen des Erkennens. Gerade in dem zentralen Grenzenargument Kants, das es erst notwendig macht, Erkenntnis nur als Resultat eines apriorisch-methodischen und damit allerdings tatsächlich instrumentellen Verfahrens zu denken, sucht Kracauer nach Momenten eines nicht "identifizierenden" und damit nicht funktionalisierenden Denkens. Kracauer bleibt der Kantschen Kritik des Erkenntnisvermögens freilich nur verpflichtet, um die Grenzen der Vernunft nun gegen die Vernunft geltend zu machen.

Hegel, der für Kracauer die negative Symbolfigur des abstrakten, funktionalisierenden Denkens schlechthin darstellt, hat in seinen Ausführungen zu Kant sowohl dessen Begründung instrumentellen methodischen Denkens als auch die Grenzziehung zwischen transzendentelem und empirischem Vernunftgebrauch kritisiert:

"Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas **Absolutes** zu behaupten, indem man sagt, das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die **natürliche**, absolute **Schranke** des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie **nichts** von ihrer allgemeinen **Schranke wissen**, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke **für uns** ist, nicht **für sie**.

¹¹⁴ "Sie ("die sceptische Methode" – R.B.) ist vom Scepticismus gänzlich unterschieden, einem Grundsatz einer kunstmäßigen und scientificischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um wo möglich überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die sceptische Methode geht auf Gewißheit..." (Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S.292).

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

Als **Schranke**, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber **hinaus** ist."¹¹⁵

Kracauer nun hält diese Schranke zwischen den Formen des Denkens und den Objekten, von deren Verhältnis, der möglichen Übereinstimmung oder Inkongruenz beider Seiten, das Denken selbst jedoch nichts wissen kann, mit Kant fest, ohne allerdings die daraus entspringenden Konsequenzen zu teilen. In der Kritik der "Priorität der Methode" legt er die "Herrschaft" des Abstrakten dem Denken zur Last, das das Nicht-Denk-bare nicht als Indiz der eigenen Mangelhaftigkeit auffaßt, ohne zu bemerken, daß gerade die Voraussetzung "ontologischer Restbestände" mit dem Kantschen 'Ding an sich' ein leeres Subjekt und ein leeres Objekt setzt. Dann sind beide Seiten nurmehr in einem ihnen selbst äußerlichen Erkenntnisvorgang aufeinander beziehbar. Hegel hatte auch diese erkenntnistheoretische Legitimation instrumentellen Denkens an Kant kritisiert:

"Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnisvermögen untersuchen. Das ist dem Menschenverstand plausibel, ein Fund für den gesunden Menschenverstand. Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. (...) Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. (...) Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, – nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist."¹¹⁶

Nur in diesem Sinne, zur Charakterisierung einer bestimmten erkenntnistheoretischen Denkform, spricht Hegel in diesem Zusammenhang selbst vom "schlechthin abstrakte(n) Denken."¹¹⁷

Kracauer nimmt den Widerspruch in Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung dagegen auf, um ihn ins Denken selbst fallen zu lassen und schreibt damit dem Denken, das allein schon

¹¹⁵ G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 1. Frankfurt/Main 1977, S.143f.

¹¹⁶ G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a.a.O., S.333f. Vgl. dazu auch die Einleitung in die "Phänomenologie des Geistes", Frankfurt/Main 1974, S.68ff.

¹¹⁷ G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, a.a.O., S.137.

beansprucht, seine Gegenstände zu begreifen, eine instrumentelle Form zu. Er zweifelt daher im Verweis auf den transzendenten Status einer 'eigentlichen Wirklichkeit' nicht nur die Identität von begriffener Sache und Begriff, sondern auch die Identität der Dinge selbst an. Daß "Wirklichkeit schwindet, wenn ihr (!) Ziel Gewißheit ist"¹¹⁸ und daß daher "in der Schweben" gehalten werden müsse, "welchen Beitrag Objekt und Subjekt zur Erkenntnis stiften"¹¹⁹, darin liegt die rationalitätskritische Radikalisierung der Kantschen Vernunftkritik. Wenn Kracauer schließlich mahnt, daß Denken nicht "abschlußhaft" sein dürfe, dann soll dies auf einen dem Denken selbst eingeschriebenen Mangel verweisen, an den immer wieder durch eine transzendente, ontologische oder utopische Wirklichkeit ebenso wie durch die unvergleichliche Besonderheit der Dinge, durch ihren Objektcharakter selbst, erinnert werden soll. Dieses methodologische Prinzip hat Kracauer in seinen Essays und schließlich noch in seiner Filmtheorie und der späten Geschichtsphilosophie zum methodischen Verfahren erhoben.

Nun scheint es wegen des in sich widersprüchlichen Bezugs auf Kants Transzendentalphilosophie durchaus nicht – wie Müller meint – "plausibel" zu sein, Kants Erkenntniskritik als Paradigma "einer prinzipiellen Kritik neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens"¹²⁰ vorzusetzen, zumal damit implizit – und dies ist allerdings auch die Konsequenz von Kracauers Rationalitätskritik – die Resultate und Verfahren der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, und diese zugleich mit metatheoretischen Epistemologien, abstrakt identifiziert werden. Zudem begnügt sich Kracauer auch nicht mit einer Kritik "wissenschaftlichen Denkens", sondern beabsichtigt, mit ihr zugleich eine entfremdete und verdinglichte gesellschaftliche Wirklichkeit zu treffen. Die Prädikate, die er der "autonomen ratio" zuspricht, kommen zugleich der "entwirklichten" Gesellschaft zu. Wie Vernunft von Kracauer gerade dadurch als verdinglichende, funktionalisierende Gewalt den Dingen gegenüber ausgelegt wird, daß sie als zweckfrei und eben damit als reiner Zweck aufgefaßt wird, so "nähert sich" für ihn die "rationale Vergesellschaftung" in "Analogie zu den abstrakten und formalen Allgemeinbegriffen" "dem Nichts an".¹²¹

¹¹⁸ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O. S.202.

¹¹⁹ a.a.O., S.182.

¹²⁰ Inka Müller: Siegfried Kracauer – Genzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.24.

¹²¹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.132. Auch hier spielt Kracauer auf Tönnies' "Gemeinschaft und Gesellschaft" an und erweitert den Dualismus noch durch seine rationalitätskritische Fundierung.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

Damit wird allerdings allen kritischen Bestimmungen über die "abstrakte ratio" Wahrheit zugesprochen. Denn sie treffen nun in der analogischen Übertragung, die die kritisierte Denkform als Bedingung, dann aber auch wieder als Ausdruck gesellschaftlicher und kultureller Entfremdung faßt, auf die gesellschaftliche Praxis selbst zu. So wie für Kracauer Vernunft mathematischen Tautologien nachgebildet zu sein scheint, so nähert er die "auf Rationalisierung gerichtete Zivilisation"¹²² den leeren Begriffen von Raum und Zeit und schließlich der Kantschen Definition des Ästhetischen an. In metaphorischer Verkürzung hat Kracauer diese Übertragungsleistung von rationalitätskritischen Überlegungen auf kulturkritische Intentionen im Kapitel "Hotelhalle" seines "Der Detektiv-Roman" zusammengefaßt:

"Der untätig Umhersitzenden bemächtigt sich ein interesseloses Wohlgefallen an der sich selbst erzeugenden Welt, deren Zweckmäßigkeit man empfindet, ohne die Vorstellung eines Zwecks mit ihr zu verbinden. (...). Wie die Hall der Raum ist, der nicht über sich hinausweist, so setzt sich der ihr zugeordnete Zustand selber als letzte Schranke. Sie zu durchbrechen bleibt verwehrt, wenn die Spannung unterbunden ist, die zum Durchbruch vortreibt, und Marionetten der ratio, die keine Menschen sind, sich absondern von ihrer Geschäftigkeit."¹²³

Wie Vernunft dadurch, daß die reine Form der Abstraktion als verselbständigtes Mittel von Kracauer aufgefaßt wird, verdinglichend und funktionalisierend wirkt, so erscheint nun eine durch Vernunft depravierte Kultur selbst den Charakter eines leeren, nichtigen Zweckzusammenhangs erreicht zu haben. Die "erreichte Totalität des (philosophischen und legalen) Systems"¹²⁴ produziert einen in sich zugleich funktionellen und zwecklosen gesellschaftlichen Zwangszusammenhang.

Kracauer substantialisiert daher auch Simmels nominalistische Soziologie. Simmels transzendente Begründung einer formalen Soziologie wird für Kracauer – wie schon Kants Vernunftkritik – zum geschichtsphilosophisch deutbaren Indiz für eine real formal gewordene Gesellschaft. Simmels Voraussetzung, daß Gesellschaft ein Mittel sei, "das sich dadurch zum Zweck verselbständigt, daß es jeden einzelnen Zweck mediatisiert, zum vorläufigen

¹²² a.a.O., S.131.

¹²³ a.a.O., S.129f.

¹²⁴ a.a.O., S.156.

Zweck herabstuft und so einen Endzweck schließlich eliminiert"¹²⁵, ist für Kracauer durch die "herrschende ratio" in einem für Simmel selbst nicht überschaubaren Maß verwirklicht worden. Kultur und Gesellschaft sind nur noch reine Form. Kracauer stimmt Simmels Formel von der Gesellschaft als "Spielform der Vergesellschaftung" zu¹²⁶, wirft ihr allerdings mangelnden kritischen Gehalt vor, weil er in ihr ebenso wie in Simmels Analogisierung von Geometrie und Soziologie¹²⁷ den rein formal-ästhetischen und abstrakten Zustand von Kultur und Gesellschaft eingefangen sieht.

Die implizit ästhetische Form der Simmelschen Soziologie¹²⁸ wendet Kracauer nun allerdings kritisch. Die von der "ratio" zu "Ende konstruierte zivilisierte Gesellschaft"¹²⁹ erscheint ihm als "Leerform einer jeden möglichen Gesellschaft"¹³⁰, erscheint wie das nur ornamentale Ästhetische "zu einer rein formalen Relation entwirkt"¹³¹ worden zu sein. Von hier aus wird erst der zentrale – nicht nur metaphorische – Stellenwert des 'Ornaments' für Kracauers Kulturkritik ebenso wie seine Analogisierung von geometrischen und mathematischen Begriffen mit seiner Zustandsbeschreibung gesellschaftlicher Phänomene verständlich. In diesen Metaphern und Analogien stellt Kracauer die Identität von Denkform und Gesellschaftsform her. Der Vergleich von geometrischen und ornamentalen Formen mit gesellschaftlichen Verhältnissen zielt aber auch über die metaphorische Umdeutung hinaus. Im Ornament erblickt Kracauer die zusammenfassende Sigle einer abstrakt gewordenen Welt. Im Ornamentalen trifft sich die behauptete Formalität und Leere der Gesellschaft mit einer Inhalte zerstörenden und selbst inhaltslosen Vernunft. Die kulturkritische Vorstellung, daß sich die Form als Form, das Mittel als Mittel verselbständigt habe, verbirgt sich dahinter auch noch in den Arbeiten, die als Beispiele einer materialistischen Gesellschaftskritik interpretiert worden sind.¹³²

¹²⁵ Hannes Böhringer: Das Pathos der Differenzierung. Der philosophische Essay Georg Simmels. In: Merkur. H.4. 39.Jg. April 1985, S.299.

¹²⁶ Vgl.: Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.131f.

¹²⁷ Vgl.: Georg Simmel: Soziologie, a.a.O., S.10 und passim. Simmel verwendet die Analogie nur, um den methodischen Wissenschaftsstatus der Soziologie zu unterstreichen.

¹²⁸ Vgl. dazu: Sibyll Hübner-Funk: Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel.: In: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hrsg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt/Main 1976, S.44-58. Vgl. auch: Dies.: Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft. Köln 1982.

¹²⁹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.138.

¹³⁰ a.a.O., S.137.

¹³¹ a.a.O., S.130.

¹³² Vgl. z.B. Karsten Wittes Nachwort zu Kracauer: Das Ornament der Masse. Frankfurt/Main 1977, S.335-347. Es scheint daher auch durchaus nicht – wie Schröter meint – "müßig" zu sein, Kracauers frühe Arbeiten "unter die ideologiekritische

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

Kracauers rationalitätskritische Fundierung seiner Kultur und Gesellschaftskritik nimmt früh schon Motive aus Adornos und Horkheimers "Dialektik der Aufklärung" vorweg. Es ist vor allem die Annahme, daß die Entwicklung rationalen Denkens, das als zwecklos herrschender Zweck Natur, Subjektivität und Gesellschaft sich gleichermaßen unterworfen haben soll, einen totalen Entfremdungszusammenhang schaffe, die Kracauers Kulturkritik mit zentralen Momenten der Aufklärungskritik von Adorno und Horkheimer ebenso verbindet wie die geteilte Annahme, daß Kants Transzendentalphilosophie – und mit ihr die "Herrschaft" identifizierenden Denkens – gesellschaftlich realisiert worden sei. Daß – wie Adorno und Horkheimer schreiben – Vernunft "zur zwecklosen Zweckmäßigkeit geworden (ist), die eben deshalb sich in alle Zwecke spannen läßt"¹³³, macht, wie auch bei Kracauer, Vernunft zum paradigmatischen Fall der Verselbständigung der Mittel, die – wie Grenz zeigt – "auf den formalen Begriff des Mittels selbst"¹³⁴ zurückgeführt wird. Nicht auf die mögliche Indienstnahme der Ergebnisse der Wissenschaften durch äußerliche Zwecke wird damit abgehoben, sondern Zweckrationalität erscheint hier als inhärentes Prinzip des Erkennens selbst. In die Verfallsgeschichte der Vernunft bis hin zu ihrer endgültigen "Formalisierung"¹³⁵ ist Vernunft ursprünglich verstrickt, so wie Denken Mitschuld trägt an "seiner verdinglichten Gestalt als Mathematik, Maschine, Organisation".¹³⁶ Denn Vernunft ist schon "Organ der Kalkulation, des Plans"¹³⁷, indem "Selbsterhaltung" und mithin Zweckrationalität als "konstitutives Prinzip der Wissenschaft"¹³⁸ begriffen wird. So wie Kracauer in der Abstraktion als solcher die Funktionalisierung "alles Seienden" eingeschrieben sieht, so partizipiert Denken als Denken schließlich in Adornos "Negativer Dialektik" schuldhaft an Verdinglichung, wenn denn die "Unwahrheit von Identität, das Aufgehen des Begriffenen im Begriff"¹³⁹, dem Denken selbst inhärent ist:

Lupe" zu nehmen. (Michael Schröter: Weltzerfall und Rekonstruktion. In: Siegfried Kracauer. Text und Kritik. München 1980, S.19). Denn in ihnen wird die spätere kulturphilosophische und vernunftphilosophische Umdeutung der Kategorien der Marxschen Warenanalyse vorbereitet.

¹³³ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S.112.

¹³⁴ Friedmann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Frankfurt/Main 1974, S.28.

¹³⁵ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S.115.

¹³⁶ a.a.O., S.65.

¹³⁷ a.a.O., S.111.

¹³⁸ a.a.O., S.109.

¹³⁹ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1970, S.15.

"Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken seiner reinen Form nach inne. Denken heißt identifizieren."¹⁴⁰

Wenn "Identität" allerdings "die Urform von Ideologie" ist, dann ist Denken selbst Ideologie bildende Gewalt, wie umgekehrt "Ideologie" "ihre Resistenzkraft gegen Aufklärung der Komplizität mit identifizierendem Denken: mit Denken überhaupt"¹⁴¹ verdankt.

Die Dinge wie die Subjekte erscheinen in dieser Rationalitätskritischen Perspektive durch die "Herrschaft des Abstrakten" nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch reduziert zu sein. In Kracauers wie in Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik nimmt die Wirklichkeit selbst den Charakter von Abstraktionen an – auch wenn die Kritik in der einen Konzeption ursprünglich von einem transzendenten Sinnideal und schließlich einer utopischen Vernunft und in der anderen Konzeption vom "versöhnten Zustand", in dem auch das "Inkommensurable" gerettet wäre, getragen wird. Die Analogisierung von gesellschaftlichen Verhältnissen und Denkform kann dann freilich ebenso den Begriff als Bedingung einer verdinglichten Wirklichkeit wie eben diese als Grundlage der Herrschaft des Begriffs auffassen. Daß die "Herrschaft in der Sphäre des Begriffs" sich "auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit"¹⁴² erhebt, dies gilt auch schon in der "Dialektik der Aufklärung" ebenso vom umgekehrten Verhältnis beider Seiten, wenn "mit der Versachlichung des Geistes (...) die Beziehungen der Menschen selbst verhext"¹⁴³ worden sein sollen.

Kracauer wie Adorno haben schließlich versucht, die Identität von Gesellschaftsform und Denkform in den ökonomischen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft zu fundieren. In einer nicht veröffentlichten Besprechung von Picards "Das Menschengesicht" hat Kracauer dies unmittelbar angesprochen. Dort schreibt er, daß er sich "immer mehr die Erkenntnis zu eigen gemacht" habe, "daß, zum mindesten heute, die Form unserer Wirtschaft die Form unseres Denkens bestimmt."¹⁴⁴ Allerdings hat Kracauer zuvor und in späteren Arbeiten das Bedingungsverhältnis zwischen ökonomischen und rationalen Formen immer wieder auch umgekehrt. In seiner Kritik des 'Tat'-Kreises aus dem Jahr 1931 etwa schreibt Kracauer wiederum,

¹⁴⁰ ebd.

¹⁴¹ a.a.O., S.149. Vgl. dazu ausführlich: Peter Decker: Die Methodologie kritischer Sinnsuche. Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen Tradition. Erlangen 1982.

¹⁴² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S.36.

¹⁴³ a.a.O., S.50.

¹⁴⁴ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung. In: Ders. Schriften. Bd.5.2., a.a.O., S.167.

4.1. DER BEGRIFF ALS DIE "TRAGÖDIE DER KULTUR"

es sei das "Wüten der entfesselten Ratio"¹⁴⁵, das vom Kreatürlichen (und nun nicht mehr vom "Jenseitigen" – R.B.) abgelöste Denken"¹⁴⁶, die "blinde Ratio", die der "Profitgier ihre Transaktionen"¹⁴⁷ einbebe.

Adorno – und schließlich auch Sohn-Rethel – haben versucht, im Tausch als zentralem Prinzip der gesellschaftlichen Praxis den Grund für die Identität von Denk- und Gesellschaftsform zu erfassen. Aber auch bei Adorno führt dies nur zur Bestätigung des schon vorausgesetzten analogischen Verhältnisses und schließlich zur – negativen – vernunftidealistischen Ableitung der kapitalistischen Ökonomie aus der Denkform selbst:

"Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung dieses Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität."¹⁴⁸

Kracauer hat dagegen den Zusammenhang von Rationalitäts- und Gesellschaftskritik weit eher nur metaphorisch erzwungen. Und dort, wo er seine Kritik des kapitalistischen Produktionsprozesses der Form seiner Vernunftkritik nachbildet, erscheint dieser als nur eine weitere Form des kulturkritisch-lebensphilosophischen 'Aufstands der Mittel'. Denn er zeichnet sich wie der Abstraktionsvorgang selbst dadurch aus, daß er "gehaltloser" Vorgang, verselbständigt Mittel ohne Zweck und wie die "wütende" "Ratio" Inhalt, Grund und Ziel in einem ist:

"...der Produzent arbeitet für die Vergrößerung des Unternehmens. Daß es Werte herstellt, geschieht nicht um der Werte willen. Mochte ihrer Erzeugung und ihrem Verbrauch die Arbeit früher bis zu einem gewissen Grade gelten, so sind sie jetzt Nebenwirkungen geworden, die dem Produktionsprozeß dienen.

¹⁴⁵ Kracauer: Aufruhr der Mittelschichten. In: Ders.: Schriften. Bd.5.2., a.a.O., S.423.

¹⁴⁶ ebd.

¹⁴⁷ a.a.O., S.410.

¹⁴⁸ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.147.

Die in ihn eingegangenen Tätigkeiten haben sich ihrer substantiellen Gehalte entäußert."¹⁴⁹

¹⁴⁹ Kracauer: Das Ornament der Masse. In: Ders.: Schriften. Bd.5.2., a.a.O., S.60.

4.2. Erlösung im Profanen

Kracauers frühe Kritik des "abstrakten Denkens", das ihm zum Paradigma des "Aufstands der Mittel" und damit gleichermaßen zum Grund und zum exemplarischen Phänomen kultureller Entfremdung wird, verbindet Simmels kulturtragisches Konfliktmodell mit theologisch-eschatologischen Erlösungshoffnungen, die als Gegenentwurf zur "herrschenden ratio" deren Kritik fundieren. Paradoxe Weise führt gerade diese Bindung der Kulturkritik an ein auch historisch rückwärts gewandtes theologisches Ideal dazu, daß Kracauer schließlich kein kulturkonservatives Programm entwirft. Zwar sieht Kracauer bis zu seinen Arbeiten des Jahres 1925 die kulturellen Entfremdungsphänomene noch in der Auflösung metaphysischer Sinnsysteme verankert, aber schon hier mißtraut er auch der eigenen Hoffnung auf Wiederherstellung eines geschlossenen religiösen Sinnsystems, das den durch die "emanzipierte ratio" verschuldeten Bruch zwischen Subjekt und Objekt zu schlichten vermöchte. Den immer wieder aufgenommenen Gedanken einer Entsprechung zwischen ökonomischen und rationalen Formen bezieht Kracauer zu dieser Zeit allerdings noch auf die Zerstörung verbindlicher transzendenter Weltmodelle: das "rationale, unmenschliche Wesen des heutigen Wirtschaftssystems und, damit zusammenhängend, die rationale Struktur des gegenwärtigen Denkens"¹⁵⁰ führt er hier noch mit einer Formulierung, die nicht zufällig schon auf seine späte Geschichtsphilosophie vorausweist, zurück auf das "Ausgeschaltetsein der letzten Dinge, und der vorletzten auch, aus der Sprache und den Beziehungen zwischen den Menschen."¹⁵¹

Aber schon in seinen frühen kulturkritischen Arbeiten verknüpft Kracauer das Ideal eines religiös-metaphysischen Wert- und Weltmodells ambivalent mit der geschichtsphilosophischen Skepsis gegenüber einer möglichen Wiederherstellung eines transzendenten Sinnhorizonts, der das "Wirkliche" zugleich interpretiert und in seiner konkreten Mannigfaltigkeit "errettet" erscheinen ließe. Hatte Kracauer schon in "Der Detektiv-Roman" gerade an seinen profanen Gegenständen das religiös-metaphysische Defizit der "durchrationalisierten" Wirklichkeit aufzeigen wollen, so löst er sich mit den Essays des Jahres 1925 zunehmend von den theologischen Voraussetzungen seiner Kultur- und Rationalitätskritik, gerade indem die profanen, ephemeren und alltäglichen Kulturphänomene, denen er sich

¹⁵⁰ Kracauer: *Gestalt und Zerfall*. In: Ders.: *Schriften*. Bd.5.1., a.a.O., S.325.

¹⁵¹ ebd.

nun vermehrt und programmatisch zuwendet, auch theologisch besetzt und als reflexionsbedürftige und reflexionswürdige Gegenstände einer negativen Theologie ausgezeichnet werden.

So wie bis dahin die Rationalitätskritische Zerfallsthese immer an das theologische Motiv der "Rettung" gebunden war, so knüpft Kracauer nun zunehmend seine Hoffnung auf Überwindung der entfremdeten Kultur an die Zerfallsgeschichte der entfremdeten und entfremdenden "ratio". Deren Negativität schließt nun neben der Möglichkeit eines katastrophischen Endes von Geschichte die utopische Vorahnung auf einen positiven Ausgang der "Entzauberung" ein. Die "ungewisse, zögernde Bestätigung des Zivilisatorischen"¹⁵² statt seiner chiliastischen oder mystischen Negation, die Kracauer schon an zeitgenössischen religiösen Erneuerungsbewegungen ebenso wie an Steiners Anthroposophie und in einer Polemik gegen Blochs Münzer-Buch kritisiert hatte¹⁵³, nimmt nun den Platz der früheren existenzphilosophisch-religiösen Hoffnungen ein.

Wie ambivalent das Programm einer theologischen Aufhebung der Rationalitätskritik schon in Kracauers frühen Arbeiten für ihn selbst ist, wie zwiespältig er in seinen theologisch inspirierten Kulturdiagnosen schon zwischen einem transzendenten und immanenten Wirklichkeitsbegriff changiert, und wie er dabei das metaphysische Entfremdungskonzept zunehmend auf soziale und ökonomische Erscheinungen ausweitet, davon zeugen insbesondere seine Besprechungen zu Blochs "Thomas Münzer" und zu Bubers "Ich und Du" aus den Jahren 1922 und 1923. Die heftige Kritik, die Kracauer in seinen Besprechungen sowohl gegen Buber wie gegen Bloch formuliert, thematisiert implizit auch die Widersprüchlichkeit des eigenen metaphysischen Weltmodells. Denn, wie immer gebrochen auch, teilt Kracauer zu dieser Zeit eben die Forderungen nach dem "neuen Menschen, (der) neue(n) Gemeinschaft, (der) neue(n) Kunst, (der) neue(n) Religion"¹⁵⁴, die er zur gleichen Zeit in einer Polemik gegen Spengler und seine Wirkungen als "Sirenengesang von der Erneuerung" nach der "Drehorgelballade vom Untergang"¹⁵⁵ verspottet. Gegen Bubers messianisches "Reich", das er selbst doch in der Sehnsucht nach einer geschlossenen, religiös-sinnhaften Kultur anruft und das schließlich auch von ihm als

¹⁵² Kracauer: Die Reise und der Tanz. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.295.

¹⁵³ Vgl. zu Steiner: Kracauer: Anthroposophie und Wissenschaft, a.a.O. und zu Blochs Münzer-Buch: Kracauer: Prophetentum. In: Ders.: Schriften, Bd.5.1., a.a.O., S.196-204.

¹⁵⁴ Kracauer: Untergang? In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.244.

¹⁵⁵ ebd.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

Wertungsinstanz der eigenen Rationalitätskritik eingesetzt wird, verteidigt Kracauer das Recht der "konkreten Wirklichkeit"¹⁵⁶ und die "Verbundenheit mit dem Geschehen".¹⁵⁷

Buber erscheint Kracauer seiner Gleichgültigkeit der "Wirklichkeit der im Bedingten wirkenden Menschen"¹⁵⁸ gegenüber daher auch als "Mystiker wider Willen".¹⁵⁹ Härter noch polemisiert Kracauer schließlich gegen Blochs – wie er schreibt – "Pseudo-Chiliasmus literarischen Gepräges"¹⁶⁰, das er in dessen Münzer-Buch zu finden meint. Offenkundig richtet er sich damit auch gegen Blochs Verbindung von theologischen und marxistischen Motiven in seiner Darstellung Münzers als "Theologe der Revolution". Kracauers Kritik ist zwiespältig. Dem Chiliasten Bloch wirft er vor, daß er die apokalyptischen Visionen politisch, nicht aber "als Einbruch einer transzendenten Wirklichkeit in die Geschichte" und damit als Ende von Geschichte denke. Andererseits aber sieht Kracauer im politischen Bloch den "Unbedingte(n) des Geistes", der "die geschichtliche und soziale Wirklichkeit mitsamt ihren Zwangsläufigkeiten aus seinem Blickfeld verbannt" habe. Als "Romantiker" erscheint Bloch für Kracauer schließlich, der ihn zugleich in die Nähe von Hillers Aktivismus rückt, sowohl als "politischer Revolutionär" wie als "religiöser Chiliast".¹⁶¹ Die Widersprüchlichkeit der Vorwürfe, auf die Bloch wenig später brieflich reagiert¹⁶², sind Ausdruck auch der eigenen Ambivalenz zwischen geschichtsjenseitig-metaphysischer Erlösungssehnsucht und geschichtphilosophischer Relativierung zeitgenössischer religiöser Kulturkritik. Und darüber hinaus zeigt sich in ihnen eine Öffnung Kracauers zu der kultur- und rationalitätskritisch abgelehnten "konkreten Wirklichkeit" der Weimarer Republik im Gewand einer negativen Theologie und einer gegen politische wie nun auch religiöse Synthesehoffnungen immunisierten unaufhebbar paradoxen Metaphysik. Kracauer stellt die Frage nach einer möglichen transzendent-metaphysischen Erneuerung der Kultur immer wieder, um sich gegen ihre Beantwortbarkeit zu richten.

Zugleich mit der Klage um die "Rationalisierung", "Entzauberung" und "Entmythologisierung" der Welt muß Kracauer – wenn auch wehmütig –

¹⁵⁶ Kracauer: "Ich und Du", in: FZ 6.7.1923.

¹⁵⁷ Kracauer: Untergang?, a.a.O., S.246.

¹⁵⁸ Kracauer: "Ich und Du", a.a.O.

¹⁵⁹ ebd.

¹⁶⁰ Kracauer: Prophetentum, a.a.O., S.200.

¹⁶¹ alle Zitate a.a.O., S.202.

¹⁶² Vgl. Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Ernst Bloch: Briefe 1903 - 1975. Bd.1. Frankfurt 1975, S.265-267.

die endgültige Zerstörung einheitlicher Symbolsysteme konstatieren und vermag deren Wiederherstellung nicht mehr allein von der Beschwörung transzendenter Werte zu erhoffen. Die eigene zerfallstheoretische Diagnose erzwingt gegen das gleichzeitig aufrechterhaltene Bedürfnis nach transzendenten Sinnsystemen das Eingeständnis, daß die "durchrationalisierte" Kultur keine geschichtliche Grundlage mehr darbieten kann für den "schwierigen und paradoxen, also notwendig tragischen Versuch richtig existierender Menschen (...), das Ewige in die fließende Zeit hineinzuziehen."¹⁶³ Das eigene metaphysische Kulturmodell wird durch die geschichtsphilosophische Reflexion unterlaufen. Wenn aber die Restitution eines Absoluten, das allein die verhängnisvolle "entzauberte" Immanenz vor sich selbst retten könnte, durch eben diese entfremdete Kultur verhindert wird, trotzdem aber – wie dies Kracauer auch gegen den "intellektuellen Desperado"¹⁶⁴ der "Entzauberung", der für ihn durch Max Weber personifiziert wird – an der Aufhebung der negativen Wirklichkeit weiterhin durch ein transzendentes Weltmodell festgehalten wird, dann kann der Widerspruch für Kracauer nur gelöst werden, indem das durch Rationalität verdinglichte "Profane" selbst mit dem theologischen Motiv der Rettung belehnt wird. Entfremdung wird zur Bedingung ihrer Selbstaufhebung.

Kracauer selbst hat dieses Verhältnis zwischen theologischen und "profanen" Momenten seiner Kulturkritik nicht eigens theoretisch begründet. Aber er hat über seine "Verzweiflung" am metaphysischen Mangel der Kultur und seiner "Entsagung" gegenüber religiösen Erlösungsprogrammen¹⁶⁵ hinaus 1925 in seinem Essay "Die Reise und der Tanz" den verborgenen Zusammenhang zwischen seiner frühen theologisch begründeten Rationalitätskritik und der späteren metaphysikkritischen Kultur- und Gesellschaftskritik angedeutet:

"Sie (die "Bestätigung des Zivilisatorischen" – R.B.) harret der Verheißung, ohne der Aussage sich zu begeben, sie begreift die

¹⁶³ Kracauer: "Ich und Du", a.a.O.

¹⁶⁴ Kracauer: Die Wartenden. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.168.

¹⁶⁵ Kracauers Kritik der zeitgenössischen religiösen Erneuerungsbewegungen, mit denen er doch zugleich viele kulturkritische Motive und Topoi teilt, zeigt sich auch in der Besprechung zu Leopold Zieglers "Der Ewige Buddha". Dort heißt es, daß Zieglers "Atheismus", dem Kracauer nicht zustimmt, "ungleich religiöser ist als die Pseudo-Religiosität vieler, die den Glauben gepachtet zu haben meinen. Die ehrliche Verzweiflung eines Denkers, der Weg um Weg bis zu Ende beschritten hat, redet aus ihm – und ist nicht solche Verzweiflung schon Vorstufe der Umkehr, Zeichen des Neubeginns?" (Kracauer: "Europasien", FZ 23.6.1922).

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

Phänomene, die sich von ihrem Grund emanzipiert haben, nicht nur abschlußhaft als Entstellung und verzerrten Widerschein, sondern gesteht ihnen eigene, immerhin positive Möglichkeiten zu. Auch das passionierte Ausschwärmen in die Dimensionen erheischt Rettung, wenn es in seiner Negativität zu Ende gedacht wird."¹⁶⁶

"Abschlußhaft" ist hier nicht mehr allein die "eindimensionale" Wirklichkeit der "herrschenden ratio", sondern auch deren messianisch gestimmte Verdammung. Und die Dimensionen des leeren Raums und der leeren Zeit, ursprünglich Zentralmetaphern für Kracaues Kritik transzendenzloser Rationalität, enthalten nun ein "Wirklichkeitsverlangen", das zwar "uneigentlich nur sich ausdrücken"¹⁶⁷ kann, das aber als "Verzerrung" das "sich verschließende() Dasein()"¹⁶⁸ im Profanen zu enthüllen vermag. Das in Immanenz befangene und erstarrte historische Profane offenbart den positiven Schein des geschichtsjenseitigen Absoluten:

"Reise und Tanz haben eine **theologische** Bedeutung erlangt, sie sind wesentliche Möglichkeiten der von der Mechanisierung umgriffenen Figuren, die Doppelexistenz uneigentlich zu leben, die Wirklichkeit gründet. (...) Sie (die Reisenden – R.B.) erfahren die überräumliche **Unendlichkeit** durch die Reise im endlosen geographischen Raum. (...) Analoges trifft zu für das Erleben der Zeit. Der Tanz ist den vom Intellekt vergewaltigten Menschen eine Möglichkeit, das **Ewige** zu erfassen, die Doppelexistenz verwandelt sich ihnen zu einem zwiefachen Verhalten in der Zeit selber, im Vergänglichen nur greifen sie das Unvergängliche."¹⁶⁹

Kracauers Forderung nach der "ungewisse(n), zögernde(n) Bestätigung des Zivilisatorischen" hat hier noch unmittelbar theologische Fundamente. Schon indem die behandelten kulturellen Phänomene noch als Momente eines – negativen – "Profanen" aufgefaßt werden, ist ihre theologische Auslegung prädisponiert. Aber zugleich ist dies ein Beispiel für Kracaues Versuch, dem 'transzendenzlosen' "planen Alltag in Raum und Zeit"¹⁷⁰ Eigengewicht in der kulturkritischen Betrachtung zuzugestehen – wenn auch noch vom theologischen Standpunkt der Erlösung aus.

¹⁶⁶ Kracauer: Die Reise und der Tanz, a.a.O., S. 295.

¹⁶⁷ a.a.O., S.293.

¹⁶⁸ a.a.O., S.294.

¹⁶⁹ ebd.

¹⁷⁰ a.a.O., S.295.

Als Moment einer transzendenzenlosen Negativität gedeutet, wird jedes kulturelle Phänomen damit theologisch besetzbar und auslegungsbedürftig zugleich, wird als "Verzerrung (...) wirklichen Seins"¹⁷¹, als Indiz für den Mangel an Sinn, zur Möglichkeit des Sinnversprechens. Die Eigenbedeutung des "Profanen" wird von Kracauer anerkannt und verworfen zugleich.

Mit dieser Zuwendung zum entfremdeten "Profanen" versucht Kracauer auch die eigenen Aporien aufzulösen, die sich mit der Anerkennung der "konkreten Wirklichkeit", der "erfaßbaren echt konkreten Wirklichkeit unseres Lebens"¹⁷², innerhalb des abstrakt-religiösen Sinnideals ergeben hatte. Gerade durch die theologische Umdeutung der "profanen" Kultur erhalten ihre Phänomene für Kracauer zunehmend eine Eigenbedeutung, die sie nicht mehr allein auf den "Untergang des Sinns"¹⁷³ hin interpretierbar machen. Zwar wird unter dem theologischen Blick auf die "sinnfremde" Kultur alles zur "nichts verbergenden Oberfläche"¹⁷⁴, zur reinen Immanenz, aber als Medium der Offenbarung des Metaphysischen durch die Offenbarung des Mangels an Transzendenz im "Profanen" soll doch zugleich die stumme "Oberfläche" auch in ihrer empirischen Qualität bewahrt und gerettet werden. Dafür aber muß das "Bedeutungslose" mit Bedeutung belehnt werden, die jenseits relativistischer und subjektivistischer Bedeutungszuschreibungen einem Wahrheitsideal verpflichtet bleiben soll, das durch den Verlust einer transzendenten Ordnung doch nicht mehr realisierbar zu sein scheint.

Paradoxerweise bereitet gerade die Besetzung des "Profanen" mit theologischen Sinnpotentialen die Auflösung unmittelbar theologischer Deutungen in Kracauers kulturkritischen Arbeiten vor. Solange Kracauer dem eigenen geschichtstheologischen Modell der frühen Schriften verpflichtet blieb, konnte es für ihn keine Vermittlungsmöglichkeiten zwischen der "Mannigfaltigkeit des Seienden" und dem "vereinsamt dem Chaos" entsprungenen Subjekt einer sinnfremden Welt geben.¹⁷⁵ Die Frage nach der Deutbarkeit von Welt schloß zugleich die Unauslegbarkeit von Welt in einer "sinnverlassenen" Zeit ein und mußte sich schließlich in der Klage über den Verlust eines homogenen Sinnzusammenhangs, durch den

¹⁷¹ a.a.O., S.293.

¹⁷² Kracauer: Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.158.

¹⁷³ Kracauer: Die Reise und der Tanz, a.a.O., S.290.

¹⁷⁴ a.a.O., S.293.

¹⁷⁵ alle Zitate Kracauer: Soziologie als Wissenschaft, a.a.O., S.13.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

die Dinge als gedeutete "Gestalt" erscheinen könnten, und in der Hoffnung auf eine neue messianische Zeit erschöpfen.

Mehr als ihre Sinn- und Bedeutungslosigkeit konnten damit die Dinge, die Kracauer doch in ihrer Einzigartigkeit vor dem Zugriff der "abstrakten ratio" retten wollte, nicht ausdrücken. Wenn aber – wie Kracauer wie in einem Vorgriff auf seine späte Philosophie der Historiographie in "Der Detektiv-Roman" schreibt – "die Beziehung zum Letzten die Erschütterung der vorletzten Dinge befiehlt, ohne sie doch zu vernichten"¹⁷⁶, dann werden gleichzeitig alle Dinge interpretationsbedürftig und einer "profanen" Deutung zugänglich. Zugleich aber ist der Status der Auslegung der "profanen" Phänomene einer sinnleeren Kultur problembehaftet, denn sie muß von einer vereinzelter Subjektivität erbracht werden, die keinen verbindlichen transsubjektiven Sinnzusammenhang mehr zu konstituieren vermag, sich aber auch nicht einer als instrumentell verdächtigten wissenschaftlichen Rationalität verpflichten will. Gleichzeitig aber ist auch dem Kritiker der "sinnleeren" Welt der unmittelbare Zugang zur offenbaren Wahrheit verstellt, durch die die Dinge in einen "sinnerfüllten" Zusammenhang gestellt wären. Aber im Rückgriff auf eine "sinnerfüllte Zeit" als erkenntniskritisches Modell erhofft Kracauer im "Profanen", in der "nichts verbergenden Oberfläche", die Signatur und die Spur einer noch nicht erfüllten Wahrheit, die den selbst nicht benennbaren Zusammenhang des Zusammenhanglosen immerhin negativ andeuten könnte, lesbar zu machen.

Als Medium, nicht mehr als Zielpunkt, dient die Theologie nun der Auslegung des "Profanen", das zugleich doch als Indiz und als abstraktes Ausdrucksphänomen für die "Faktizität des entleerten Daseins"¹⁷⁷ die historische Inaktualität der Theologie unterstreicht. So wie in Benjamins Übersetzungstheorie *hermeneutica sacra* und *hermeneutica profana* aufeinander bezogen bleiben sollen, um auch die profanen Texte "indirekt und latent auf das Wahre"¹⁷⁸ hin auslegbar zu halten, so versucht Kracauer, die "profane" kulturelle "Oberfläche" als negatives Medium eines verborgenen Wahrheitsgehalts zu deuten.

Es sind schließlich zwei Deutungs- und Auslegungsmodelle, die mit der Zuwendung zum "Profanen" noch innerhalb des geschichtstheologischen Hintergrunds von Kracauers frühen Arbeiten konfliktieren. Nicht

¹⁷⁶ Kracauer: *Der Detektiv-Roman*, a.a.O., S.131.

¹⁷⁷ Kracauer: *Gestalt und Zerfall*, a.a.O.

¹⁷⁸ Heinrich Kaulen: *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen 1987, S.85.

mehr allein die Erfahrung (fehlender) Transzendenz soll an den Phänomenen einer sinnfremden, "bloß" seienden Welt gemacht werden, sondern sie sollen nun auch in ihrem geschichtlichen Zustand reflektiert werden. Wenn sie aber als Momente einer durch abstrakte Rationalität gestalt- und bedeutungslos gewordenen Welt gedacht werden, dann bleibt als die Kritik rückversichernde Instanz eine nunmehr negative Metaphysik für die Auslegung des "Profanen" notwendig, denn die rationalitätskritischen Befunde über die nicht mehr "sinnerfüllte" Zeit schlagen auf die kritische Analyse der verdinglichten Kultur selbst zurück. Sie lösen den Wahrheitsbegriff auf, an dem doch zugleich emphatisch gerade auch in Gegensatz zu objektivierbaren Formen rationaler Diskursivität festgehalten wird.

Dieses Dilemma zwischen der geschichtstheologischen Überzeugung von der Unauslegbarkeit transzendenzloser Wirklichkeit und ihrer damit überhaupt erst begründeten unbeendbaren Auslegungsbedürftigkeit versucht Kracauer durch eine methodologisierte Theologie und Metaphysik zu schlichten. Und dies ist es schließlich, was schon seine frühen Arbeiten sowohl von zeitgenössischen esoterischen religiösen Erneuerungsbewegungen als auch von messianischen Erlösungshoffnungen trennt.

Deutlicher als in seinen Aufsätzen wird dies in einem Brief an Leo Löwenthal aus dem Jahr 1921, in dem Kracauer auf Löwenthals Aufsatz in der Festschrift für Rabbiner Nobel, für die er neben Ernst Simon, Martin Buber, Franz Rosenzweig und anderen selbst beitrug, kritisch eingeht. In seinem Artikel über "Das Dämonische" hatte Löwenthal – wie er dies später selbst beschrieb¹⁷⁹ –, synkretistisch zwischen Marx, Husserls Phänomenologie, Kierkegaard und Bloch schwankend, einen apokalyptischen Messianismus entwickelt, der die "ganze Nacktheit der Dingwelt"¹⁸⁰ und die "stete() Erfahrung schriller Disharmonanzen"¹⁸¹ durch eine negative Dämonologie hervortreten lassen sollte, schließlich aber in einer neuen *unio mystica* des "strahlende(n) messianische(n) Licht(s)"¹⁸² Erlösung von der "Oede des entleerten Selbsts und der gestaltbefreiten Welt"¹⁸³ versprach. In seinem Brief wandte Kracauer sich insbesondere gegen

¹⁷⁹ Vgl.: Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*. Frankfurt/Main 1980, S.59.

¹⁸⁰ Leo Löwenthal: *Das Dämonische*. Entwurf einer negativen Religionsphilosophie. In: *Gabe. Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag*. Frankfurt/Main 1921, S.50-64, hier S.53.

¹⁸¹ a.a.O., S.56.

¹⁸² a.a.O., S.62.

¹⁸³ a.a.O., S.55.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

Löwenthals "Art religiösen Drangs und metaphysische Leidenschaft"¹⁸⁴ und setzte gegen den Glauben an eine messianische Zeit die eigene "nüchtern erkenntnistheoretisch(e)" und "negativ metaphysisch(e)"¹⁸⁵ Arbeit. Sie soll – so wird Kracauer wenig später in "Der Detektiv-Roman" schreiben – den "unfragwürdigen Immanenz-Zusammenhang()" selbst fragwürdig und destruirbar werden lassen, ihn aber nicht wie die "neuen homines religiosi"¹⁸⁶ messianisch überspringen oder in einer neuen positiven Metaphysik nur scheinhaft aufheben. Und wenn schließlich – Kracauer schreibt dies 1926 anlässlich seiner Kritik der Bibelübertragung von Buber und Rosenzweig – "die Wirklichkeit allein auf dem Weg durch die 'Unwirklichkeit' des Profanen hindurch sich erlangen"¹⁸⁷ läßt, dann werden damit nicht nur die eigenen metaphysischen Ideale der frühen Geschichtstheologie brüchig, sondern – wie er wenig später in einem Brief an Bloch formuliert – alle "positiven Bekenntnisse"¹⁸⁸ fragwürdig.

Kracauers geschichtsphilosophische Relativierung der kulturellen Wirkmächtigkeit des Religiösen führt schließlich dazu, daß auch die eigenen kulturromantischen Ideale revidiert werden. "Gemeinschaft" und "Persönlichkeit", wenig früher noch ideale und zeittypische Fixpunkte der Hoffnung auf eine geschlossene Kultur, werden nun als historisch überholte Ideologeme der noch nicht bewältigten "Entmythologisierung" kritikfähig. Die Theologie vermag nicht länger mehr die verlorenen Sinnhorizonte zu aktualisieren, weil ihre Deutungspotentiale auch die "lang schon flüchtig gewordene() Dingwelt"¹⁸⁹ nicht mehr ordnen können:

"Das **Profane** ist den theologischen Kategorien längst entwachsen (...) den Gemeinschaften der positiven Religionen steht die Gesellschaft als zu sich selber gekommene Größe mit eigenen Begriffen und Zielsetzungen gegenüber. Bei ihr, nicht bei jenen, ist in der Gegenwart die Aktualität (...). Als faktisches Hindernis

¹⁸⁴ Brief Kracauers an Löwenthal vom 4.12.1921. In: Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie, a.a.O., S.245. In einem weiteren Brief verstärkt Kracauer seine Polemik gegen die religiösen Erneuerungsbewegungen, auch um den eigenen Freund davor zu warnen, sich zu "buberisieren oder gar zu scholemisieren" (Brief an Löwenthal 12.4.1924) und vor dem "Glanz des Eigentlichen" (ebd.) zu bewahren. Dagegen verweist er auf das eigene "allegorische Gemälde der Negativität" (Brief an Löwenthal vom 2.11.1924), das er in seinem "Der Detektiv-Roman" zu entwerfen versuche.

¹⁸⁵ Kracauer: Brief an Löwenthal 4.11.1921.

¹⁸⁶ a.a.O.

¹⁸⁷ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.365.

¹⁸⁸ Brief an Bloch vom 27.5.1926. In: Karola Bloch u.a.(Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.273.

¹⁸⁹ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S. 359.

des rechten Miteinanders aber sind die wirtschaftlichen und sozialen Machtverhältnisse erkannt, die bis in die letzten Verzweigungen hinein die geistige Struktur der heutigen Gesellschaft bedingen."¹⁹⁰

Immer wieder ist dies als Kracauers Wende zu einer materialistischen Ideologiekritik, als endgültiger Bruch mit den theologischen Momenten der frühen lebens- und existenzphilosophischen Arbeiten, als Abkehr von einem zeitgenössischem romantischem Antikapitalismus¹⁹¹ und als Anfang einer umfassenden Politisierung der Kulturkritik auf marxistischem Fundament interpretiert worden. David Frisby deutet dies als Kracauers "materialist turn"¹⁹², und Inka Mülder folgert, daß für Kracauer nun das "Defizit der Gegenwart" "zunächst und vor allem ein Mangel in den materiellen Lebensbedingungen der Menschen", nicht aber mehr "primär ein Defizit des 'Sinns'"¹⁹³ sei. Lethen schließlich, der Kracauer im Unterschied zu Frisby und Mülder als bürgerlichen Liberalen mit Affinitäten zur "Neuen Sachlichkeit" sieht, vermutet, daß der "von Mannheim gefürchtete 'Abbau der Seinstranszendenz'" für Kracauer "kein(en) Punkt der Beunruhigung"¹⁹⁴ dargestellt habe.

Tatsächlich verändern sich Grundlage und Zielrichtung von Kracauers Kulturkritik, und Fragen nach einer möglichen Bedeutung des Transzendenten für die Bewältigung kultureller Krisenerfahrungen scheinen nun hinter Fragen nach den Möglichkeiten einer veränderten sozialen Wirklichkeit zurückzutreten; ebenso wie Kracauers Rationalitätskritik sich nicht mehr eindeutig auf sein geschichtstheologisches Modell einer vormals sinnhaft geordneten und gedeuteten Welt bezieht. Allerdings verdeckt die Formel von Kracauers "materialistischer Wende" die untergründige, widersprüchliche Kombination von materialistischen Ansprüchen und negativ-theologischen Denkmotiven noch in den Arbeiten nach 1925 und trifft damit auch nicht die spezifischen Intentionen von Kracauers "Materialismus". Freilich können sich Deutungen, die nach 1925 einen mit den früheren Arbeiten brechenden materialistischen Kracauer sehen,

¹⁹⁰ a.a.O., S.358.

¹⁹¹ Zur Geschichte des romantischen Antikapitalismus vgl.: Robert Sayre/Michale Löwy: Figures of Romantic Anti-Capitalism. In: New German Critique. Number 32, 1984, S.42-92.

¹⁹² David Frisby: Fragments of Modernity. Cambridge 1985, S.122. Im Inhalt analog Eckhardt Köhn: Konkretionen des Intellekts. In: Siegfried Kracauer. Text und Kritik, a.a.O., S.48f.

¹⁹³ Inka Mülder: Siegfried Kracauer, a.a.O., S.59.

¹⁹⁴ Helmut Lethen: Neue Sachlichkeit 1924 - 1932. Stuttgart 1970, S.102.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

ebenso auf Äußerungen von Kracauer berufen wie es Interpretationen könnten, die eine ungebrochene Kontinuität theologischer und metaphysischer Motive nachweisen wollten: während Kracauer 1929 Wege zur "Wiedereinsetzung der von der Theologie gemeinten Gehalte in die Wirklichkeit"¹⁹⁵ noch für möglich hält und im Briefwechsel mit Bloch eine mögliche Konvergenz von Marxismus und Theologie andeutet, verlangt er nur wenig später von einer politisierten, kritischen Intelligenz, daß sie "die 'transzendente Schicht des Daseins' grundsätzlich"¹⁹⁶ zu verleugnen habe. Mit der "Ablehnung des 'Absoluten'" fordert Kracauer vom "Schriftsteller im neuen Sinn", daß er eine Haltung einzunehmen habe, "die sich durch den dialektischen Materialismus nicht schlecht legitimieren ließe."¹⁹⁷ Gegen Blochs chiliastischen Utopieentwurf wendet er schließlich 1932 ein, daß die "Verbindung zwischen dem Aufbruch in die Transzendenz (...) und dem revolutionären Marxismus eine personale, eine objektiv nicht gegründete, ist"¹⁹⁸, um allerdings gleichzeitig darauf zu verweisen, daß er sich subjektiv "bei der ständigen Dialektik zwischen transzendenten und marxistischen Motiven nicht nur geistig, sondern auch körperlich aufbrauche".¹⁹⁹ Nur wenig später schließlich erblickt Kracauer in einer möglichen "klassenlosen Gesellschaft" die "aktuelle Transformation theologischer Fixierungen".²⁰⁰

Wie sind diese offenkundigen Widersprüche zu erklären, warum verweist Kracauer auf die Notwendigkeit einer Beziehung zwischen marxistischen und transzendenten Denkmodellen, warum nimmt er Zuflucht bei "heilsgeschichtliche(n) Erwartungen"²⁰¹, während er doch gleichzeitig den gegenseitigen Ausschluß von ökonomisch fundierter Kritik und Metaphysik fordert?²⁰² Die Widersprüche verweisen auf affine Problemhorizonte, die den "materialistischen" und ideologiekritischen ebenso wie den frühen Arbeiten zu Grunde liegen. Die – wenn auch signifikant veränderte – rationalitätskritische und aufklärungskritische Perspektive der Arbeiten nach 1925 erzwingt gleichermaßen für Kracauer die Suche nach einem jenseits der "abstrakten ratio" liegenden Wahrheitsideal, das die

¹⁹⁵ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.167f.

¹⁹⁶ Kracauer: Über den Schriftsteller, a.a.O., S.344.

¹⁹⁷ ebd.

¹⁹⁸ Brief Kracauers an Bloch vom 4.6.1932. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.367.

¹⁹⁹ a.a.O., S.368.

²⁰⁰ Kracauer: Theologie gegen Nationalismus. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.3., a.a.O., S.190.

²⁰¹ ebd.

²⁰² Vgl. dazu Kracauer: Der operierende Schriftsteller, a.a.O., S.26 - 29.

Immanenzverfallenheit diskursiven Denkens transzendierbar werden lassen und zugleich Fluchtpunkt und Maßstab der Kulturkritik versichern helfen soll. Die paradoxen Konsequenzen einer negativen Metaphysik, die ausdrückbar halten soll, was zugleich historisch im Prozeß der Säkularisierung des Wissens als verloren gelten muß, die verlorene Totalitätshorizonte beschwört und zugleich gegen die "Herrschaft" einer totalisierenden Vernunft aufbegehrt, machen sich schließlich in Kracauers ideologiekritischem Verfahren geltend, das schon in der Form der Abstraktion Falsches identifizieren will, gleichzeitig aber am Ideal eines versöhnten Zustands, eines Totalitätshorizonts jenseits des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, festhält.

Kracauers Forderung nach "Ökonomie statt expliziter Theologie"²⁰³ will noch das Theologische im materialistischen Verfahren bewahrt wissen. Die "Rettung" der "flüchtig gewordenen Dingwelt" durch die Kritik der ökonomischen und sozialen Verhältnisse hindurch will zugleich die theologischen "Wahrheitsgehalte" durch ihre Aktualisierung retten. Daß, wie Kracauer hofft, im "Marxismus" "die wirkliche und rechtmäßige **Benennung** der großen Wahrheitsgehalte"²⁰⁴ anzutreffen sei, dies soll den Marxismus als "Philosophie" – und nicht als deren Überwindung – rehabilitieren. Als Philosophie vertritt der Marxismus die vakant gewordene Stelle der Theologie:

"Es wäre denkbar, daß man die verborgenen Wahrheitsbestände, die einmal von der theologischen Sprache in naiver Unkenntnis ihrer mannigfachen unteren und äußeren Bedingtheit getroffen worden sind, aus ihren mythologischen Hüllen herausrisse und an ihren heutigen Ort stellte; daß heißt also, daß man die aktuelle und damit einzig reale Gestalt dieser Wahrheitsbestände in dem Marxismus wiederfände; was unter der Voraussetzung einer materialen Geschichtsphilosophie möglich wäre, die eine fortschreitende Entmythologisierung der die Wahrheit bergenden Kategorien annähme, eine reelle Wanderung und Wandlung dieser Kategorien im Verlauf des Geschichtsprozesses, bis sie dem Anblick der niedersten Bedürfnisse und des Alleräußerlichsten standhalten; dann nämlich erst sind sie an ihrem Ende. Die Formulierungen der Bibel sind nicht die letzten, das Messianische wird noch in Bildern bloßer Naturhaftigkeit gedacht. Man müßte der Theologie im Profanen

²⁰³ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung, a.a.O., S.166.

²⁰⁴ Brief an Bloch vom 27.5.1926. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.274.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

begegnen, dessen Löcher und Risse zu zeigen wären, in die die Wahrheit herabgesunken ist. Man müßte die Religion ausrauben und die geplünderte ihrem Schicksal überlassen."²⁰⁵

In den "verborgenen Wahrheitsbeständen", die zugleich gegen und durch die Theologie zu retten wären, lassen sich noch die Spuren der frühen zerfallstheoretischen Argumente entdecken, deren geschichtstheologische Struktur schließlich gerade zur Auflösung der rückwärtsgewandten Hoffnung auf eine sinnhaft geordnete Welt geführt hatte. Das Ende theologischer Sinnstiftungen schlosse freilich zugleich deren historische Verwirklichung ein. Nicht das Sinnversprechen selbst, sondern dessen Inaktualität verfällt hier Kracauers Kritik. Die Ausdrückbarkeit und Darstellbarkeit einer universalen Wahrheit und ihre affirmative Funktion jenseits ihrer historischen und sozialen Zerstörung – und nicht ihr Status selbst – werden hier für ihn zum Problem. Daher wird die Theologie im Prozeß der "Entmythologisierung" durch die Konfrontation mit der depravierten Wirklichkeit, dem entfremdeten "Profanen", "ausgeraubt" und "geplündert", um gerettet werden zu können. Die Zerschlagung mythologischer Restbestände, an denen auch die inaktuell gewordene Theologie ideologisch partizipiert, und der Nachweis der "Vorläufigkeit aller gegebenen Konfigurationen"²⁰⁶, dies wird von der destruktiven Kraft materialistischer Theorie erhofft, die allerdings "um der Gewinnung einer höheren Sphäre willen"²⁰⁷ die theologische Wahrheit im doppelten Sinne aufhöbe. Sie wird damit zum Medium der Kritik der Theologie und der Metaphysik um beider Zukunft willen. Und sie wird damit auch zum Medium ihrer eigenen Selbstaufhebung im Moment des möglichen Durchbruchs der "verborgenen Wahrheitsbestände" – denn "das Materielle ist nur dann nicht ein Letztes, wenn es – zunächst einmal – als Letztes gedacht wird."²⁰⁸

Von daher kann nun auch deutlicher werden, worin das verborgene Zentrum der Verbindung von Theologie und Marxismus bei Kracauer, worin schließlich sein spezifischer "Materialismus" besteht. Kracauers "Ansatz beim Materiellen und Äußerlichen"²⁰⁹ – den "Löcher(n) und Risse(n)", "in die die Wahrheit herabgesunken ist" –, den er als integralen Ausgangspunkt einer "echten Revolutionstheorie"²¹⁰ reklamiert, ist in sei-

²⁰⁵ ebd.

²⁰⁶ Kracauer: Die Photographie. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S. 97.

²⁰⁷ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.62.

²⁰⁸ Brief an Bloch vom 27.5.1926, a.a.O., S.275.

²⁰⁹ a.a.O., S.276.

²¹⁰ ebd.

nem Kern nicht Negation der Metaphysik, sondern selbst Moment einer negativen Metaphysik. Nicht die Kritik der Theologie und der positiven Metaphysik selbst, sondern die Kritik ihrer legitimatorischen und affirmativen Funktion im historischen Zustand verlorener Sinnzusammenhänge und einer "herrschenden" negativen Immanenz steht im Zentrum seiner kulturkritischen Arbeiten nach 1925. An die Stelle der früheren romantischen Sehnsucht nach einer durch transzendente Sinnbezüge erlösten Welt tritt nun eine "revolutionierende Negativität"²¹¹, die – wie er in seiner Besprechung zu Picards "Das Menschengesicht" schreibt – verlangt, "dass man in unserer Situation die Theologie im Rücken zu lassen hat; im Interesse der Theologie selber."²¹² Gerade die "ausgeraubte" und "geplünderte", die destruierte und damit gerettete Transzendenz, soll den Konvergenzpunkt von Materialismus und Theologie in den "verborgenen Wahrheitsbeständen", die einen versöhnten Zustand innerhalb der negativen Verhältnisse erinnern, ihn aber nicht mehr benennen können, ermöglichen.

Kracauers Marxismus-Rezeption²¹³ verabschiedet also nicht die frühere Frage nach den Möglichkeiten eines transzendenten Sinnhorizonts. Vielmehr beantwortet Kracauer sie nun in anderer Form: er beantwortet sie, indem er ihre positive Unbeantwortbarkeit herausstellt, gleichzeitig aber an der Notwendigkeit der offengehaltenen metaphysischen Frage nach Möglichkeiten einer transzendent begründeten Ordnung, nach einer erlösten Welt, festhält. Der Materialismus ist für Kracauer Medium der Selbstkritik der Metaphysik, die sie vor der affirmativen Verklärung des Bestehenden bewahrt und damit rettet.

Die Kritik theologischer und metaphysischer "Gehalte" wird daher zur Kritik ihres Ausdrucks, die Kracauer immer wieder zur Reflexion auf die Möglichkeit und die historische Vergangenheit ihrer Mitteilbarkeit veranlaßt und ihn eine Revision des "blanke(n) Marxismus" fordern läßt, der verkenne, "dass die theologische Sprache Gehalte bezeichnet, die auch dann Gehalte bleiben, wenn die ökonomische Situation vergangen ist, der sie entstammen (...). Die materialistische Dialektik feigt über die Gehalte hinweg, ohne sie als Wirklichkeit einzubeziehen. Sie ist im Recht, wenn sie die Gehalte ausklammert, sie verfehlt sich, wenn sie durch ihre lückenlose Geschlossenheit den Anschein zu erwecken sucht, als seien die Gehalte nur Spiegelungen, leere Ideologien. Steht auch heute die Oekonomie in Frage,

²¹¹ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung, a.a.O., S.166.

²¹² a.a.O., S.168.

²¹³ Zur Datierung vgl.: Inka Müller: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.56f.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

so darf doch der Platz für das von der Theologie Gemeinte nicht besetzt werden. Wir sind ihm abgekehrt, aber nichtsdestoweniger ist es vorhanden, und unsere Rede von den Veränderungen des Materiellen muss stets die Hohlräume frei lassen, in die alle Gehalte hereinstürzen können, die vom Materiellen schlechterdings nicht umgriffen werden."²¹⁴

Kracauer nimmt damit in seiner Besprechung von Picards metaphysischer Physiognomik sprachkritische Argumentationslinien seiner Kritik der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig wieder auf. Gegen sie hatte Kracauer 1926 eingewandt, sie habe im "Glaube(n) an die zeitenthobene ontologische Gewalt des von ihnen erzeugten Deutsch"²¹⁵ sich in "verlassene() Sprachsphären begeben" und damit "der Wirklichkeit sich ent schlagen".²¹⁶ Gegen den "schnelle(n) Substanzverlust jeder Sprache, die gegenwärtig sakral und esoterisch sich gebärdet"²¹⁷, fordert Kracauer eine "enthalt(sam)e und negativ(e)"²¹⁸ Sprache des "Profanen" und kritisiert damit auch eigene frühere esoterische sprachphilosophische Überzeugungen im Anschluß an Lukàcs' Sprachgestus in der "Theorie des Romans". Kracauers Kritik an Bubers und Rosenzweigs archaisierend-expressiver Bibelübersetzung ist eine Kritik des Versuchs, das geschichtlich verlorene Transzendente sprachlich zu bannen. In ihr verborgen ist die – selbst allerdings in einer negativen Metaphysik verankerte – Überzeugung, daß auch sprachlich in einer sinnfremd gewordenen Wirklichkeit keine Totalitätsbezüge mehr zu imaginieren sind – es sei denn um den Preis des ideologischen Charakters des sprachlichen Ausdrucks, der ontologische "Eigentlichkeit" vortäuscht, statt des "heutige(n) Mangel(s) an Konsistenz, zumal in den über das Innerweltliche hinausweisenden Sphären", eingedenk zu werden: die Sprache selbst partizipiert an der "Funktionalisierung alles Gegenständlichen" durch eine in Immanenzzusammenhängen verstockte Rationalität; sie wird affirmativ der "Unwirklichkeit" der sozialen Verhältnisse gegenüber, wo sie ihre "Untauglichkeit zur Benennung vieler Wesenheiten"²¹⁹ vergißt, wo sie Bedeutung suggeriert, die historisch verloren ist. Sie verkommt affirmativ und legitimatorisch gerade da, wo sie den "Auszug der Bedeutung aus den Gegenständen"²²⁰ kompensieren zu können meint. Gerade um theologische Wahrheitsgehalte zu retten und

²¹⁴ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung, a.a.O., S.168.

²¹⁵ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.361.

²¹⁶ a.a.O., S.359.

²¹⁷ ebd.

²¹⁸ ebd.

²¹⁹ alle Zitate, a.a.O., S.361.

²²⁰ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.88.

um Wege offenzuhalten, wie die "von dem Wort gefaßte Wahrheit in die Zeit eindringen"²²¹ könnte, fordert Kracauer schließlich gegen Buber und Rosenzweig die "enthalt(sam)e und negativ(e) Sprache, die bewußt auf Sinnkonstruktionen gegenüber dem sinnleeren "Profanen" verzichtet und dadurch überhaupt erst die Zerfallstruktur des geschlossenen Immanenz-zusammenhangs offenbar werden lassen könnte. Damit aber ist nicht nur die esoterisch-sakrale Übersetzung von Buber und Rosenzweig getroffen, sondern die Übersetzbarkeit der Bibel und mit ihr die Ausdrucksmöglichkeiten transzendenter Wahrheit überhaupt stehen für Kracauer in Zweifel:

"Die geheißene richtige **Aktualisierung** der Schrift widersetzt sich dem Kompromiß, der das Wort zerstört, das er zu vermitteln wähnt. Sie wird ihrem Wesen nach von revolutionärem Geist eingegeben sein müssen, denn die Wahrheit geht in dem Bestehenden nicht auf. Der Urtext kehrt in seine nicht zu übertragende Abgeschiedenheit zurück, wenn die revolutionäre Sprache einer Geschichtsperiode, die Sprache, die, wie verwandelt und unvollständig immer, nun allein das Wahre trifft, von seinen Formulierungen sich losgesagt hat."²²²

Nicht die Übersetzung, allein der nüchterne Kommentar, der "den Geist der von ihm bewußt in Stummheit eingesenkten Schrift"²²³ eher noch vor seinem historischen Zerfall durch das Eingedenken seines Verlusts bewahren könnte, scheint Kracauer noch möglich: bewahrt werden die "verborgenen Wahrheitsbestände" einer transzendenten Sinnsphäre durch den historischen Aufweis ihrer Zerstörung. Nur mittelbar, durch das entzweite "bloß" Seiende hindurch, nicht jenseits von ihm, läßt sich nun für Kracauer Versöhnung noch (negativ) darstellen.

Umso erstaunlicher ist es, daß Kracauer in seiner Besprechung zu Picards "Das Menschengesicht" die "Sprache der Theologie (...) fürs Heute durch Picard gerettet"²²⁴ sieht, daß er hier die "direkte Mitteilung" gleichrangig neben die der "indirekten" der "revolutionierende(n) Negativität" treten läßt, daß bei allen Einwänden die Kritik schließlich in eine euphorische Besprechung übergeht, die kaum mehr Platz läßt für die doch gleichzeitig von Kracauer immer wieder betonten theologie- und metaphysikkritischen Ansprüche seiner Arbeiten zu dieser Zeit. Hatte Kracauer noch in seinem Aufsatz zur Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig die eigenen sprach-

²²¹ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.357.

²²² ebd.

²²³ a.a.O., S.364f.

²²⁴ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung, a.a.O., S.171.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

kritischen Überlegungen in einer Kritik jedes "feste(n) Begriff(s) der **Wirklichkeit**"²²⁵ fundiert und damit auch theologisch motivierte Gegenüberstellungen kritisiert, "die das Wirkliche wider das Unwirkliche, das Konkrete wider das Unkonkrete ausspiel(en)"²²⁶, so scheint ihm nun durch Picards theologische Sprache diese 'wahre' Wirklichkeit jenseits aller Geschichte getroffen zu sein.

Dies ist umso erstaunlicher, als Picards physiognomische Offenbarungslehre, die in endlosen Analogiebildungen ein metaphysisch Ausdruckloses im physiognomischen Ausdruck zu umschreiben versucht, durchgängig Urbild und kulturelles Zerfallsbild immer wieder stereotyp miteinander konfrontiert. Keine Vermittlung scheint von daher mit Kracauers ideologiekritischen Ansprüchen möglich zu sein. Und doch gibt die bewußt paradoxe Formulierung, mit der Kracauer Picards Vergleiche und Umschreibungen nachempfinden will, Auskunft über die unausgesprochene Anschlußfähigkeit der beiden scheinbar unvereinbaren Programme:

"Das ist keine Metaphorik, das ist Wirklichkeit, mit unbestechlichen, uralten Augen gesehen. Indem Picard sie bewegt, handelt er wie einer, der verschobene Gegenstände wieder zurecht rückt. Oder vielmehr, er rückt nicht einmal die Gegenstände zurecht, sondern sie ordnen sich von selber, so vertraut sind sie ihm."²²⁷

Nichts anderes als die unausgesprochene Sehnsucht nach einer Auflösung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt vermag diese paradoxe Formulierung zu motivieren. Die "verschobenen Gegenstände" sind nicht die durch Picards Metaphorik verwandelten Dinge. Wie die "verborgenen Wahrheitsgehalte" müssen die "zurechtgerückten Gegenstände" unbestimmt auf einen Wesensgehalt verweisen, der mit dem "Auszug der Bedeutung aus den Dingen" durch die "Funktionalisierung alles Gegenständlichen" durch Vernunft verloren ist.

Für Picard ist jeder Gegenstand zugleich Bild, deutet als Ausdruck des "Wesen(s) des Bildes"²²⁸ auf Gott und darf daher nicht Zeichen sein, weil im Zeichencharakter schon seine Identität verletzt wäre. Darin allein liegt allerdings nicht die Affinität des ideologiekritischen Verfahrens von Kracauer mit Picards Metaphysik des Gesichts begründet. Aber er teilt – und dies gerade durch die Form seiner Theologie- und Metaphysikkritik – mit Picard das Ideal einer Aufhebung der Differenz von erkennender

²²⁵ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.363.

²²⁶ ebd.

²²⁷ Kracauer: Zwei Arten der Mitteilung, a.a.O., S.169f.

²²⁸ Max Picard: Das Menschengesicht. München 1929, S.83.

Subjektivität und Objekt, weil die bloße Form der Abstraktion als Form des praktischen Umgangs mit den Dingen vorgestellt wird, Denken damit notwendig als zweckhaftes und zweckorientiertes Verhalten erscheint, das seine Gegenstände als Denken schon funktionalisiert und instrumentalisiert. Um welche Problemlage Kracauers ideologiekritische Arbeiten auch nach 1925 kreisen, ohne dies allerdings explizit zu formulieren, das läßt sich in einem Satz von Picards Physiognomik finden:

"Die Gestalt besteht jenseits allen Zwecks."²²⁹

Der metaphysische, nicht psychologische, Gestaltbegriff, den Kracauer selbst in seinen frühen Arbeiten häufig verwendet, zielt auch bei Picard über den engen Kreis einer physiognomischen Ausruckslehre hinaus. Er bündelt die Vorstellung einer subjektlosen Verbindung von Einheit, Mannigfaltigkeit und Einzigartigkeit der Dinge, die auch in der kulturpessimistischen Perspektive Picards durch Vernunft, die notwendig zweckhaft und damit zerstörerisch mit ihren Gegenständen verfähre, aufgebrochen ist:

"Wenn aber die Dinge aufgehört haben, ganz und konkret zu sein, wenn nur noch Teile da sind, und wenn diese Teile abstrakt sind, so unterscheidet sich nichts mehr voneinander, es gleicht sich alles, es ist den Teilen gar nicht mehr anzusehen, von welchen verschiedenen Dingen sie stammen. (...) Nicht mehr die Dinge, nur die abstrakten Teile sind noch da, – ach, sie sind nicht einmal **da**, sie sind nur ein Anlaß zu weiteren Abstraktionen, zu Möglichkeiten, zu Konstruktionen."²³⁰

Picard schlichtet freilich noch die kulturpessimistische Zerfallsdiagnose theologisch. Nicht in ihren Konsequenzen, aber in ihren Inhalten und vor allem in ihrer Methode ist sie allerdings mit Kracauers Überzeugungen kompatibel. Picard ordnet noch die zerfallene Welt in dem einen Gewissen, in "Gottes Blick". Seine Analogiereihen wollen daher Ausdruck nicht der diskontinuierlichen Struktur der Welt, sondern ihrer sinnvollen Geschlossenheit sein, die "die Dinge aus der Mannigfaltigkeit in die Einheit zurückwandern"²³¹ läßt. Entsprechend ist Picards "Das Menschengesicht" in allen seinen Teilen nach dem immergleichen Prinzip der Konfrontation von theologisch generalisierter physiognomischer Schau

²²⁹ a.a.O., S.182.

²³⁰ a.a.O., S.188.

²³¹ a.a.O., S.141.

4.2. ERLÖSUNG IM PROFANEN

und Kritik des kulturellen Verfalls physiognomischen Ausdrucks – und nicht ihrer gegenseitigen Widerlegung – aufgebaut.

Für Kracauer ist diese religiöse Sicherheit, daß die "lang schon flüchtig gewordene Dingwelt"²³² sich noch ordnen ließe, verloren – und darf es doch nicht sein. Die paradoxe Konsequenz von Kracauers geschichtsphilosophischer Vernunftkritik, daß die Dinge als bedeutsame, als sinnhafte "Gestalt" gedacht werden sollen, gleichzeitig aber die "fragwürdig gewordenen positiven Bedeutungen"²³³ dafür nicht mehr zitiert werden können, erzwingt für ihn die Verbindung von materialistischer Ideologiekritik und negativer Metaphysik. Darin, daß Versöhnung nicht mehr in einem vorhistorischen oder endzeitlichen Sinnhorizont, sondern in ihrem Zerfall aufgesucht werden soll, unterscheidet sich das "materialistische" Denken Kracauers nach 1925 von den frühen geschichtstheologischen Arbeiten.

²³² Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.359.

²³³ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.130. Kracauer verwendet Simmels Begriff sowohl zur Kennzeichnung eines entfremdeten Vergesellschaftungsprozesses wie zur Charakterisierung eines primär ästhetisch gewordenen Verhaltensmodus und rückt ihn damit explizit in die Nähe von Kants Autonomieästhetik.

4.3. Vernunftgeschichte als Naturgeschichte

In seinem Essay über "Photographie" verknüpft Kracauer seine geschichtsphilosophische Überzeugung, daß bedeutungstiftende Sinnkonstruktionen verloren und theologisch nicht wieder formulierbar seien, mit einer Rekonstruktion des geschichtlichen Verfalls symbolischer Darstellungen. In seinem geschichtsphilosophischen Modell wird die Photographie zum Indikator eines generellen Bewußtseinszustands, dem nur mehr die zugleich unsymbolische und geschichtslose mediale Reproduktion der Natur entspricht. Die "Gleichgültigkeit" der Photographie "gegen das mit den Sachen Gemeinte"²³⁴, Indiz für den universellen "Auszug der Bedeutung aus den Gegenständen", wird aber erstaunlicherweise im historischen Abriß der "bildlichen Darstellungen" zugleich als "Zeichen für den Auszug des Bewußtseins aus seiner Naturbefangenheit"²³⁵ gedeutet. Kracauer schließt damit an Motive aus dem "Ornament der Masse" an, die – anknüpfend an Webers Rationalisierungskonzept – erste, zum Teil noch nur metaphorisch angedeutete, Modelle einer Vernunftgeschichte als Naturgeschichte darstellen.

Kracauer verändert dabei Webers Begriff der "Entzauberung"²³⁶ in signifikanter Weise. Während Weber Rationalität und Sinn als zwei nicht mehr ineinander abbildbare, inkompatible Weltmodelle beschreibt, versucht Kracauer, Rationalität als selbst noch defizitäre, mythologisch verblendete Fehlentwicklung innerhalb einer utopisch angelegten Geschichte der Vernunft zu deuten. Das utopische Modell einer Vernunft, die, jenseits von Naturbeherrschung und Abstraktionsprozessen, die Wahrheit des "Märchens" zu verwirklichen hätte, tritt hier an die Stelle der früheren Hoffnung auf eine mögliche Restitution metaphysisch-theologischer Sinnhorizonte. Das frühe rückwärts gewandte Modell einer geschlossenen Kultur durch Sinn wird jetzt durch einen utopischen Vernunftidealismus ersetzt. Eine nur metaphorisch umschreibbare Vernunft jenseits "abstrakter Rationalität" wird zur positiven Projektion des Versöhnungsideals und zum Subjekt von Geschichte.

²³⁴ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.93. Vgl.: Ders.: Photographiertes Berlin. In: Schriften. Bd.5.3., a.a.O., S.168-170. Ders.: Anmerkungen über Porträt-Photographie. In: A.a.O., S.196-198. Ders.: Bilderflut. In: A.a.O., S.334-338. Kracauers ambivalenter Versuch, in der Unmittelbarkeit des reproduzierten Bildes Spuren einer deutbaren Wirklichkeit zu finden, läßt sich auch noch in seiner Realismuskonzeption der "Theorie des Films" verfolgen. Vgl.: Ders.: Theorie des Films. In: Schriften. Bd.3, S.40-49.

²³⁵ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.95.

²³⁶ Vgl. Max Weber: Wissenschaft als Beruf. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a.a.O., S.582-613. Siehe auch Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.65.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

"Nicht in dem Zirkel des natürlichen Lebens bewegt sich die **Vernunft**. Ihr geht es um die Einsetzung der Wahrheit in der Welt. Vorgeträumt ist ihr Reich in den echten **Märchen**, die keine Wundergeschichten sind, sondern die wunderbare Ankunft der Gerechtigkeit meinen. (...) In der Frühzeit der Geschichte schon ist im Märchen die bloße Natur um des Sieges der Wahrheit willen aufgehoben. (...) Im Dienste des Durchbruchs der Wahrheit wird der Geschichtsprozeß zum **Prozeß der Entmythologisierung**, der den radikalen Abbau der immer neu besetzten Positionen des Natürlichen bewirkt."²³⁷

Unter dieser Perspektive, die im Gegensatz von Märchen und Mythos Benjamins Thesen zur Bewältigung des Mythos im Märchen vorwegnimmt²³⁸, erscheint Kracauer der erreichte Stand der Entzauberung als drohende Verzauberung, die Emanzipation des Bewußtseins von Natur als selbst wieder mythische Unterwerfung unter Natur. Es ist dies die Perspektive einer Versöhnung, aber einer Versöhnung durch Negativität, durch Zerfall und Zerstörung auch einer nur scheinhaften, falschen "harmonische(n) Vereinigung von Natur und Geist"²³⁹, unter der Naturbeherrschung – wie im Vorgriff auf Adornos und Horkheimers "Dialektik der Aufklärung" – "in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt."²⁴⁰ Der Gewinn an Rationalität gegenüber mythisch geordneten Verhältnissen durch die "Entzauberung" der Natur erscheint damit als Resurrektion von Naturmächten, die Geschichte der "Entmythologisierung" als Geschichte von Regressionen in götterlose Mythen.

"Die Abstraktheit des heutigen Denkens ist mithin **doppeldeutig**. Von den mythologischen Lehren aus gesehen, in denen Natur sich naiv behauptet, ist das Abstraktionsverfahren, wie es etwa die Naturwissenschaften üben, ein Gewinn an Rationalität, der dem Prangen der Naturdinge Abbruch tut. Aus der Perspektive der Vernunft erscheint das gleiche Abstraktionsverfahren als naturbedingt; es verliert sich in einem leeren Formalismus, der unter seiner Decke dem Natürlichen freien Spielraum

²³⁷ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.61.

²³⁸ "Das Märchen gibt uns Kunde von den frühesten Veranstaltungen, die die Menschheit getroffen hat, um den Alp, den der Mythos auf ihre Brust gelegt hatte, abzuschütteln (...). Der befreiende Zauber, über den das Märchen verfügt, bringt nicht auf mythische Art die Natur ins Spiel, sondern ist die Hindeutung auf ihre Komplizität mit dem befreiten Menschen:" (Walter Benjamin: Der Erzähler. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.II.2. Frankfurt/Main 1980, S.458).

²³⁹ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.64.

²⁴⁰ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd.5. Frankfurt/Main 1987, S.22.

gewährt, da er die Vernunftkenntnisse nicht durchläßt, die das Natürliche zu treffen vermöchten."²⁴¹

Diese Konstruktion allerdings muß eben die Paradoxien potenzieren, von denen sie ausgeht. Sie kann nur die "abstrakte", "leere" Ordnung der Natur einer verdinglichten Rationalität unter der Voraussetzung einer Identitätssetzung von Natur und Vernunft anlasten, die selbst nur nicht-diskursiv einholbar ist und doch als Maßstab der Kritik fungieren muß.

Kracauer hat den von ihm geschlossenen Zusammenhang von Naturbeherrschung und Naturverfallenheit nicht allein anhand von ornamentalen Massenaufmärschen und geometrischen Revuemustern der Tillergirls darzustellen versucht und metaphorisch umschrieben.²⁴² In einem seiner hermetischsten Texte analogisiert Kracauer schon 1926 Rationalität und soziale Verhaltenskomplexe als Formen undurchdrungener Natur. Kaum zufällig läßt Kracauer die noch von ihm selbst zusammengestellte Textauswahl von "Ornament und Masse" mit der kurzen Skizze "Knabe und Stier" beginnen. So wie er nur wenig später das Massenornament im zentralen Text der Sammlung als die "jedes ausdrücklichen Sinnes bare **rationale** Leerform des Kultes"²⁴³ darstellt, so wird in "Knabe und Stier" die Beschreibung eines südfranzösischen Stierkampfes zur irritierenden Chiffre für das säkularisierte Ritual einer geometrisierten Rationalität, durch die die Beherrschung von Natur mit dem Opfer des sich selbst beherrschenden und von kalkülisierender Rationalität beherrschten Subjekts in Beziehung gesetzt wird. Nur der "Marionette", die das ziellose Spiel mit zweckrationalem Verhalten vertauscht hat, gelingt die Unterwerfung von Natur:

"Drei Lanzenpaare bemustern den Placken, Stricknadeln im Wollknäuel, mit wehenden Bändern. Er möchte sie abschütteln, vergeblich, die Geometrie sitzt fest in den Wülsten. Der Knabe bereitet einen Lappen von der Röte des Hahnenkamms. So lang ist der Degen, den er hinter dem Vorhang verbirgt, daß er an ihm in die Luft klettern könnte. Die Attribute der Fläche und der Linien bezeichnen das Nahen des Endes. Die Marionette läßt den Lappen funkeln und zieht mit dem Degen Kreise, die sich verengen. Der Stier wird von einem Zittern befallen vor der Gewalt der Ornamente. Sie, die ihn Rauchringen gleich

²⁴¹ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.63.

²⁴² Zur zeitgenössischen Diskussion über Revueformen vgl.: Reinhard Kloos/Thomas Reuter: Körperbilder. Massenornamente in Revuethater und Revuefilm. Frankfurt/Main 1982, S.71f.

²⁴³ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.65.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

umstrichen, später punktweise trafen, pressen sich drohender stets an ihn, damit er in dem Kanevas vergehe."²⁴⁴

Bis in die sprachliche Form hinein versucht Kracauer hier in den bewußt gesetzten Katachresen zu umschreiben, daß abstrakte Rationalität die Ordnung der Natur und damit auch die Ordnung des Ausdrucks zerstört habe, daß – wie er in seinem großen Kafka-Essay schreibt – "sich Dinge und Menschen windschief zueinander verhalten."²⁴⁵ In der Kombination inkommensurabler Bilder und Begriffe versucht er sprachlich das einzuholen, was er an anderer Stelle als Möglichkeit des Films in einer unversöhnten Welt fordert: "die Aufhebung jeder gewohnten Beziehung zwischen den Naturelementen" und deren Assoziierung zu "fremden Gebilden."²⁴⁶

Versucht man, die Bilder inhaltlich lesbar zu machen, dann wird deutlich, daß Kracauer in der nur metaphorisch angedeuteten Verbindung von Selbstbehauptung und Selbstopfer ein weiteres zentrales Motiv der "Dialektik der Aufklärung" vorwegnimmt, ohne allerdings die Komplizenschaft von Mythos und Rationalität – wie dann in Horkheimers und Adornos Odysseus-Interpretation – urgeschichtlich im Mythos selbst schon zu verankern. Ohne dies freilich systematisch auszuführen, läßt Kracauer im Bild der Marionette das Subjekt als Objekt des eigenen zerebralen Kalküls erstarren, so wie er in den massenornamentalen Körperbildern "Natur entsubstanzialisiert"²⁴⁷ sieht um den Preis der "krasse(n) Manifestation der unteren Natur."²⁴⁸

"Verwerfliche Selbstbehauptung"²⁴⁹ – für Kracauer eingeschrieben in Rationalität – bezwingt und zerstört zugleich im zweckrationalen, nach symmetrischen Formen eingerichteten "Liebeskampf" Natur und zahlt mit dem eigenen Selbst und dessen Unverwechselbarkeit dafür. So wie in "Knabe und Stier" der "Liebeskampf" mit Natur gewonnen wird durch die kalkulierende Bezwingung des Eros, so erscheinen Kracauer die geometrischen und ornamentalen Formen der Revuen, der Massenaufmärsche und Sportveranstaltungen als "mathematische Demonstrationen"²⁵⁰ der Geschlechtslosigkeit. Eine rationalitätskritisch erzwungene Analogisierung und Parallelisierung von Natur, Kultur, Ökonomie und Vernunft, die an

²⁴⁴ Kracauer: Knabe und Stier. In: Ders.: Schriften. Bd.5.1., a.a.O., S.381. Vgl. zu analogen Motiv- und Stilfiguren: Ders.: Die Ringer. In: A.a.O., S.375-376.

²⁴⁵ Kracauer: Franz Kafka. In: Ders.: Schriften. Bd.5.2., a.a.O., S.369.

²⁴⁶ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.97.

²⁴⁷ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.64.

²⁴⁸ a.a.O., S.65.

²⁴⁹ Kracauer: Franz Kafka, a.a.O., S. 364.

²⁵⁰ Kracauer. Das Ornament der Masse, a.a.O., S.57.

Adornos und Horkheimers Identifizierung der "modernen Sportsriege" mit den sexuellen Ausschweifungen von de Sades "Juliette" und der "zwecklosen Zweckmäßigkeit" planender Vernunft erinnert:

"Vernunft ist das Organ der Kalkulation, des Plans, gegen Ziele ist sie neutral, ihr Element ist die Koordination. Was Kant transzendental begründet hat, die Affinität von Erkenntnis und Plan, die der noch in den Atempausen durchrationalisierten bürgerlichen Existenz in allen Einzelheiten den Charakter unentrinnbarer Zweckmäßigkeit aufprägt, hat mehr als ein Jahrhundert vor dem Sport de Sade schon empirisch ausgeführt. Die modernen Sportsriegen, deren Zusammenspiel genau geregelt ist, so daß kein Mitglied über seine Rolle einen Zweifel hegt und für jeden ein Ersatzmann bereit steht, findet in den sexuellen teams der Juliette, bei denen kein Augenblick ungenützt, keine Körperöffnung vernachlässigt, keine Funktion untätig bleibt, ihr genaues Modell."²⁵¹

Die Aporie, die Adornos und Horkheimers Vernunftkritik und das Geschichtsmodell einer entmythologisierten Vernunft als unbewältigter Naturgeschichte evoziert – daß sie als Gegenmodell einen "Begriff der Wahrheit nur suggerieren" können, weil sie "sich ja auf eine Vernunft vor der (von Anbeginn instrumentellen) Vernunft stützen, wenn sie jene Bestimmungen explizierten wollten, die nach ihrer eigenen Darstellung der instrumentellen Vernunft keinesweg innewohnen können"²⁵² –, scheint Kracauer zum einen in den metaphorischen Umschreibungen eines nur impliziten Systemprogramms umgehen zu können. Zum anderen aber läßt er sie umso deutlicher im "Ornament der Masse" in der Gegenüberstellung von verwerflicher Rationalität und der Idealperspektive einer "Vernunft" offenkundig werden, die nur als märchenhafte Chiffre zu beschwören, nicht aber zu bestimmen ist. Während in der "Dialektik der Aufklärung" und schließlich noch in Adornos "Negativer Dialektik" im mimetischen Vermögen der Ausweg aus der vernunftkritischen Aporie gesucht wird, damit aber etwas theoretisch eingeholt werden müßte, was sich, dem eigenen Begriff nach, begrifflicher Fassung gerade widersetzen muß²⁵³, konstruiert Kracauer das Ideal einer utopisch vollendeten Vernunft, die freilich auch dort, wo er sie noch anthropologisch im "Grunde des Menschen" fundiert, selbst wie undurchdrungene Natur erscheint und der die Abstraktheit eignet, die

²⁵¹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S.111.

²⁵² Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1, a.a.O., S.511f.

²⁵³ Vgl. Jürgen Habermas, a.a.O., S.512 und W. Martin Lüdke: Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls". Frankfurt/Main 1981, S.68.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

Kracauer im "Ornament der Masse" als Sigle für das naturverfallene "abstrakte Denken", das zudem noch mit den ökonomischen Strukturen des Kapitalismus identifiziert wird, gefunden zu haben glaubt:

"Die herrschende Abstraktheit zeigt an, daß der Prozeß der Entmythologisierung nicht zu Ende gebracht ist. Das gegenwärtige Denken steht vor der Frage, ob es der Vernunft sich erschließen oder ungeöffnet gegen sie weitertreiben solle. Es kann die selbstgesetzte Grenze nicht überschreiten, ohne daß das Wirtschaftssystem wesentlich gewandelt wird, das sein Unterbau ist (...). Die ungebrochene Entwicklung des kapitalistischen Systems bedingt also das ungebrochene Wachstum des abstrakten Denkens (oder nötigt das Denken, in falsche Konkretheit zu versinken). Je mehr sich aber die Abstraktion verfestigt, um so **unbewältigter** durch die Vernunft bleibt der Mensch zurück. Er wird der Gewalt der Naturmächte von neuem untertan (...). Nur eine Folge der ungehemmten Machterweiterung des kapitalistischen Wirtschaftssystems ist, daß die dunkle Natur drohender stets aufbegehrt und die Ankunft des Menschen verhindert, der aus der Vernunft ist."²⁵⁴

Die geschichtsteleologische Konzeption einer entzauberten Welt unter der Perspektive einer Versöhnung durch eine nur als Chiffre des Märchens bezeichnbare Vernunft, die die Zerfallsdiagnosen ebenso wie die utopischen Bilder bestimmen, ermöglicht es Kracauer um der "Rettung des Konkreten" willen, die verschiedensten Phänomene, die Photographie wie das Ornament, die Ökonomie, Natur und Rationalität in analogische Beziehungen zueinander zu setzen.

Dies macht es allerdings auch möglich, daß der Begründungszusammenhang von Denkform und Wirtschaftsform von Kracauer auch exakt umgekehrt werden kann, daß mithin die "entfesselte Ratio", "einem Naturdämon gleich", als Subjekt erscheint, das der "Profitgier" einer "entarteten Wirtschaft" "ihre Transaktionen eingibt" und "besinnungslos eine technische Apparatur" schafft, "vor der wir wie der Zauberlehrling stehen, der die heraufbeschworenen Elemente nicht bannen kann."²⁵⁵ Nur unter der – unausgesprochenen – Voraussetzung einer selbst begrifflichen Konstitution des gesellschaftlichen Zusammenhangs wird Kracauers wechselseitiges *quid pro quo* von ökonomiekritischen und

²⁵⁴ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.63f.

²⁵⁵ Kracauer: Aufruhr der Mittelschichten. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S. 410.

rationalitätskritischen Intentionen überhaupt erläuterbar. "Daß – wie Kracauer in seinem Photographie-Essay schreibt – die "kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände" "einer Gesellschaftsordnung" angehört, "die sich nach ökonomischen Naturgesetzen regelt"²⁵⁶, daß mithin die behauptete Zerstörung von Gegenständlichkeit und Geschichtlichkeit als Moment einer naturwüchsig strukturierten Produktionsform gesehen wird, diese These scheint denn auch nur auf den ersten Blick eine materialistische Erweiterung des Rationalisierungskonzepts von Max Weber darzustellen, deren "theoriegeschichtliche(r) Bezugspunkt"²⁵⁷ in Marx zu suchen wäre. Tatsächlich aber sind die impliziten und expliziten Bezüge auf Marx in Kracauers Arbeiten nach 1925 nicht nur "vernunftphilosophisch verzerrt"²⁵⁸, sondern sie zeichnen sich auch durch eine methodologische Umdeutung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie aus, die deren historische Inhalte schließlich philosophisch entzeitlicht und erfahrungstheoretisch generalisiert.

Die von Kracauer hergestellten Beziehungen zwischen Rationalitäts- und Ökonomiekritik einerseits und zwischen Natur- und Vernunftgeschichte andererseits können nur aus ihren unsystematischen und zum größten Teil metaphorischen Darstellungsformen erschlossen werden, obwohl sich in ihnen das Zentrum der kulturkritischen Intentionen Kracauers finden läßt. Ihr theoretisch explizites Modell läßt sich aber wohl in Lukács' Verbindung von Rationalisierungskonzept und Verdinglichungskritik finden. Von zentraler Bedeutung für Kracauers Überlegungen nach der frühen lebensphilosophisch und existenzphilosophisch motivierten Kulturkritik dürfte dabei insbesondere Lukács' erkenntnistheoretische Deutung des Fetisch-Kapitels in Marx' "Kapital" gewesen sein.

In "Geschichte und Klassenbewußtsein" bildet der Fetischcharakter der Ware den Ausgangspunkt für eine Theorie der universellen Verdinglichung von Bewußtseinsformen, in der die gegeneinander heterogenen Modelle der Weberschen Rationalisierungskonzeption und der Marxschen Warenanalyse verschmolzen werden. Im "Prinzip der auf Kalkulation, auf **Kalkulierbarkeit** eingestellten Rationalisierung"²⁵⁹ sucht Lukács die

²⁵⁶ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.96.

²⁵⁷ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.65.

²⁵⁸ ebd.

²⁵⁹ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Darmstadt und Neuwied, 1975, S.177. Vgl. dazu Jörg Kammler: Politische Theorie von Georg Lukács. Darmstadt und Neuwied 1974, S.180ff. Zu Lukács' Weber-Rezeption in Verbindung mit Webers "Entzauberungs"-Konzept vgl. Norbert Bolz: Der Geist des Kapitalismus

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

verborgene Identität zwischen Vergesellschaftungs- und Produktionsformen einerseits und Bewußtseins- und Denkformen andererseits. Daran bindet Lukács seine Erläuterungen zu den Formen des Alltagsbewußtseins ebenso wie seine These, daß aus der "verdinglichten Struktur des Bewußtseins"²⁶⁰ sowohl die neuzeitlichen Philosophien als auch die Abstraktionen der Geometrie und Mathematik abzuleiten seien. In den Begriffen von Rationalität und (formaler) Rationalisierung wandelt er damit zugleich Marx' Analyse der Warenproduktion erkenntnistheoretisch und methodologisch um. Er erzwingt eine Identität von Rationalisierung und Warenproduktion, die aus dieser nicht abzuleiten ist, die es ihm aber ermöglicht, in "der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft"²⁶¹ zu sehen. Damit verwandelt Lukács die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie in entscheidender Weise. Lukács identifiziert durchgängig Warenform und Wareninhalt und läßt das Warenverhältnis als Fundamentalkategorie seiner Gesellschaftstheorie an die Stelle der Produktionsverhältnisse treten. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden dadurch in ein Verhältnis von Person und Ding verkehrt, durch das die Dinge selbst als verdinglicht erscheinen. Nur daher kann Lukács – und insbesondere darin haben Kracauer wie schließlich auch Adorno und Horkheimer anschlufähige Potentiale für eigene rationalitäts- und kulturkritische Folgerungen sehen können – auf eine Zerstörung des "qualitativen und materiellen unmittelbaren Dingcharakter(s) aller Dinge"²⁶² unter warenproduzierenden Verhältnissen schließen: Eine philosophische Konsequenz der Verbindung von Rationalitäts- und Verdinglichungsbegriff, die durch Marx' Analyse der Warenproduktion, die ja in der Warenform durchaus nicht die Gebrauchswerte in ihrer "ursprüngliche(n) eigentliche(n) Dinghaftigkeit vernichtet"²⁶³ sieht, nicht gedeckt wird. Nur weil Lukács voraussetzt, daß der "Fetischcharakter der Ware" zugleich ökonomisch und rationalitätskritisch zu begründen und als Universalkategorie kapitalistischer Vergesellschaftungsform zu behandeln

und der Utopie. In: Arno Münster u.a. (Hrsg.): Verdinglichung und Utopie. Frankfurt/Main 1987, S.48-59.

²⁶⁰ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.209.

²⁶¹ a.a.O., S.170.

²⁶² a.a.O., S.183.

²⁶³ ebd.

sei, können für ihn Quantifizierung und Kalkülierung als verborgene Zentren gesellschaftlicher Handlungs- und Denkformen erscheinen.

Die wahrnehmungs- und erfahrungstheoretisch problematischen Konsequenzen daraus zeigen sich u.a. an der Umdeutung der Marxschen Bemerkungen zur Arbeitsteilung, die schließlich die räumlich und zeitlich veränderte Organisationsform der Arbeit als Indiz für die Verwandlung eines "qualitativen, veränderlichen, flußartigen Charakter(s)"²⁶⁴ der Zeit in eine leere, verräumlichte Zeit nimmt.²⁶⁵

Marx hatte dagegen in seinen Ausführungen zur Ware gänzlich jenseits von erkenntnistheoretischen und methodologischen Intentionen allein die scheinbare Verkehrung gesellschaftlicher Verhältnisse in gegenständliche Beziehungen in einer warenproduzierenden Gesellschaftsform gezeigt. In der berühmt gewordenen Stelle über den Fetischcharakter der Ware schreibt er:

"Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie dem Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. (...). Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt."²⁶⁶

²⁶⁴ Anhand der hier von Lukács selbst verwendeten Referenzstelle (Karl Marx: Das Kapital. Bd.1, a.a.O., S.365f) kann verfolgt werden, wie Lukács die Ausführungen von Marx methodologisiert. Marx führt an dieser Stelle allein die räumliche und zeitliche Organisationsform der Arbeit in der Manufaktur aus, die Ökonomisierung des Produktionsprozesses nicht nur durch zeitliche Teilung, sondern auch durch räumliche Parallelisierung der Arbeitsvorgänge. Dies allein läßt durchaus keinen Schluß auf eine Veränderung von Erfahrungsweisen von Zeit oder gar auf die Veränderung der Struktur von Zeit selbst zu. Daher enthält Lukács' Gegenbild von einer "qualitativen" Zeit denn auch wie sein Begriff der "organischen Einheit des Ganzen" (Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.194) mehr lebensphilosophische Spuren, als es das ökonomiekritische Umfeld der Argumentation vermuten läßt.

²⁶⁵ Vgl. zur Konzeption der Verräumlichung von Zeit in Benjamins frühen Arbeiten: Michael Rumpf: Spekulative Literaturtheorie: zu Walter Benjamins Trauerspielbuch. Königstein/Ts 1980, S.52ff.

²⁶⁶ Karl Marx: Das Kapital. Bd.1, a.a.O., S.86.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

Damit ist nicht mehr, allerdings auch nicht weniger, als der Grund der Täuschung der gesellschaftlich handelnden Subjekte über den Charakter ihrer Beziehungen zueinander dargestellt. Marx findet ihn im Charakter der warenproduzierenden Arbeit selbst, durch den vermittelt die Subjekte sich zu ihren eigenen Produkten als Werte verhalten. Sie unterwerfen sich damit den Notwendigkeiten der unbegriffenen Bestimmungen der Ware im Austauschprozeß durch die Gleichsetzung der unterschiedlichen Resultate ihrer Arbeiten als Werte, erfahren ihre gesellschaftlichen Beziehungen, als seien sie erst durch Realisierungsbedingungen der Wertgegenständlichkeit ihrer Produkte hergestellt und vermittelt. Der sachliche Charakter, den die gesellschaftlichen Beziehungen damit besitzen, läßt die Subjekte sich darüber täuschen, daß sie selbst es sind, die mit ihrem Handeln einen scheinbar "naturwüchsigen", sachlichen Zwangszusammenhang produzieren und reproduzieren. Es ist schließlich – wie Marx zu Ende des "Kapitals" zusammenfassend und im Rückgriff auf das Fetisch-Kapitel noch einmal betont – die "ökonomische Trinität" von Kapital, Grundrente und Arbeitslohn (und nicht die Warenform allein), die die "Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse (...): die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben", als "falschen Schein und Trug"²⁶⁷ hervorbringen. Als "falschen Schein und Trug", nicht aber als tatsächlich natürlichen Zusammenhang von verdinglichten Dingen und Personen, der zudem noch gleichermaßen alltäglichen und wissenschaftlichen Abstraktionen eingebildet sein soll.

Die Verbindung von Rationalitäts- und Ökonomiekritik und die generalisierte Verdinglichungsthese von "Geschichte und Klassenbewußtsein", vor allem hervorgerufen durch die mißverstandene Rezeption des Fetisch-Kapitels, haben theoriegeschichtliche Konsequenzen bei Bloch, Benjamin, Kracauer, Horkheimer und Adorno bis zu Sohn-Rethel und Habermas insbesondere hinsichtlich der erkenntniskritischen Umdeutung der "Kritik der politischen Ökonomie" hervorgebracht. Trotz aller zum Teil heftigen Kritik an "Geschichte und Klassenbewußtsein" ist die bei Marx durchaus nicht angelegte Analogisierung und Identifizierung von Warenform und insbesondere naturwissenschaftlicher Denkform einflußreich geworden. Sie resultieren daraus, daß schon Lukács die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhangs unter kapitalistischen Verhältnissen im Warentausch und

²⁶⁷ Karl Marx: Das Kapital. Bd.3. MEW Bd.25. Berlin 1975, S.838.

nicht wie Marx in den Formen der Warenproduktion sucht. Allerdings grenzt Lukács die behauptete Homologie von Verdinglichung und Tauschabstraktion und von instrumenteller Vernunft und Vergesellschaftungsform noch historisch ein. Darin sind ihm Adorno, Horkheimer und schließlich Sohn-Rethel nicht gefolgt.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse erhalten aber auch bei Lukács schon einen naturanalogen Charakter. Entsprechend erscheint Webers "Entzauberungsprozeß" unter dieser Perspektive als naturwüchsiger Entfremdungs- und Verdinglichungsprozeß, als faktische Verwandlung gesellschaftlicher Verhältnisse in Natur, als Verzauberungsprozeß. Das –wie Lukács formuliert – "wirtschaftliche System" läßt er denn auch unter Naturkategorien fallen: Es "kommt in seiner Eigenart, in der Konstruktion seiner Gegenständlichkeit tatsächlich jener Natur ungemein nahe, mit der die Physik, die Naturwissenschaft sich beschäftigt."²⁶⁸

Lukács ist dadurch zu zwei Konsequenzen gezwungen. Zum einen löst er damit den objektiven Charakter der Naturgesetze auf und betrachtet Natur ausschließlich als gesellschaftliche Kategorie²⁶⁹ und damit die Naturwissenschaften als ein Moment der universellen Verdinglichung unter der geschichtsphilosophischen Perspektive "von nicht verdinglichten Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur."²⁷⁰ Eine Perspektive, die sich schon kaum auf die ökonomisch-philosophischen Manuskripte²⁷¹ und noch weniger auf "Das Kapital" stützen kann, zumal sie eine Identität von Vergegenständlichung und Verdinglichung behauptet, auf die Lukács später selbst kritisch hingewiesen hat. Zum anderen stellt Lukács Geschichte als einen "im Kapitalismus gipfelnde(n) Zivilisationsprozeß"²⁷² und Rationalisierungsprozeß dar, dem er die fragwürdige Funktion zuschreibt, gerade durch die naturgesetzliche Form kapitalistischer Vergesellschaftung die "Unterwerfung der Natur unter die Kategorie der

²⁶⁸ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.368. Das Zitat entstammt Lukács' früherer Politisierungsphase: "Der Funktionswandel des historischen Materialismus" wurde 1919 verfaßt.

²⁶⁹ Vgl. Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt/Main, Köln 1974, S.66. Allerdings reproduziert Schmidt in seiner Lukács-Kritik die spezifische Fehldeutung der Marxschen Naturkonzeption, wenn er schreibt, daß "Natur eine gesellschaftliche Kategorie" nur unter Geltung des Umkehrschlusses sei, daß "Gesellschaft eine Naturkategorie" (ebd.) darstelle. Dagegen aber richtete sich immer wieder Marx' Kritik der klassischen Nationalökonomie.

²⁷⁰ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.377.

²⁷¹ Vgl. Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW. Ergänzungsband 1. Teil. Berlin 1974, S.536.

²⁷² Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.370.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

Vergesellschaftung zu erfüllen."²⁷³ "Jene In sich geschlossene und Selbstherrlichkeit, jene Immanenz des wirtschaftlichen Lebens, wie es in der kapitalistischen Gesellschaft erreicht worden ist"²⁷⁴, legt dann eine Verbindung von Naturgeschichte, Gesellschafts- und Vernunftgeschichte nahe, die einen naturwüchsigen und teleologischen Prozeß als verselbständigtes Subjekt suggeriert, durch den die "zweite Natur" als erste Natur inthronisiert wird.

Darin lassen sich noch die Spuren einer Konzeption von Naturgeschichte erkennen, deren Umrisse Lukács in der "Theorie des Romans" noch unter der theologischen Kategorie der Geschichte als Verhängnis skizziert hat. In der "Theorie des Romans" ist die "zweite Natur" als selbstgeschaffener Zwangszusammenhang noch die "Welt der Konvention", nicht die Welt von Rationalisierung und "Warenverkehr", der Ort "transzendentaler Heimatlosigkeit" und des Selbstopfers von Subjektivität. Diese "zweite Natur" – schreibt Lukács – ist "nicht stumm, sinnfällig und sinnesfremd, wie die erste: sie ist ein erstarrter, fremdgewordener, die Innerlichkeit nicht mehr erweckender Sinneskomplex; sie ist eine Schädelstätte vermodeter Innerlichkeit."²⁷⁵ Sie ist mithin unsymbolisch und unsinnlich zugleich, deutet nicht über sich hinaus und läßt Erfahrung im objektlosen Erlebnis erstarren. Die Abstraktheit der Naturgesetze stellt sich – wie noch in "Geschichte und Klassenbewußtsein" – als Ausdruck der Entfremdung von Natur und von einer als Naturzwang wirkenden Kultur dar, deren Formen sich in der naturwissenschaftlichen Beherrschung von Natur ebenso wie in der Verinnerlichung von Natur, im Naturgefühl, darstellen müsse:

"Die erste Natur, die Natur als Gesetzmäßigkeit für das reine Erkennen und die Natur als das Trostbringende für das reine Gefühl, ist nichts als die geschichtsphilosophische Objektivation der Entfremdung zwischen dem Menschen und seinen Gebilden. Wenn das Seelische der Gebilde nicht mehr unmittelbar zur Seele werden kann (...), müssen sie eine die Menschen wahllos, blind und ausnahmslos beherrschende Macht erlangen, um bestehen zu können. Und die Erkenntnis der Macht, die sie knechtet, nennen die Menschen Gesetze, und die Trostlosigkeit ihrer Allmacht und ihres Allbereichs wird für die Erkenntnis im Begriff des Gesetzes zur erhabenen und erhebenden Logizität einer menschenfernen, ewigen und unwandelbaren Notwendigkeit. Die Natur der Gesetze und die Natur der Stimmungen

²⁷³ ebd.

²⁷⁴ a.a.O., S.378.

²⁷⁵ Georg Lukács: Die Theorie des Romans, a.a.O., S.55.

stammen aus demselben Ort in der Seele: sie setzen die Unmöglichkeit einer erreichten und sinnvollen Substanz voraus, die Unmöglichkeit, für das konstitutive Subjekt ein angemessenes konstitutives Objekt zu finden."²⁷⁶

Die zweite Natur ist die erste Natur. In ihr verbinden sich Kontingenz der Konvention und Kausalität der Naturgesetze zu einer in entzauberter Immanenz erstarrten Welt, die in der "Theorie des Romans" allenfalls noch durch "den metaphysischen Akt einer Wiedererweckung des Seelischen" zu beleben wäre.

Dieser Ausweg aus einer heterogenen Welt der Konvention, den Lukács schon in der "Theorie des Romans" allenfalls noch in der "unmittelbare(n) Evidenz" der "ganz seltenen großen Augenblicke"²⁷⁷ für möglich hält, erscheint in "Geschichte und Klassenbewußtsein" freilich selbst als Moment eines spätbürgerlich verdinglichten Denkens. Die erkenntniskritischen Konsequenzen der frühen Konzeption von Naturgeschichte jedoch – das "Vernichten des Objekts", das "Zusammenbrechen der Objektwelt"²⁷⁸ und die Verselbständigung der geschichtlich produzierten "zweiten Natur" zu unkontrollierter Gewalt – hinterlassen ihre Spuren noch in den beiden, nur scheinbar entgegengesetzten, Seiten der Rationalitätskritischen Verankerung politökonomischer Kategorien in "Geschichte und Klassenbewußtsein": Das Verschwinden der "ursprüngliche(n), eigentliche(n) Dinghaftigkeit"²⁷⁹ und die Zerstörung von Subjektivität durch die "Selbständigkeit" und "Starrheit der Dinge"²⁸⁰ identifizieren Bewußtseinsform und Gesellschaftsform, indem beide als Momente unbewältigter Naturgeschichte erscheinen, auch wenn nun das Ende der Geschichte als Naturgeschichte durch das "identische Subjekt-Objekt" avisiert wird.

Eben die verdinglichungs- und entfremdungstheoretische Verbindung von Rationalitätskritik und ökonomiekritischen Intentionen ist für die Wirkungsgeschichte von "Geschichte und Klassenbewußtsein" von zentraler Bedeutung geworden, während die bei Lukács selbst schon problematischen politökonomischen Begründungsversuche für das Verdinglichungsmodell weitgehend marginalisiert wurden. Im Unterschied

²⁷⁶ a.a.O., S.55f. Vgl. zur entsprechenden Parallelisierung von gesellschaftlicher Naturwüchsigkeit und Naturgesetz: Georg Lukács: "Geschichte und Klassenbewußtsein", a.a.O., S.236.

²⁷⁷ Georg Lukács: Die Theorie des Romans, a.a.O., S.124.

²⁷⁸ beide Zitate a.a.O., S.44.

²⁷⁹ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.183.

²⁸⁰ a.a.O., S.260.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

zu Benjamin und Bloch²⁸¹ haben Horkheimer und Adorno, Marcuse, Sohn-Rethel²⁸² und auch Kracauer die Einflüsse von "Geschichte und Klassenbewußtsein" auf die eigenen Arbeiten eher verdeckt, als den – trotz aller unterschiedlichen Konsequenzen – theoriegeschichtlichen und systematischen Zusammenhang deutlich werden zu lassen.

Auch Kracauers Äußerungen zu "Geschichte und Klassenbewußtsein" scheinen auf den ersten Blick explizite wie implizite theoretische Übernahmen von Lukács auszuschließen. Im Briefwechsel mit Bloch nahm Kracauer 1926 mehrmals vehement ablehnd Stellung zu "Geschichte und Klassenbewußtsein". Er bezeichnete Lukács als "philosophisch(en) (...) Reaktionär"²⁸³ und kritisierte die – wie er schrieb – "an den Idealismus fixierte() formale() Systematisierung"²⁸⁴ und "formale() Dialektik, die so glatt zur leeren Totalität fortschreitet."²⁸⁵ Versucht man jedoch, die Gründe für Kracauers scheinbar rigorose Kritik zu ermitteln, dann werden nicht nur die Differenzpunkt beider Programme, sondern auch Kracauers – wie Bloch schrieb – "aus einem nicht sichtbaren Hintergrund hervorgetreten(en)"²⁸⁶ kritischen Arbeiten in ihren Voraussetzungen genauer erläuterbar.

Kracauers Kritik an "Geschichte und Klassenbewußtsein", dessen zentralen analytischen Teil – "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des

²⁸¹ Zum Verhältnis von Lukács und Benjamin vgl.: Ferenc Fehér: Lukács und Benjamin. Affinitäten und Divergenzen. In: Rüdiger Dannemann (Hrsg.): Georg Lukács: Jenseits der Polemiken. Frankfurt/Main 1986, S.53-70, hier insbesondere S.59f. Zu Blochs Rezeption von "Geschichte und Klassenbewußtsein" vgl. Arno Münster: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Frankfurt/Main 1982, S.115ff.

²⁸² Zu Adornos und Horkheimers Wiederaufnahme von Elementen der Rationalitätskritik von Lukács vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, a.a.O., S.489ff. Aber auch – trotz der teilweise holzschnittartigen Polemik – Lucio Colletti: Hegel und der Marxismus. Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1976, S.153-156. Auf Marcuses stillschweigende Übernahme von Lukács' Weber-Rezeption verweist: Rüdiger Dannemann: Das Prinzip Verdinglichung. Frankfurt/Main 1987, S.92. Sohn-Rethel weist in "Warenform und Denkform" darauf hin, daß er "mit Lukács die Anwendung des Marxschen Begriffs des Fetischismus auf die Logik und Erkenntnistheorie" (Alfred Sohn-Rethel: Warenform und Denkform. Frankfurt/Main 1978, S.31) teile, tilgt aber zugleich den kritischen Impetus von Lukács' Vorhaben. Vgl. dazu: Norbert Kapferer: Sohn-Rethels Weg von der Wissenschaftskritik zur Affirmation. In: H.D. Dombrowski u.a. (Hrsg.): Symposium Warenform & Denkform. Frankfurt/Main 1978, S.58. Zum Zusammenhang der frühen Version der "Kritischen Theorie" und Lukács' "Geschichte und Klassenbewußtsein" vgl. u.a.: Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. München, Wien 1988, S.96ff. Wiggershaus verkennt allerdings den systematischen Einfluß, den Lukács' Arbeiten trotz Kracauers Kritik auf dessen Rationalitätskritik gehabt haben.

²⁸³ Kracauer: Brief an Bloch vom 27.5.1926. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.273.

²⁸⁴ ebd.

²⁸⁵ ebd.

²⁸⁶ Ernst Bloch: Brief an Kracauer vom 28.9.1927. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.286. Bloch umschreibt mit der Formel sein wie auch Kracauers essayistisches Verfahren der voraussetzungsvollen Andeutungen eines impliziten kultur- und ideologiekritischen Verfahrens.

Proletariats" – er bei aller Kritik positiv bewertet, setzt vor allem an Lukács' Totalitätsbegriff an, in dem Bloch wiederum die theoretische Leistung von "Geschichte und Klassenbewußtsein manifestiert sah.²⁸⁷ Kracauer wendet sich gegen die Konsequenzen des Verdinglichungsmodells von Lukacs, setzt zugleich aber dessen wesentliche Inhalte voraus.

Tatsächlich stellt sich Lukács' gleich dreifacher Versuch, die die "Wirklichkeit verhüllende Funktion des fetischistischen Scheins"²⁸⁸ zu überwinden – subjektivitätstheoretisch durch die "Einheit der Person" und den "Mensch als vollendete Totalität", erkenntnistheoretisch durch die "Totalität der Empirie" und historisch durch das "identische Subjekt-Objekt" – als paradoxer Ausweg aus universell wirksamen Entfremdungs- und Verdinglichungszusammenhängen dar: die Warenform, die doch die umfassende Verdinglichung von Erkenntnis ursprünglich bedingen soll, wird für Lukács zum Garanten der "Selbsterkenntnis, (der) Selbstenttüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft."²⁸⁹

Auch wenn Kracauer in seinen Arbeiten nach 1926 nicht mehr auf "Geschichte und Klassenbewußtsein" verweist, so stellt doch die schon von Lukács hergestellte Verbindung von Webers Thesen über die "intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik"²⁹⁰ mit Marx' Kritik des Warenfetichismus die zentralen Motive für Kracauers Versuch zur Verfügung, um die Emanzipation des "Bewußtseins aus seiner Naturbefangenheit"²⁹¹ als noch unbewältigte Unterwerfungsgeschichte unter Natur zu beschreiben. Lukács' scheiternder Ableitungsversuch einer universellen Verdinglichung aus Momenten der "Kritik der politischen Ökonomie" erfährt dabei eine signifikante, für Kracauers Programm einer Gesellschaftskritik auf der "Basis

²⁸⁷ Bloch weicht im Brief an Kracauer teilweise von seiner ersten Reaktion auf "Geschichte und Klassenbewußtsein" ab. In seiner Rezension hatte Bloch zuvor schon an Lukács' Totalitätsbegriff eine "zu simplifizistisch(e) Neigung" zur "Homogenisierung (...) des geschichtlichen Prozesses" kritisiert. Zitiert nach: Arno Münster: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch, a.a.O., S.118.

²⁸⁸ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.78.

²⁸⁹ a.a.O., S.295. Vgl. dazu die genau Kritik von Winfried Menninghaus: Kant, Hegel und Marx in Lukács' Theorie der Verdinglichung. Destruktion eines neomarxistischen Klassikers. In: Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes. Würzburg 1983, S.318-330, hier S.329. Vgl. auch: Heinz-Dieter Kittsteiner: Walter Benjamins Historismus. In: Norbert Bolz/Bernd Witte (Hrsg.): Passagen. München 1984, S.188.

²⁹⁰ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, a.a.O., S.593.

²⁹¹ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.95.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

des richtigen Materialismus"²⁹² folgenreiche Veränderung. Kracauer hält das Verhältnis von "ökonomischen Naturgesetzen" – schon damit deutet sich die Verwandlung des Scheins naturwüchsiger Beziehungen in einen naturanalogen Gesellschaftszusammenhang an – und "naturbefangene(m) Bewußtsein" als analogisches, sich selbst erläuterndes Verhältnis fest. Die gesellschafts- und ökonomiekritischen Momente bei Kracauer vermögen daher die erkenntnis- und ideologiekritischen Motive ebenso zu belegen, wie diese umgekehrt begründungstheoretische Dignität für das "Prinzip des kapitalistischen Produktionsprozesses"²⁹³ erlangen können.

Kracauers Kritik an Lukács scheint jedoch weniger durch die immanenten Widersprüche von "Geschichte und Klassenbewußtsein" motiviert zu sein, als durch eine negative geschichtsphilosophische Perspektive, die ein Lukács entgegengesetztes Lösungsmodell für das Verdinglichungskonzept impliziert. Mit Lukács' geschichtsphilosophischer und rationalitätskritischer Verdinglichungstheorie und zugleich gegen deren Folgerungen bringt Kracauer eine radikalisierte Konzeption von Naturgeschichte in Anschlag, die Lukács' Bemühungen um Überwindung der Entfremdungszusammenhänge durch Totalitätsstiftungen ausschließen muß. Gegen Lukács' politische Metaphysik, die die Auflösung universeller Verdinglichung von gesellschaftlichen Verhältnissen und Denkformen in historischen, psychischen und epistemologischen Totalitätsbeziehungen imaginiert, setzt Kracauer eine negative Metaphysik, die Auswege aus der angenommenen naturgeschichtlichen Verzauberung gerade in Sprengung und Destruktion von Totalität sucht.

Nicht zufällig besetzt Kracauer in den Briefen an Bloch, in denen er die Diskussion um "Geschichte und Klassenbewußtsein" führt und Lukács' Totalitätsbegriff attackiert, die eigene frühere kulturkritische Zerfallsdiagnose positiv und wendet sich damit unmittelbar gegen Lukács' Ideal geschlossener Bewußtseins- und Gesellschaftsformen. "Je durchlöcherter die Lebensformen sind " – schreibt er an Bloch – "desto mehr mögen die wahren Verhältnisse hindurch leuchten."²⁹⁴ Deren Wahrheit wird dann allerdings nur mehr im Moment ihres Verfalls deutlich, wenn die "Wahrheit in ihrer Realität immer genau an der Stelle (zu liegen scheint – R.B.), über die wir gerade geschritten sind."²⁹⁵

²⁹² Kracauer: Brief an Bloch vom 29.6.1926. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.283.

²⁹³ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.59.

²⁹⁴ Kracauer: Brief an Bloch vom 29.6.1926, a.a.O., S.280.

²⁹⁵ a.a.O., S.281.

Die paradoxe Formulierung scheint ihren systematischen Hintergrund eher zu verbergen als zu enthüllen. Und doch deutet sie ein Zentrum der Verbindung von Kultur-, Gesellschafts- und Rationalitätskritik an, die Kracauer kaum theoretisch expliziert hat. In ihr verbirgt sich der Lösungsversuch für paradoxe Voraussetzungen der Kritik nach 1925, der den Zusammenbruch totalisierender positiver geschichtphilosophischer Perspektiven thematisiert, gleichzeitig aber nicht auf Sinnmodelle als Grundlage und Maßstab der Kritik verzichten kann. Diese Sinnmodelle aber sind von Geschichte getroffen, Wahrheit und Geschichte im Prozeß der "Entzauberung" endgültig zu disparaten Bereichen geworden. Die Theologie kann daher für Kracauer im Unterschied auch zu Bloch kein problemloses fundierendes Moment der Kritik mehr darstellen. Zustimmend schreibt Kracauer daher zu Lukács, daß er "auf den Einbau der von der Theologie bezeichneten Tatbestände in seinen Marxismus bewußt verzichtet"²⁹⁶ habe. Im Gegensatz aber zu "Geschichte und Klassenbewußtsein" gibt es für Kracauer kein geschichtsmächtiges Subjekt, das wie bei Lukács den Widerspruch von Wirklichkeit und Wahrheit historisch vermitteln könnte. Zugleich können remythisierende und organozistische Gesellschaftsideale, ebenso wie etwa Troeltschs "Kultursynthese", keine Auswege aus der "Entzauberung" zeigen. Damit aber wird jede geschichtsphilosophische Konstruktion problematisch. Ihre Stelle nimmt in den Arbeiten von Kracauer nach 1925 eine Naturgeschichtskonzeption ein.

Schon in seinen frühen Arbeiten war Kracauer davon ausgegangen, daß die "geschichtsphilosophische Spekulation" als Ausdruck einer transzendenzlos gewordenen Zeit vom Gegensatz zwischen historischem Relativismus und universalhistorischer Konstruktion gezeichnet sei, der theoretisch nicht bewältigt werden könne. Die "Antinomien des historischen Denkens"²⁹⁷ lassen für ihn keine Vermittlung mehr zwischen Geschichte und Bedeutung zu. Sinnfremd gewordene Geschichte und Wirklichkeit entziehen sich einem Zugang durch Verstehen und Erleben. Die Naturgeschichtskonzeption antwortet auf diese Problemlage.

Durch sie versucht Kracauer auch den abstrakten Gegensatz von sinnleerer und sinnerfüllter Zeit weniger zu schlichten als zu reformulieren, den seine kulturkritischen Arbeiten zuvor nicht nur immer wieder darstellen wollten, sondern durch den sie auch selbst gekennzeichnet waren. Denn sie

²⁹⁶ Kracauer: Brief an Bloch vom 27.5.1926. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.272.

²⁹⁷ Kracauer: Die Wissenschaftskrisis, a.a.O., S.216.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

mußten einen Gegensatz von "Wirklichkeit" und "Unwirklichkeit" behaupten, den sie ihren eigenen Voraussetzungen nach ebensowenig explizieren konnten wie die "Einsicht in die Ganzheit der Wirklichkeit"²⁹⁸ als Bedingung der Kritik am universellen "Prozeß der Funktionalisierung."²⁹⁹

Auch der "Prozeß der Entmythologisierung" partizipiert in der negativen geschichtsphilosophischen Konstruktion von Kracauers Arbeiten nach 1925 ursächlich an Funktionalisierung und Verdinglichung. Er kulminiert in einem Identitätszusammenhang von Rationalität und Natur, der als vollendete Totalität verdinglichter Verhältnisse erscheint, als in sich geschlossener Immanenzzusammenhang von Rationalität und kapitalistischer Ökonomie. Die Welt erscheint damit als "aus allen Seinsbeständen abgeschiedene() Ganzheit, die in ihrer Formalität zu ruhen scheint"³⁰⁰, als "Verschlossenheit des heutigen Zustands" und als "dichtes Gefüge."³⁰¹ "Ganzheit", "Geschlossenheit", "System" und auch "Totalität" werden von daher für Kracauer zu Synonymen von Verdinglichung. Der Ausweg aus naturgeschichtlicher Verzauberung durch neue Totalitätsstiftungen bleibt daher verschlossen, auch wenn die Denkfigur einer Aufhebung von Verdinglichung durch ihre Steigerung, "die zunehmende Aushöhlung der Verdinglichungsformen – man könnte sagen, das Platzen ihrer Kruste vor innerer Leere"³⁰² mit Lukács' Vorstellungen kompatibel bleibt.

Das negative geschichtsphilosophische Modell historischer Entwicklung als "Entmythologisierung", als "Entzauberung" und als "Auszug des Bewußtseins aus seiner Naturbefangenheit" unter der Perspektive einer Renaturalisierung und Remythisierung von Denkformen und gesellschaftlichen Beziehungen erzwingt allerdings Widersprüche, die nun jenseits von utopischen Totalitäts- und Sinnerwartungen eine von naturgeschichtlicher Verblendung freie Instanz der Kritik erforderlich werden läßt. Denn Kracauer konstruiert die Emanzipationsgeschichte des Bewußtseins aus Naturzusammenhängen zugleich als Verfallsgeschichte von Rationalität. Die "zunehmende() Beherrschung der Natur"³⁰³ wird einmal als Befreiung von natürlichen und mythischen Bindungen gesehen, als Emanzipation von Objektivität. Zugleich aber soll die im Zuge der "Entzauberung" autonom

²⁹⁸ Kracauer: Hans Driesch. Zu seiner Philosophie. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S.317.

²⁹⁹ Kracauer: Die Denkfläche. Eine neue Wissenschaftslehre. In: a.a.O., S.369.

³⁰⁰ ebd.

³⁰¹ beide Zitate aus: Kracauer: Franz Kafka, a.a.O., S. 371.

³⁰² Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, a.a.O., S.354f. Vgl. dazu auch: Norbert Bolz: Auszug aus der entzauberten Welt, a.a.O., S.42f.

³⁰³ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.95.

gewordene Rationalität selbst wieder einen naturgleichen Zwangszusammenhang schaffen, Rationalität mithin wieder zu mythischen Deutungsmustern regredieren. Sowohl der von Kracauer verwendete Vernunftbegriff als auch sein Naturbegriff werden daher widersprüchlich und doppeldeutig:

"Je entschiedener sich das Bewußtsein im Verlauf des Geschichtsprozesses von ihr (der "Naturbefangenheit" – R.B.) befreit, desto reiner bietet sich ihm sein Naturfundament dar. Denn das Gemeinte erscheint ihm nicht mehr in Bildern, sondern auf und durch Natur geht sein Meinen."³⁰⁴

Diesen Emanzipationsprozeß des Bewußtseins aus Natur im "Dienste des Durchbruchs der Wahrheit"³⁰⁵ deutet Kracauer jedoch gleichzeitig auch als Verlust von Bedeutung, als Aufhebung der unterstellten Teleologie der Bewußtseinsgeschichte. Natur wird nun umgekehrt zu einer Variablen des von Natur doch gerade erst emanzipierten Bewußtseins:

"Da sich die Natur in genauer Übereinstimmung mit dem jeweiligen Bewußtseinsstand verändert, kommt das bedeutungsleere Naturfundament mit der modernen Photographie herauf. Nicht anders als die früheren Darstellungsarten ist auch diese einer bestimmten Entwicklungsstufe des praktisch-materiellen Lebens zugeordnet. Der kapitalistische Produktionsprozeß hat sie aus sich herausgesetzt. Dieselbe bloße Natur, die auf der Photographie erscheint, lebt sich in der Realität der von ihm erzeugten Gesellschaft aus. Es läßt sich durchaus eine der stummen Natur verfallene Gesellschaft denken, mit der nichts gemeint ist; wie abstrakt immer sie schweige. (...) Hätte sie Bestand, so wäre die Folge der Emanzipation des Bewußtseins seine Tilgung; die von ihm undurchdrungene Natur setzte sich an den Tisch, den es verlassen hat."³⁰⁶

Nun scheint sich das entmythologisierte Bewußtsein das verdinglichte "Naturfundament" neu zu schaffen, aus dem es sich doch zuvor befreit haben sollte. Die Auflösung allegorischer und symbolischer Bedeutungszuschreibungen, die einmal die Aufhebung der "bloße(n) Natur um des Sieges der Wahrheit willen"³⁰⁷ signalisieren sollte, interpretiert Kracauer zugleich als Indiz für einen fatalen Bedeutungsverlust von Natur unter dem Zugriff "abstrakter" Rationalität. Während die Konzeption von

³⁰⁴ ebd.

³⁰⁵ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.61.

³⁰⁶ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.95f.

³⁰⁷ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.61.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

Geschichte als "Entmythologisierungsprozeß" einen Trennungsprozeß von Natur und Bewußtsein unterstellen muß, der als Reversbild zur autonom gewordenen Vernunft die Anerkennung der bewußtseinsunabhängigen Objektivität von Natur einschließt, wird nun zugleich behauptet, daß Natur von Bedeutung entleert und von Bewußtsein interpretiert, schließlich sogar durch den jeweiligen "Bewußtseinszustand" erst hervorgebracht werde. Die Widersprüche steigern sich schließlich noch, wenn Kracauer den gleichen Prozeß, der einen naturgeschichtlichen Zwangszusammenhang hergestellt haben soll, zum Subjekt seiner Aufhebung werden läßt:

"Die kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände gehört einer Gesellschaftsordnung an, die sich nach ökonomischen Naturgesetzen regelt. Das naturbefangene Bewußtsein vermag seinen Untergrund nicht zu erblicken. Es ist die Aufgabe der Photographie, das bisher noch ungesichtete Naturfundament aufzuweisen. Zum ersten Mal in der Geschichte treibt sie die ganze naturale Hülle heraus, zum ersten Mal vergegenwärtigt sich durch sie die Totenwelt in ihrer Unabhängigkeit vom Menschen."³⁰⁸

Ungewollte befindet sich Kracauer mit der Vorstellung der Enthüllung der ökonomischen Strukturprinzipien durch die mediale Reproduktion ihrer Erscheinungsweisen in der Nähe der historistischen Verfahren, die er doch als Versuch, Zeit als Sinnkontinuum durch eine "Photographie der Zeit" darzustellen, kritisiert hatte. Die Verbindung von "naturbefangenen Bewußtsein" im Zustand der "Entzauberung" und "ökonomischen Naturgesetzen" erhält darüber hinaus nur scheinbare Plausibilität durch eine Äquivokation. In der Formel vom "ungesichteten Naturfundament" sind schon erste und zweite Natur identifiziert. Das nicht endgültig "entmythologisierte" Bewußtsein vermag nicht nur den vorgeblich durch es selbst geschaffenen Naturzusammenhang gesellschaftlicher Organisation nicht zu durchschauen. Zugleich scheint Rationalität einen Schuldzusammenhang gegenüber der ersten Natur zu konstituieren, der von einem nur metaphorisch andeutbarem Anderen von Rationalität aufgelöst werden könnte. Den "radikale(n) Abbau der immer wieder neu besetzten Positionen des Natürlichen"³⁰⁹ bindet Kracauer an die "Erlösung der bloßen Natur."³¹⁰ Das Verdinglichungskonzept als Selbstentfremdungskonzept des

³⁰⁸ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.97.

³⁰⁹ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.61.

³¹⁰ Kracauer: "Das Wesen der Welt". Ein philosophisches System. In: Ders.: Schriften. Bd.5.2., a.a.O., S.82.

Menschen umfaßt die paradoxe Vorstellung einer Verdinglichung der Dinge. Gerade dem "abstrakten Denken" bescheinigt Kracauer damit allerdings auch, seinen Gegenständen angemessen zu sein.

Die Wirklichkeit erscheint in dieser Perspektive selbst als Abstraktion, als inhaltsleeres Raum-Zeit-Kontinuum, das alle Bedeutung aufgelöst und zugleich endgültige Eindeutigkeit hergestellt hat. Die Wirklichkeit – und dies macht ihre Verdinglichung und die Entfremdung des Subjekt aus – ist verwirklichte negative Identität und Totalität.

Von daher wird nun Kracauers Kritik an Lukács' Totalitätsbegriff deutlicher konturierbar. Die Wirklichkeit muß nicht erst noch zu einem systematischen Zusammenhang gebracht werden. Ihr Mangel besteht vielmehr darin, vollendeter homogener Zusammenhang abstrakt gewordener Teile zu sein. Darin besteht der Inhalt "unserer Verdinglichung."³¹¹ Was Kracauers Interpreten als "Adaption der Marxschen Kategorien"³¹² oder als "Kritik am System der spätbürgerlichen Gesellschaft als Kritik an der materiellen Organisation ihrer Lebenswelt"³¹³ erscheint, hat sich in seinen Grundlagen von den materiellen Produktions- und Reproduktionsbedingungen dieser Gesellschaft emanzipiert.

Die Welt ist wirklich als natural analoges Gehäuse, das um so auswegloser zu sein scheint, "je geschlossener sie sich gebärdet"³¹⁴, und sie soll doch gerade dadurch ihre "Irrealität"³¹⁵ offenbaren. Es ist die Vorstellung einer endgültigen Verselbständigung der Mittel, die Verwandlung von Inhalten und Zwecken in Methode, die für Kracauer die Erstarrung von Geschichte in Naturgeschichte begründet. Die Formeln und Bilder, die Kracauer für das Konzept einer verdinglichten Wirklichkeit durch die abstrakte Homogenisierung sei es der Erkenntnisformen, der gesellschaftlichen Handlungsformen, der ökonomischen Beziehungen oder auch der damit wechselseitig analogisierten Repräsentationstechniken findet, sind vielfältig und identisch zugleich. "Verschlossenheit des heutigen Zustands"³¹⁶, "dichtes Gefüge"³¹⁷, "anonyme(s) Sein"³¹⁸, das "feste() Gefüge der Dinge"³¹⁹, die

³¹¹ Kracauer: Neue Jugend? In: Ders.: Schriften. Bd.5.2., a.a.O., S.280.

³¹² Eckhardt Köhn: Die Konkretionen des Intellekts, a.a.O., S.49.

³¹³ Inka Mülder-Bach: Schlupflöcher. Die Diskontinuität des Kontinuierlichen im Werk Siegfried Kracauers. In: Michael Kessler/Thomas Y. Levin (Hrsg.): Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen, a.a.O., S.254.

³¹⁴ Kracauer: Franz Kafka, a.a.O., S.371.

³¹⁵ ebd.

³¹⁶ a.a.O., S.265.

³¹⁷ ebd.

³¹⁸ Kracauer: Das neue Bauen. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.73.

³¹⁹ Kracauer: Berg- und Talbahn. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.118.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

"planmäßige Konstruktion"³²⁰ oder die "kontrollierte Dichte"³²¹ – all dies sind Metaphern, die den Inhalt von Verdinglichung anzeigen sollen, die aber auch ihr Gegenteil, daß die Welt in "Teile" zerfalle, "die nicht zueinander passen"³²², einschließen können. Der durch Sinn nicht mehr kompensierbare Mangel an Transzendenz wird mit gesellschaftlicher Verdinglichung identisch.

Von hier nun läßt sich das Verhältnis ökonomie- und rationalitätskritischer Motive in Kracauers Arbeiten nach 1925 genauer klären. Rationalität und Ökonomie können von Kracauer nur analogisiert und als austauschbare Gründe für einen naturgeschichtlich scheiternden "Entmythologierungsprozeß" eingesetzt werden, weil beider negative Identität schon vorausgesetzt wird, weil beide Seiten schließlich selbst als Ausdruck eines umfassenden Prinzips naturgeschichtlicher Verdinglichung erscheinen, das "alle Gegenstände (...) mit Stummheit geschlagen"³²³ hat. Rationalität mag dann als Grundlage einer verdinglichten ökonomischen und sozialen Vergesellschaftungsform ebenso wie als deren Resultat erscheinen, wenn die erstarrte Immanenz der "teuflischen Vernünftigkeit"³²⁴, die einem "Naturdämon" gleichende "entfesselte Ratio"³²⁵, die "besinnungslos" geschaffene "technische Apparatur"³²⁶, die "ungebrochene Entwicklung des kapitalistischen Systems"³²⁷ und der "kapitalistische Produktionsprozeß" in der Verselbständigung der Mittel als Prinzip naturgeschichtlicher Verzauberung identisch werden und als Ausdrucksphänomene einer fremd gewordenen Welt erscheinen, deren Unauslegbarkeit tautologisch die sinnfremde Immanenz eines gesellschaftlichen Naturzusammenhangs belegen soll.

Dies fundiert auch ein kulturphysiognomisches Verfahren, das disparate gesellschaftliche, ökonomische oder kulturelle Phänomene in ihrer Deutung analogisierbar werden läßt. Nicht zufällig prägt Kracauers Arbeiten daher immer wieder ein zentraler Bildbereich, der den entworfenen Zusammenhang von naturanaloger Homogenisierung der Denk- und Handlungsformen unterstreicht und zugleich den Status begründungstheoretischer Belege erlangt. In den Bildern geometrischer und ornamentaler

³²⁰ Kracauer: Die Unterführung. In: Ders.: Schriften. Bd.5.3., a.a.O., S.41.

³²¹ Kracauer: Zirkus Sarrasani. In: FZ 13.11.1929.

³²² Kracauer: Franz Kafka, a.a.O., S.371.

³²³ Kracauer: Abschied von der Lindenpassage. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.265.

³²⁴ Kracauer: Franz Kafka, a.a.O.,S. 372.

³²⁵ Kracauer: Aufruhr der Mittelschichten, a.a.O., S. 410.

³²⁶ ebd.

³²⁷ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.62.

Konfigurationen, der Städte, der Straßen, der Massen, den Tiller-Girls, deren Revers der offene, vorläufige, improvisierte Raum einer Erfahrung sein soll, die den "Verdacht wider (...) Einheit" stärken soll, kulminiert das analogische Verfahren, das in den Bildern ornamentaler Formen darstellen will, daß die "substanzhaltigen Gefüge sich entleeren", weil sie "rational zu erfassen sind". Entsprechend erscheint dann der "Unterbau" des "abstrakten Denkens" – der kapitalistische Produktionsprozeß – als "gehaltloser" Vorgang, verselbständigt Mittel, Inhalt, Grund und Ziel :

"... der Produzent arbeitet für die Vergrößerung des Unternehmens. Daß es Werte herstellt, geschieht nicht um der Werte willen. Mochte ihrer Erzeugung und ihrem Verbrauch die Arbeit früher bis zu einem gewissen Grade gelten, so sind sie jetzt Nebenwirkungen geworden, die dem Produktionsprozeß dienen. Die in ihnen eingegangenen Tätigkeiten haben sich ihrer substantiellen Gehalte entäußert. (...). Gleich dem Stadionmuster steht die Organisation über den Massen, eine monströse Figur, die von ihrem Urheber den Augen ihrer Träger entzogen wird und kaum ihn selbst zum Betrachter hat."³²⁸

Der anonyme "Urheber" der ornamentalen Massenbilder wie des sich selbst wollenden Produktionsprozesses ist das System selbst, das er hervorbringen soll. Das "indifferente System"³²⁹ erscheint als Grund, Inhalt und Resultat naturgeschichtlicher Verdinglichung. Rationalität und gesellschaftlicher Zusammenhang können daher auch tautologisch durch die ihnen zugeordneten Prädikate wie "Regelmäßigkeit", "Selbstzweck", "Verschlossenheit", "Gefüge", "Totalität" oder "Abstraktheit" belegt werden.

Dies beinhaltet mehr als die Annahme, daß der gesellschaftliche Zusammenhang abstrakt geworden sei oder im gesellschaftlichen Austausch Abstraktionen vollzogen werden. Die Abstraktion erscheint selbst zugleich als Grund und Inhalt der ökonomischen Beziehungen, der sozialen Handlungsformen oder der kulturellen Ausdrucksphänomene. Es ist die Vorstellung einer begrifflichen Konstitution von Gesellschaft und Kultur, die Kracauers naturgeschichtlichem Verdinglichungskonzept zugrunde liegt.

Was bei Kracauer als Voraussetzung seines kulturkritischen Verfahrens erst aus den Widerspruchskonstellationen seiner Kritik rekonstruiert werden muß, fundiert die frühe Gesellschaftskritik Adornos in expliziter Form. In seinen späteren Arbeiten hat Adorno schließlich die

³²⁸ a.a.O., S.60.

³²⁹ a.a.O., S.59.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

Identifizierung von Abstraktionsvorgängen im Tauschverhältnis mit einer begrifflichen Konstitution des naturgesetzlichen gesellschaftlichen Zusammenhangs unmittelbar formuliert:

"...sondern in der Gesellschaft selbst steckt eine solche Abstraktion (...), es steckt in der Gesellschaft, als einer Objektivität, bereits etwas wie 'Begriff'..."³³⁰

Die Vorstellung, daß die Sache selbst schon begrifflich sei, daß "in dem Begriffscharakter der objektiven Struktur"³³¹ reale Verhältnisse und begriffliche Abstraktionsleistungen zusammengeschlossen seien, ermöglicht es erst, Gesellschaftskritik in Erkenntniskritik zu überführen, Entfremdung als Resultat gesellschaftlicher und begrifflicher Abstraktionen zu interpretieren und darin Realität wie Ideologie der "Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft"³³² begründet zu sehen. "Entfremdung" wird zum Synonym von "Vergesellschaftung" als erreichte "totale() Vermittlung"³³³, die Unmittelbarkeit und Erinnern an das "Gewordensein des Gespinsts"³³⁴, die Geschichte und Besonderes getilgt und in der Identität von Abstraktion und Handlung "Natur (...)" zum unwiderstehlichen Gleichnis der Gefangenschaft³³⁵ inthronisiert habe.

Damit stellt sich allerdings als Problem, wie die in Naturgeschichte erstarrte Geschichte überhaupt noch zu deuten und aufzulösen sei. Nicht zufällig erinnert Kracaues Formel von der "Totenwelt"³³⁶, zu der die Dinge wie Geschichte geworden seien, an Lukács' Rede von der zweiten Natur als "Schädelstätte"³³⁷ geschichtlich verlorener Bedeutungen und an Benjamins Bild der Geschichte als "erstarrte Urlandschaft" und "Totenkopf".³³⁸ Die Affinität der entworfenen Bilderwelten beinhaltet bei aller Unterschiedlichkeit der Begründungszusammenhänge affine Problemkonstellationen. Alle drei Varianten der Konzeption einer naturgeschichtlichen Selbstentfremdung kulminieren notwendig in der Frage, wie unter der Voraussetzung einer zu stummer, sinnfremder Natur gewordenen Geschichte "das Natürliche in

³³⁰ Theodor W. Adorno: Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie. Frankfurt/Main 1973, S.34.

³³¹ a.a.O., S.35. Vgl. dazu: Christel Beier: Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Frankfurt/Main 1977, S.58ff.

³³² Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.347.

³³³ a.a.O., S.349.

³³⁴ ebd.

³³⁵ ebd.

³³⁶ Kracaue: Die Photographie, a.a.O., S.94.

³³⁷ Georg Lukács: Die Theorie des Romans, a.a.O., S.55.

³³⁸ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders: Gesammelte Schriften. Bd.I.1. Frankfurt/Main 1980, S.343.

seiner Undurchdringlichkeit"³³⁹ überhaupt noch gedeutet und der angenommene Verlust von Bedeutungen methodisch bewältigt werden könnte.

Adorno hat dies mit Rücksicht auf Lukács und Benjamin in seinem frühen Vortrag "Die Idee der Naturgeschichte" von 1932 als zentrales Problem der Naturgeschichtskonzeption beider Entwürfe beschrieben, um es sich zu eigen zu machen:

"Von der Geschichtsphilosophie aus gesehen, stellt sich das Problem der Naturgeschichte zunächst als die Frage, wie es möglich ist, diese entfremdete, dinghafte, gestorbene Welt zu erkennen, zu deuten."³⁴⁰

An die Stelle von Sinnggebung, die durch den Einbruch "irreduzible(r) Wirklichkeit"³⁴¹ nur mehr den Status subjektiver Bedeutungszuschreibung erlangen könnte, tritt die unsymbolische Deutung des "Chiffrenhaften, Erstarrten"³⁴², der "Rätselfiguren des Seienden"³⁴³, die keine "Vorstellung einer umfassenden Ganzheit"³⁴⁴ mehr geben will und auf "die Totalitätsfrage zu verzichten"³⁴⁵ hat. Total erscheint der Anspruch einer in Naturgeschichte verzauberten Geschichte durch die Intentionlosigkeit und Diskontinuität einer nicht mehr sinnhaft erlebbaren und verstehbaren Welt. Beide Momente stellen allerdings zugleich die Voraussetzung der Deutung der nicht mehr lesbaren Dinge als Chiffren dar. Der Verzicht auf die Annahme einer intentionslosen Wahrheit und der Kontinuität der Geschichte soll erst die naturgeschichtliche Zerstörung von Transzendenz und den falschen Schein von Intentionalität deutbar werden lassen. Was als Inhalt des Verlusts von transsubjektiven Sinnhorizonten und als Bedingung der fremd gewordenen Welt behandelt wird, erscheint zugleich als reflexionslogische Bedingung der Zerstörung des Scheins von Sinn, der erst die naturgeschichtliche Verzauberung umfassend wirksam werden läßt. Die Verwandlung von Geschichte in "Mythisches und Naturgeschichte" läßt "die zweite Natur die erste"³⁴⁶ werden.

Adorno verabschiedet damit aber nicht die Frage nach metaphysischen und ontologischen Sinnmodellen, die er aufgehoben zu haben scheint, sondern er stellt die Frage nach Sinn jenseits ihrer metaphysischen oder

³³⁹ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.65.

³⁴⁰ Theodor W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte, a.a.O., S.356.

³⁴¹ Theodor W. Adorno: Die Aktualität der Philosophie. In: ders.: Schriften. Bd.1, a.a.O., S.343.

³⁴² Theodor W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte, a.a.O., S.357.

³⁴³ Theodor W. Adorno: Die Aktualität der Philosophie, a.a.O., S.334.

³⁴⁴ Theodor W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte, a.a.O., S.354.

³⁴⁵ Theodor W. Adorno: Die Aktualität der Philosophie, a.a.O., S.336.

³⁴⁶ beide Zitate: Theodor W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte, a.a.O., S.365.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

ontologischen Beantwortung neu, um ihrer affirmativen und legitimatorischen Funktion zu entgehen – und um sie damit zu retten.

Der Mangel naturgeschichtlicher Verzauberung liegt in ihrer nicht über sich selbst hinausweisenden Immanenz, der die "ideologische() Prozedur (...) der Versöhnung im Geiste"³⁴⁷ entspricht. Die "Transmutation von Metaphysik in Geschichte"³⁴⁸, die Säkularisierung der Metaphysik – und nicht ihr Ende – hält den behaupteten Mangel an Sinn fest, um ihn nun negativ zu kompensieren. Der Einspruch von "Faktizität" gegen Sinn und Totalität perpetuiert die Frage nach beider Bedingungen in negativer Form – und motiviert die Suche nach Sinnpotentialen nach deren Zusammenbruch in paradoxer Form. Die Kritik der metaphysischen und ontologischen Sinnmodelle beinhaltet daher die Rettung der Sinnsuche als Frage, deren Beantwortung ein Vergehen gegen das Bedürfnis nach Sinn wäre:

"Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht (...) Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden."³⁴⁹

Die Abwehr einer Versöhnung durch Sinn, die die naturgeschichtliche Entfremdung verunmöglicht haben soll, wird daher von einem Ideal eines versöhnten Zustands getragen, der nur noch in den Momenten seines Zerfalls angesprochen werden kann. Die Auflösung des "Naturzusammenhangs", der als Verlaufsform und Inhalt kapitalistischer Vergesellschaftung erscheinen muß, wenn deren Defizit darin besteht, "vergesellschaftete() Gesellschaft" und damit "ausweglos dichte(s) Gewebe der Immanenz"³⁵⁰ zu sein, wird daher letztendlich auch nicht an die Aufhebung seiner immer wieder angesprochenen ökonomischen Bedingungen gebunden, sondern an ein "Versprechen der Versöhnung", das "am vollkommensten gegeben ist, wo zugleich die Welt von allem 'Sinn' am dichtesten vermauert ist."³⁵¹ In diesem Sinn nur kann Adorno die Naturgeschichtskonzeption als "Auslegung von gewissen Grundelementen der materialistischen Dialektik"³⁵² bezeichnen. Das "Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis"³⁵³ wie die "Konstruktion der Warenform"³⁵⁴ werden dann allerdings mit dem Programm einer philosophischen Deutung

³⁴⁷ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.350.

³⁴⁸ ebd.

³⁴⁹ a.a.O., S.390.

³⁵⁰ a.a.O., S.360.

³⁵¹ Theodor W. Adorno: Die Idee der Naturgeschichte, a.a.O., S.365.

³⁵² ebd.

³⁵³ Theodor W. Adorno: Die Aktualität der Philosophie, a.a.O., S.336.

³⁵⁴ a.a.O., S.337.

der sinnleeren Welt durch die offengehaltene Frage nach Transzendenz identisch.

Dies ist die konsequenteste Form einer Verdinglichungskritik, die die historischen und sozialen Prozesse, die als ihre Bezugspunkte erscheinen, in geschichtsphilosophische und methodologische Probleme ihrer Deutbarkeit überführt und erfahrungstheoretisch verändert hat. Die konsequenteste Form, weil sie Erkenntnis und Erklärung der Verwandlung von Geschichte in Naturgeschichte an eine Bedingung knüpft – "alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellen"³⁵⁵ –, die zugleich für ihre eigene Unmöglichkeit zeugt. Adorno rettet eine Verdinglichungskritik, die ihre aporetische Struktur offenlegt, wenn sie den Verlust von Sinn als ihren geschichtsphilosophischen Ausgangspunkt nimmt und zugleich ein Sinnideal als Bedingung ihres kritischen Gehalts behauptet, indem er die Aporie als sich selbst bewußte Aporie formuliert. Darin liegt auch die Differenz zu Benjamins geschichtstheologischen Erlösungshoffnungen, gegen die die zitierte Bemerkung aus Adornos "Minima Moralia" gerichtet ist, ebenso wie zu Kracauers Lösungsmodell der Verdinglichungskritik, das einen utopischen Vernunftidealismus mit der Rettung des Einzelnen und Ephemeren kombiniert. Allerdings eint die unterschiedlichen Voraussetzungen und Konsequenzen der primär rationalitätskritisch fundierten Verdinglichungskonzeptionen der gemeinsame Versuch, im Rekurs auf das heterogene Einzelne, durch eine "Parteinahme für das Objekt", eine dem systemischen Charakter der Naturgeschichte enthobene Sphäre als einer auch methodologischen Einspruchsinstanz zu konstruieren.

Die "Trauer über die Entsagung"³⁵⁶, von der Kracauer in seiner ambivalenten Kritik des antiornamentalen Programms funktionalistischer Architektur spricht, umschreibt denn auch treffend ein Programm, das "an den Zerfallstätten der natürlichen Einheiten"³⁵⁷ nicht nur den möglichen Brüchen des naturgeschichtlichen Systems nachspürt, sondern in ihnen die "unbestätigte Sehnsucht"³⁵⁸ nach dem "Echo des wahren Worts"³⁵⁹ offengehalten sieht. Die Hoffnung auf eine Synthese, die den Zwang von Rationalität, Ökonomie und Kultur, deren mythologische, naturgeschichtliche Züge Kracauer schon in ihrem vorausgesetzten systematischen Charakter manifestiert sieht, in die "Ordnung der guten Natur, der rechten Mitte"³⁶⁰

³⁵⁵ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Frankfurt/Main 1980, S.333.

³⁵⁶ Kracauer: *Das neue Bauen*, a.a.O., S.74.

³⁵⁷ Kracauer: *Das Ornament der Masse*, a.a.O., S.62.

³⁵⁸ Kracauer: *Franz Kafka*, a.a.O., S.373.

³⁵⁹ a.a.O., S.371.

³⁶⁰ Kracauer: "L'Ordre". In: Ders.: *Schriften*, Bd.5.3., a.a.O., S.59.

4.3. VERNUNFTGESCHICHTE ALS NATURGESCHICHTE

aufheben soll, muß nun ein Vernunftideal tragen, das die Versöhnung von Abstraktion und Einzelnen, von Geschichte und Wahrheit, in einem transzendenzenlosen, zugleich aber transsubjektiven Deutungskontinuum herzustellen hätte und zudem die "Rettung der lebendigen Welt in Angriff"³⁶¹ nähme.

Dieses Motiv der Rettung des Ephemeren, des Einzelnen und der Phänomene, scheinbar dem Ideal einer Vernunft entgegengesetzt, das wie das Märchen nichts ungedeutet und unversöhnt läßt, findet sich nicht erst in Kracauers späten Arbeiten zur Geschichtsschreibung und zur Filmtheorie. Schon in Kracauers Photographie-Essay ist die Rettung des Einzelnen in seiner medialen Präsentation – als Bedingung der Dissoziation naturgeschichtlicher, mythologischer Sinnbestände – die Form, die den Durchgang zur "gültigen Organisation" der Dinge ermöglichen soll. Die Vergegenwärtigung der "Totenwelt", der zweiten Natur als erster, durch das "photographische Archiv versammelt im Abbild die letzten Elemente der dem Gemeinten entfremdeten Natur."³⁶² Als Archiv des Heteronomen zeugt die Photographie vom gesellschaftlichen Naturzwang, an dem sie partizipieren und den sie zugleich transzendieren soll, indem sie "endlich die Verfügungsgewalt über die Sachen und Figuren"³⁶³ herstellt. Die Restitution von Erinnerung und Erfahrung bindet Kracauer paradox an das Medium, dem er die endgültige Auflösung von Bedeutung und "Erfahrungszusammenhängen" zutraut.

Der photographischen Reproduktion des Fragmentarischen und Einzelnen wird die Vergegenwärtigung der "Totenwelt in ihrer Unabhängigkeit vom Menschen" als Selbstaussdruck des unbewältigten Naturzwangs zugeschrieben. Als Zeugnis des zerstörten Sinnzusammenhangs dokumentiert das photographische Bild zugleich den Zustand naturgeschichtlicher Verdinglichung, den Aufstand der Mittel zu Zwecken, wie es die "Herrschaft" der Abstraktion, die den falschen Schein von Identität verschuldet haben soll, durch die Rettung des Einzelnen in der Darstellung des "aus allen Erfahrungszusammenhängen gerissene(n) Objekt(s)"³⁶⁴ konterkariert.

Das Objekt, das Einzelne, Gebrochene oder auch das Ephemere werden daher für Kracauer zu zentralen Instanzen innerhalb der Entfremdungskritik, weil Identität selbst schon als Grund von Entfremdung erscheint. In diesem Zusammenhang nur kann das Einzelne als Enthüllung einer Welt

³⁶¹ Kracauer: Zu den Schriften Walter Benjamins. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.123.

³⁶² Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.97.

³⁶³ Kracauer: Photographiertes Berlin, a.a.O., S.170.

³⁶⁴ a.a.O., S.169f.

erscheinen, die "einem Schnittmusterblatt" gleicht, "auf dem Teile dargestellt sind, die nicht zueinander passen"³⁶⁵ und als Irritation stiftendes Moment für das "selbstherrliche Subjekt"³⁶⁶ aufgefaßt werden. Die "Rettung des Konkreten" verweist auf ein Versöhnungsideal, das seine negative Folie – das Verhältnis von Subjekt und Objekt – auslöschen müßte.

Noch in der "Theorie des Films" zielt Kracauers programmatische Formulierung von "the redemption of physical reality", die auch hier noch die "herrschende Abstraktheit" überwinden soll, auf ein die dargestellte Äußerlichkeit transzendierendes Sinnmodell. Die Filme, denen die Rettung der physischen Wirklichkeit zugetraut wird, "durchdringen die vergängliche physische Realität, brennen durch sie hindurch"³⁶⁷ – nun allerdings nicht mehr zur märchenhaften Vernunft einer neuen "Fülle" versöhnter Natur, sondern zu einem nicht benennbaren Werthorizont, der "Abstraktheit" und historische Relativität zugleich in einem festen Orientierungsrahmen bannen soll.

³⁶⁵ Kracauer: Franz Kafka, a.a.O., S.370.

³⁶⁶ Kracauer: Die Biographie als Neubürgerliche Kunstform. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S.195.

³⁶⁷ Kracauer: Theorie des Films. In: Ders.: Schriften. Bd. 3, a.a.O., S.402.

5. Vernunftkritik und kunstphilosophische Reflexion

Mit Ausnahme der Dissertation von Beyse ist bislang keine der bisherigen Arbeiten über Siegfried Kracauer auf seine ästhetischen Konzepte eingegangen. Beyse nimmt diesen kunsttheoretischen Überlegungen vor-schnell ihre Widersprüche und übergeht die Veränderungen, die sich zwischen Kracauers ersten Arbeiten seit 1916 und seinen späten filmtheoretischen und geschichtsphilosophischen Arbeiten entwickeln.¹ Daß kaum je näher auf die kunsttheoretischen Implikationen in Kracauers Denken eingegangen wurde, läßt sich u.a. mit ihrem relativ geringen Umfang in Kracauers Schriften erklären, der ihre Relevanz für Kracauers Konzeptionen verdeckt haben mag. Zudem sind Kracauers Verweise zu kunsttheoretischen Problemen zum überwiegenden Teil in Argumentationszusammenhängen zu finden, die scheinbar nur marginal an ästhetischen Fragestellungen interessiert sind. Sie scheinen für Kracauers Denken keinen systematischen Stellenwert beanspruchen zu können. Tatsächlich aber stellen die verstreuten kunsttheoretischen und kunstphilosophischen Überlegungen von Kracauer zentrale Motive seiner Kulturkritik dar. In ihnen wird in allerdings selbst widersprüchlicher Form von Kracauer der Versuch unternommen, die Antinomien seiner rationalitätskritisch fundierten Kulturkritik zu schlichten.

Kracauers Versuch der kunsttheoretischen Begründung einer Sphäre von Wahrheit, die der angenommenen Zerstörung von einheitlichen Sinnsystemen durch einen historischen Entfremdungsprozeß zwischen Subjekt und Welt, der durch die "abstrakte ratio" verschuldet worden sein soll, entgegengesetzt werden kann, weist über Kracauers Denken hinaus. Er liegt in der Logik einer rationalitätskritischen Kulturkritik begründet, die nach dem Zerfall transzendent begründeter Sinnsysteme im Gegensatz zu den eigenen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen ein transhistorisches und transsubjektives Wahrheits- und Einheitsideal als Bezugspunkt der Kulturkritik konstruiert, das sie der eigenen Voraussetzungen wegen schon nicht mehr aus den sich ausdifferenzierenden Wissenschaften, aber auch nicht mehr aus der Philosophie beziehen kann. Die paradoxe Konstellation, der sich eine Kulturkritik gegenüberstellt, die einerseits widerwillig den Zusammenbruch der Konzeption einer primär oder gar ausschließlich symbolisch fundierten Vergesellschaftung konstatieren muß, andererseits aber wesentlich durch die Suche nach neuen Medien für neue

¹ Vgl. Jochen Beyse: Film und Widerspiegelung. Köln 1977.

Totalitätsbeziehungen und Integrationsideale charakterisiert ist, verweist auf den Problemdruck, dem sich die konservative, aber auch die ideologiekritische Kulturkritik ausgesetzt sieht.

Die Kunst, im Nachklang an traditionale Autonomiekonzeptionen als Sphäre entworfen, die sich den Spezialisierungsprozessen, der gesteigerten Arbeitsteilung, der beklagten Entindividualisierung, den sozialen wie epistemologischen Widersprüchen zwischen Subjekt und Objekt und schließlich den Tausch- und Warenbeziehungen und damit den Verdinglichungs- und Entfremdungsprozessen zu entziehen scheint, wird daher zu einem bevorzugten, allerdings durch ihre Trennung von den Vergesellschaftungsprozessen auch defizitären Gegenstand der kulturkritischen Reflexionen. Sie kann für die Kulturkritik den Rang eines Residuums im "Zerfall" erlangen, in dem die "Zerstörung der Persönlichkeit" ebenso aufgehoben zu sein scheint wie die durch "abstrakte Rationalität" hergestellte Spaltung von Gegenstand, Deutung und Subjekt.

Kracauer hat keine geschlossene Kunsttheorie entwickelt. Kunsttheoretische Überlegungen durchziehen jedoch sein gesamtes, theoretisch und methodisch scheinbar heterogenes Werk. Sie sind weit mehr als ein bloß marginales Moment seines Denkens. Vielmehr lassen sich Kracauers kunsttheoretische Reflexionen mit seinen kultur- und rationalitätskritischen Intentionen in allen Phasen seines Werks vermitteln. Ähnlich wie schon bei Georg Simmel ist vor allem in Kracauers Arbeiten vor 1920 sein Interesse an ästhetischen Fragen primär kulturphilosophisch begründet. Zeitgenössische Tendenzen und Entwicklungen in den bildenden Künsten, in Architektur, Literatur und schließlich auch im Film werden in seinen Interpretationen zu Ausdrucksphänomenen kollektiver kultureller Dispositionen.

Die kulturphilosophische Deutung bleibt schließlich als zentrales Moment auch in den späteren Arbeiten zwischen 1920 und 1933 erhalten, auch wenn Kracauer zugleich mit einer scheinbar marxistischen Umdeutung lebens- und existenzphilosophischer Entfremdungsbegriffe in seinen Essays nach 1925 verstärkt kunstsoziologisch argumentiert. Obwohl Kracauer schon in den einzelnen Phasen seines Werks zwischen 1916 und 1933 mit unterschiedlichen und teilweise sich ausschließenden theoretischen Voraussetzungsmodellen operiert, entwirft er in Umrissen eine Kunstphilosophie, die – mit freilich unterschiedlichen Konsequenzen und in divergierenden Begründungszusammenhängen – generell auf sein rationalitätskritisch fundiertes Entfremdungsmodell bezogen ist. Erst in diesem Bezugsrahmen wird die besondere systematische Bedeutung der kunsttheoretischen Überlegungen von Kracauer für sein gesamtes Denken ver-

ständig. Erst dadurch wird auch die Kontinuität seiner kunstphilosophischen Voraussetzungen bei allen terminologischen und argumentativen Wandlungen in seinem Denken deutlich.

Kracauer entwirft insbesondere schon in seinen frühen Arbeiten ein Ästhetikkonzept, in dem die Kunst den – allerdings immanent widersprüchlichen – Status eines Gegenmodells zur behaupteten Kulturkrise erhält. Unter der Voraussetzung einer sinnlos gewordenen und in heterogene Momente zerfallenen Wirklichkeit, konstruiert Kracauer in seinen kunstphilosophischen Überlegungen ein Kunstideal, für das die Kunst zum letzten Ort absoluter Sinnstiftungen nach dem Zerfall einheitlicher und verbindlicher religiös organisierter Sinnsysteme wird. Kracauers Kulturkritik wird immanent notwendig von einem Totalitätsideal getragen, das als das abstrakte Andere einer fragmentarisierten Welt nicht selbst näher bestimmt werden kann und auch nicht bestimmt werden darf. Im rationalitätskritischen Entwurf muß das Ideal gerade rationaler Fassung entzogen bleiben.

Die Kunst wird daher in eigentümlicher Konsequenz für Kracauer zur letzten Ausdrucksmöglichkeit einer in Kultur und Gesellschaft verlorenen Totalität. Allerdings setzt sich der Widerspruch in Kracauers Kulturkritik zwischen Totalitätsideal und der geschichtsphilosophisch begründeten Annahme der Auflösung ursprünglicher Totalität auch in seinen kunstphilosophischen Überlegungen durch. Ambivalent ist daher für ihn die Kunst als Statthalterin einer verlorenen Totalität zugleich an die Darstellung des Verlusts von Totalität gebunden. In Kracauers kunstphilosophischem Modell partizipiert die Kunst an den Mängeln einer Wirklichkeit, die sie zugleich transzendieren soll. Die Widersprüche sind Resultat der Verbindung von geschichtsphilosophischen und metaphysischen Argumentationszusammenhängen. Daher auch schwanken Kracauers kunstphilosophische Überlegungen zwischen der Historisierung ästhetischer Ausdrucksformen und einem selbst nicht erläuterten metaphysisch-ontologischen Wahrheitsideal. Daher auch bleibt Kracauers Idealismuskritik auch auf kunstphilosophischem Gebiet widersprüchlich idealistischen Positionen verpflichtet.

Indem Kracauer seine kunstphilosophischen Ausführungen an seine Kritik rationaler Diskursformen bindet, wird die Kunst für ihn zugleich erkenntnistheoretisch und methodisch relevant. Einmal dienen ästhetische Objekte in Kracauers Entfremdungsmodell als Erkenntnismöglichkeiten und -medien sonst verschütteter Sinngehalte. Zum anderen gilt ihm die Kunst als letzte mögliche Vermittlungsform seiner erkenntnistheoretischen Antinomien. Die erkenntnistheoretischen Gegensätze von Subjektivität und Objektivität, Begriff und Gegenstand, Zufälligkeit und Bedeutung,

Unmittelbarkeit und Wahrheit, die Kracauer immer auch als Indizien einer universellen Entfremdung der Moderne deutet, scheinen für ihn allein noch in der Kunst vermittelt zu sein.

Gleichwohl kann die Kunst die empfundenen Sinndefizite einer vorgeblich durch Rationalität entfremdeten Kultur nicht kompensieren. Gerade die metaphysisch-religiöse Radikalisierung seines kulturkritischen Modells durch die Rezeption zentraler Momente von Kierkegaards Existenzphilosophie zwischen 1920 und 1925 läßt für Kracauer die kulturelle Bedeutung ästhetischer Totalitätsversprechen zunehmend problematisch werden. Die daraus resultierende Fundierung der Kunst auf einer religiös-moralischen Beurteilungsbasis trennt Kracauers Kunstphilosophie von zeitgenössischen ästhetizistischen und kunstrevolutionären Programmen und bereitet paradox die Verstärkung politischer und soziologischer Motive auch in Kracauers Kunstphilosophie nach 1925 vor.

Sowenig wie sich Kracauers Kulturkritik völlig unabhängig von anderen philosophischen und soziologischen Tendenzen in der Weimarer Republik entwickelt, sowenig lassen sich auch seine kunstphilosophischen Überlegungen von den kunsttheoretischen Entwicklungen und Debatten dieser Zeit trennen. Die theoriegeschichtlichen Berührungspunkte gehen über die unmittelbar deutlichen Beeinflussungen durch Simmels Lebensphilosophie mit ihren formalästhetischen Momenten, der Rezeption von Husserls Phänomenologie, Kierkegaards Idealismuskritik, Schellers Wertmetaphysik und Troeltschs Religionsphilosophie, Kracauers Auseinandersetzung mit den Entwicklungen der Soziologie zwischen Tönnies, Simmel und Max Weber und schließlich den Auswirkungen von Lukács' Romantheorie auf Kracauers geschichtsphilosophische Kulturkritik hinaus.

Kracauers kunstphilosophische Konzeption kann nicht vorbehaltlos als einheitlicher Theorieentwurf gelesen werden. Aber ihre zentralen Intentionen bleiben für Kracauers gesamtes Werk auch dort verbindlich, wo sich lebens- und existenzphilosophische Argumentationsformen und Elemente einer marxistischen Gesellschaftskritik in Kracauers Schriften historisch ablösen und systematisch auszuschließen scheinen. Verbunden sind sie durch Kracauers Anstrengungen, in Kunst und ästhetischer Erfahrung eine Sphäre zu begründen, die, ohne schon nur innerästhetisch eine neue "Kultursynthese" vorbereiten zu können, dennoch den rationalitätskritisch formulierten Widersprüchen der geschichtlichen Wirklichkeit entzogen bleiben soll. Darin sind die Brüche in Kracauers frühem ästhetischen Autonomiemodell und seine Öffnung zu einer politisch-operativen Ästhetik in seinen Arbeiten zwischen 1925 und 1933 begründet.

Lothar Köhn hat vorgeschlagen, die literarischen und theoretischen Entwicklungen zwischen 1915 und 1933 in Deutschland als strukturell einheitlichen Ausdruck generalisierbarer mentalitätsgeschichtlicher und ideologiegeschichtlicher Dispositionen zu beschreiben. In der Kritik und der "Überwindung des Historismus" lokalisiert er den "transzendenten Horizont", der "die literarische Epoche der Zwanziger Jahre als Einheit" interpretierbar werden lassen soll.² Auch wenn man mit Köhn nicht wird darin übereinstimmen können, daß mit seinem primär ideengeschichtlichen Ansatz, dessen Grenzen Köhn selbst deutlich sieht, die literarischen Tendenzen der Epoche mitsamt den philosophischen und soziologischen Theorieentwicklungen zu dieser Zeit einheitlich zu erklären sind³, lassen sich doch mit seinem Periodisierungsvorschlag dominante ideologische Gemeinsamkeiten der Epoche auch in den verschiedenen philosophischen, soziologischen, kunsttheoretischen und literarischen Diskussionszusammenhängen beschreiben.

Nicht nur Kracauers frühe Kulturkritik mit ihrem Sinn- und Transzendenzbedürfnis, einer sozialromantischen Gemeinschaftsideologie und den antirationalistischen Totalitätsvorstellungen, sondern auch seine kunstphilosophischen Überlegungen sind mit diesen Versuchen einer Neu- und Letztbegründung überhistorischer Wert- und Sinnhorizonte verbunden. Was Dieter Mayer als allgemeine Tendenz in der Kunsttheorie der Zwanziger Jahre durchaus auch im Anschluß an Köhns "Deutungshypothese" beschreibt, wird auch durch die Befunde über Kracauers frühe Kunstphilosophie gestützt:

"Die Polemik gegen das historische Denken beeinflusste auch die Kunsttheorie der Nachkriegszeit: die geschichtsphilosophische Suche nach dem verlorenen Ganzen im Mythischen fand ihre Entsprechung in der erneuten Wertschätzung ästhetischer Totalität oder vielmehr der Diskussion dieser Totalität, unter den Bedingungen einer entfremdeten Gesellschaft..."⁴

Die Suche nach einem geschichtstranszendenten Sinn in der Kunst und die geschichtsphilosophische Deutung der Kunst als Ausdruck der Krise solcher Sinnhorizonte – beide Motive sind in Kracauers Kunstphilosophie enthalten. Daher deutet sich in Kracauers Ideal einer ästhetischen

² Lothar Köhn: Überwindung des Historismus. In: DVjS. H.4. 1974, S.752.

³ Problematisch ist insbesondere dabei die prinzipielle Identifizierung von kulturkritischen und marxistischen Formen der Gesellschaftskritik in der Weimarer Republik.

⁴ Dieter Mayer: Linksbürgerliches Denken. München 1981, S.13.

Totalität zum einen die Sehnsucht nach dem Ende von Geschichte selbst an. Zum anderen aber machen sich gleichzeitig seine Vorbehalte gegen eine nur ästhetische Kompensation einer "entwirklichten" Welt geltend.

Noch Kracauers kunstkritische Verfahren reflektieren methodisch die Ambivalenz seiner kunstphilosophischen Voraussetzungen. Schon in Kracauers Studie über den Expressionismus ist daher auch die geschichtsphilosophische und kulturkritische Deutung ästhetischer Ausdrucksformen zugleich an eine transhistorische Typologie von Kunstformen gebunden, die die erkenntnistheoretischen Vorgaben des rationalitätskritischen Entfremdungsmodells einmal mehr reflektiert. Nach Kracauers Wende von der lebensphilosophischen Kulturkritik zu einer existenzphilosophisch-religiösen Fundierung auch seiner Kunstphilosophie zwischen 1920 und 1925, bleibt Kracauers Vorstellung einer ästhetischen Totalität nicht mehr allein Gegenmodell im tragischen Kulturentwurf. Kunst partizipiert nun selbst am paradoxen Verhältnis von Lebensimmanenz und Sinntranszendenz, ohne daß aber mit der nun ethisch-religiös begründeten Kunstphilosophie die idealistischen Momente in seiner Konzeption einer ästhetischen Wahrheit und Totalität damit aufgegeben würden.

Kracauers Arbeiten zwischen 1926 und 1933 scheinen mit der Kulturkritik auch eine Politisierung der Ästhetikkonzeption und damit eine Abwendung von transzendenten Sinnfragen zu intendieren. Tatsächlich aber bleibt das Ideal einer durch überhistorische Werte homogenisierten Kultur als Folie der eigentümlichen Verbindung von Rationalitäts- und Kapitalismuskritik und zugleich damit Kracauers Kunstidealismus erhalten. Auch nachdem sich Kracauer verstärkt massenkulturellen Phänomenen und einer Ästhetik der Alltagskultur zuwendet, bleiben die idealistischen Motive seiner Kunstkonzeption gerade in der Trennung zwischen Trivialkultur als nun deutlichstem Ausdrucksphänomen einer entfremdeten und "bedeutungslos" gewordenen Kultur und einer Bedeutung und Sinn konstituierenden Sphäre autonomer Kunst erhalten.

Wenn auch mit anderen Akzenten, nimmt Kracauer schließlich in seiner "Theorie des Films" und in "Geschichte – Vor den letzten Dingen" wieder die Verbindung einer Kritik des "abstrakten Denkens" mit kunsttheoretischen Fragen vor allem auch in der aporetischen Realismuskonzeption seiner Filmtheorie wieder auf.

5.1. Kulturkritik und lebensphilosophischer Kunstidealismus

Nicht erst – wie noch die Textauswahl von Witte für die "Gesammelten Schriften" von Kracauer und Beyses Arbeit nahelegen – im philosophischen Essay über den "Detektiv-Roman" oder in Kracauers erkenntnistheoretischer Kritik der Soziologie führt Kracauer zentrale Motive seiner Kulturkritik aus. Sie wird in seinen Arbeiten, die zwischen 1916 und 1920 verfaßt wurden, schon vorweggenommen. Allerdings beziehen sich diese Arbeiten, die nicht veröffentlicht wurden, noch stärker als die nach 1920 auf existenzphilosophischer Grundlage entstandenen Arbeiten auf Simmels Lebensphilosophie. Von ihr sind auch die kunstphilosophischen Voraussetzungen Kracauers in diesen Jahren noch primär geprägt. Vor allem in den frühen Arbeiten "Über Persönlichkeit", "Über die Freundschaft" und "Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat" und schließlich in der einzigen größeren Arbeit zu zeitgenössischen Kunstentwicklungen – "Über den Expressionismus" – lassen sich die ersten Elemente der kunstphilosophischen Reflexionen von Kracauer verfolgen.

Kracauers kunstphilosophische Überlegungen kennzeichnen in dieser Zeit die analogen Widerspruchskonstellationen, die sich auch in Simmels lebensphilosophischem Kunstidealismus finden lassen. Beide Modelle gehen von einem Bereich autonomer Kunst und autonomer Kunsterfahrung aus, der dem Gegensatz von Leben und Form und den damit begründeten tragischen Kulturkonflikten entzogen wird. Zum anderen aber werden die Kunsttendenzen, auf die sich Simmel und Kracauer direkt beziehen, zugleich als kulturkritisch deutbarer Ausdruck einer historischen Form der lebensphilosophischen Antinomien behandelt. Das Kunstwerk ist daher für Simmel einmal "das schlechthin in sich geschlossene Gebilde, zur Selbstgenügsamkeit geformt und der Verflechtung in das Weltgeschehen (in dem seine Materie steht) gänzlich enthoben."⁵ Von Geschichte wie Wirklichkeit gleichermaßen getrennt, muß sich das abstrakte Kunstideal auch gleichgültig gegen die Geschichte der Kunst und der Künste selbst verhalten. Für Simmel kann daher "**jeder** Kunststil, in allen ungebaren Zügen von jedem anderen unterschieden, doch ein Gefäß sein, dessen besondere Form die Ganzheit des Lebens in sich aufnimmt."⁶ Andererseits

⁵ Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.206.

⁶ Georg Simmel: Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. Leipzig 1919, S.205 (Hervorhebung R.B.).

aber wird das rigorose Autonomiekonzept dort brüchig, wo es von Simmel historisiert und auf Kunstrichtungen angewendet wird, die sich Simmels unterschwelligem Klassizismus nicht fügen. Deutlich wird dies insbesondere dort, wo sich Simmel auf zeitgenössische Entwicklungen in Kunst und Literatur konzentriert. So behauptet sich das formalästhetische Fundament des Simmelschen Kunstidealismus nur widersprüchlich gegen Simmels eigene Interpretationen, die in der expressionistischen Kunst vor allem die Aufhebung des Werkcharakters der Kunstwerke und die Zerstörung ästhetischer Form selbst sehen.⁷ Immanent folgerichtig wird für Simmel damit der Kunstcharakter des Expressionismus selbst problematisch, während er zugleich umso deutlicher als Ausdrucksphänomen einer krisenhaften Zuspitzung des Gegensatzes von Leben und Form in einer Kultur ohne "zusammenfassende Kulturidee"⁸ aufgefaßt wird.

Wie für Simmel schon liegt für Kracauer die Bedeutung expressionistischer Kunst nicht in ihren ästhetischen Intentionen, sondern in ihrer kulturphilosophischen Deutbarkeit. Für Simmel stellt sich die Entwicklung des Expressionismus als Rebellion unmittelbaren "Lebens" gegen die "Form" dar. Seine Deutung expressionistischer Kunst reflektiert seinen kulturtragischen Entfremdungsbegriff⁹, in dem die Dichotomien von "Leben" und "Form" zugleich erkenntniskritisch als Subjekt-Objekt-Spaltung verankert ist. Expressionistische Kunst stellt sich daher als Phänomen eines allgemeinen Versuchs der Moderne dar, der "das seiner selbst gewisse Leben (...) nur von dem Zwang der Form überhaupt befreien will."¹⁰ Für Simmel muß expressionistische Kunst daher nicht nur als Gegensatz zum eigenen Kunstideal, sondern darüber hinaus als paradoxer Versuch erscheinen, dem metaphysisch verankerten Entfremdungsmodell als Verlaufsform kultureller Entwicklung zu entkommen:

"Das Leben ist unlöslich damit behaftet, nur in der Form seines Widerspruchs, das heißt in einer **Form** in die Wirklichkeit zu

⁷ Vgl. Georg Simmel: Der Konflikt der modernen Kultur. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.156ff.

⁸ a.a.O., S.156.

⁹ "Auf den abstrakten Ausdruck gebracht, der doch die ganze reale Willenslinie zeichnet, ist es der Kampf des Lebens um sein Selbst-Sein; es will, wo es sich ausspricht, eben nur sich selbst aussprechen und durchbricht deshalb jede Form, die ihm von einer anderen Wirklichkeit, die um ihrer Wirklichkeit willen, oder von einem Gesetz, das um des Gesetzes willen gilt, aufgelegt werden soll. Gewiß, begrifflich angesehen, hat auch das schließlich dastehende Gebilde eine Form. Allein sie ist hier der künstlerischen Intention nach nur eine sozusagen unvermeidliche Äußerlichkeit..."(Georg Simmel, a.a.O., S.158).

¹⁰ a.a.O., S.166.

5.1. KULTURKRITIK UND LEBENSPHILOSOPHISCHER KUNSTIDEALISMUS

treten. Dieser Widerspruch wird krasser und scheint unversöhnlicher in dem Maße, in dem jene Innerlichkeit, die wir nur Leben schlechthin nennen können, sich in ihrer ungeformten Stärke geltend macht, in dem andererseits die Formen sich in ihrem starren Eigenbestand, ihrer Forderung unverjährbarer Rechte als der eigentliche Sinn oder Wert unserer Existenz anbieten, vielleicht also in dem Maße, in dem die Kultur gewachsen ist. Hier will also das Leben etwas, was es gar nicht erreichen kann..."¹¹

Auch Kracauer deutet in seiner unveröffentlicht gebliebenen Studie "Über den Expressionismus" expressionistische Kunst als Krisenphänomen einer Kultur, die durch einen universellen und gleichzeitig sich verschärfenden Gegensatz von Subjektivität und Verobjektivierung gekennzeichnet sei. Bei aller zunehmenden Distanz gegenüber Simmels Philosophie, die sich schließlich in Kracauers nur teilweise veröffentlichter Arbeit über Simmel niederschlägt, bleibt Kracauer dem kulturtragischen Entfremdungsmodell verpflichtet. In seiner kurz vor der Expressionismus-Studie geschriebenen Abhandlung "Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat" von 1917, in der Kracauer zum ersten Mal die auch für seine späteren Arbeiten zentrale Verbindung von Kultur- und Rationalitätskritik näher ausführt, nimmt er die lebensphilosophische Identifizierung von Objektivierung und Entfremdung auf:

"Alles von den Menschen Gewollte und Bewirkte und aus ihrer Seele Getretene neigt indessen dazu, Idee und feste Form zu werden und die Wesensentfaltung von sich aus zu regeln."¹²

Stärker allerdings noch als Simmel deutet Kracauer in seinen frühen Arbeiten Entfremdung als kulturimmanente Zerstörung von Innerlichkeit und Persönlichkeit. Allein die Sphären von Kunst und Religion lassen dagegen noch die Verwirklichung des eigenen Ideals einer "wahren", damit aber auch tendenziell weltlosen Subjektivität zu: "Glaube wie Kunstschöpfung sind Ausstrahlungen der Persönlichkeit, der ganze Mensch gibt sich in ihnen kund".¹³ Dieser Konstruktion einer Kunstsphäre als letzter Zufluchtsort ungebrochener Subjektivität und innerweltlicher Versöhnung in einer Welt ohne "wahrhafte Kulturgemeinschaft"¹⁴ entspricht ein

¹¹ a.a.O., S.172.

¹² Kracauer: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat, a.a.O., S.9.

¹³ a.a.O., S.16.

¹⁴ Kracauer: Über den Expressionismus, a.a.O., S.65.

Kunstideal, das im Unterschied zu der in Kracauers Denken um 1920 beginnenden ethisch-religiös begründeten Kritik des Kunstidealismus auch der Lebensphilosophie noch von der "abgeschlossene(n) Insichvollendung des Kunstwerks"¹⁵ eine autonome und widerspruchsfreie Wirklichkeit erhofft. Im ästhetischen Ausdruck sollen zugleich die außerästhetischen Gegensätze von Subjektivität und Wirklichkeit geschlichtet sein:

"Da den Künstler nicht die Absicht beseelt, sich selbst im Werk darzustellen, so wie er ist und sich fühlt (er trachtet ja vielmehr nach der künstlerischen Verarbeitung irgend eines erlebten Stoffes), bildet dieses auch nicht den reinen Ausdruck seiner Person. Ebenso wenig gibt es einfach ein sachlich Wahrgenommenes wieder: Es ist etwas Drittes, ist die Frucht eines Erlebnisaktes, in dem eine Persönlichkeit sich eine Welt aneignet, die Eigenbestand hat: Beide, Welt wie Persönlichkeit, vereinigen sich in ihm, ohne dass es doch der einen oder der anderen sein Dasein verdanke."¹⁶

Nicht nur wegen der ambivalenten Beurteilung des Verhältnisses von Künstlersubjektivität und Kunstwerk sind Kracauers Bemühungen, die Kunst als einen Bereich verlorener Totalitätsbeziehungen und die ästhetische Subjektivität als entfremdungsjenseitiges Persönlichkeitsideal aufzufassen, immanent widersprüchlich. Die Geschichte der Kunst, die in "Über den Expressionismus" als eine metahistorische Typologie ästhetischer Ausdrucksformen und als Resultat "zeitlose(r) Grundhaltungen des Geistes"¹⁷ erscheint, setzt schon immanent das abstrakte Kunstideal außer Kraft. Sinn macht die Typologie ästhetischer Formen wie das Ideal einer Wahrheit ausdrückenden idealen Kunstform in Kracauers frühen Arbeiten nur unter der Voraussetzung einer engen Verbindung von

¹⁵ a.a.O., S.47.

¹⁶ a.a.O., S.20. Von Kracauers ambivalent formal- und inhaltsästhetischem Kunstideal wird auch seine Kritik des Expressionismus als Erlebnis- und Ausdruckskunst getragen: "An der geschlossenen Insichvollendung des Kunstwerks ist dem Expressionisten wenig gelegen, wenn nur sein Erlebnis in dem Werk ganz ausgedrückt wird. Jede reichere künstlerische Schöpfung beruht aber nicht nur auf dem Erlebnis, dem sie ursprünglich ihr Dasein verdankt, sondern macht zu ihrer organischen Durchbildung auch noch das Erleben des Inbeziehungtretens ihrer einzelnen Bestandteile und Glieder notwendig: d.h. der Künstler muss sich, um seine Schöpfung, so wie diese selbst es fordert, in ihren sämtlichen Teilen fertigzustellen und auf die gleiche Stufe der Vollkommenheit zu bringen, von seinem Mittelpunktserlebnis trennen und die Ansprüche befriedigen, die das begonnene und schon von ihm losgelöste Werk an ihn erhebt." (Kracauer, a.a.O., S.47) Im Rückgriff auf ästhetische Positionen der Deutschen Klassik versucht Kracauer hier noch, die selbst schon von ihm thematisierte Krise ästhetischen Ausdrucks und künstlerischer Subjektivität zu kompensieren.

¹⁷ a.a.O., S.15.

5.1. KULTURKRITIK UND LEBENSPHILOSOPHISCHER KUNSTIDEALISMUS

Rationalitätskritik und Kunstbegriff. Für Kracauers kulturkritisches Denken ist die Geschichte kultureller Entwicklung zugleich Verfallsgeschichte einer durch Wissenschaft und Rationalität zunehmend heteronom und sinnleer gewordenen Wirklichkeit. Unter der Voraussetzung erst, daß begriffliches Erkennen nicht nur nicht die durch es selbst amorph und chaotisch gewordene "Wirklichkeit" erfaßbar machen soll, sondern die weitergehende Zerstörung sinnvoller "Wirklichkeit" und ihre einheitliche Erfahrbarkeit hervorbringen soll, wird für Kracauer Kunst zur zusammenfassenden Darstellung verschütteter Sinngehalte und aktualisiert Bedeutungshorizonte in einer in zufällige Mannigfaltigkeitsmomente zersplitterten "Wirklichkeit".

Erst dadurch, daß Entfremdung im kulturkritischen Entwurf als universelle Selbstentfremdung des Geistes durch sich selbst und damit als Zerstörung sinnhaft geordneter Wirklichkeit aufgefaßt wird, wird die Suche nach möglichen homogenen Sinnbereichen motiviert, in denen sich die empirisch-heterogene Wirklichkeit als gesteigerte, "höhere Wirklichkeit"¹⁸ aufheben und erlösen läßt. Für Kracauers Kunsttypologie wird daher auch der Wirklichkeitsbegriff zum zentralen kulturkritischen wie kunsttheoretischen Reflexionsmedium. Ästhetische Ausdrucksformen werden zu paradigmatischen Indizien und Siglen von Wirklichkeitseinstellungen und Subjekt-Objekt-Relationen. In der Expressionismus-Studie werden daher kunst- und literaturgeschichtliche Epochenbegriffe zur Kennzeichnung generalisierbarer Beziehungen zwischen künstlerischer Subjektivität und Wirklichkeitsbildern verwendet, während gleichzeitig das mit Simmel geteilte Kunstideal die kritische Beurteilung der Kunstformen anleitet. Realismus, Naturalismus, impressionistische und ornamentale Kunst, "Ausdruckskunst" – damit meint Kracauer romantische Kunstformen – und schließlich der Expressionismus erscheinen dabei im Unterschied zum Ideal des einen "erlebten Stoff gestaltenden Künstler(s)"¹⁹, das nicht grundlos ohne Werkbeispiel bleibt, als je ästhetisch defizitäre Wirklichkeitsaneignungen.²⁰ Defizitär bleiben die verhandelten Kunstformen auf das Ideal eines ästhetischen Ausgleichs von subjektiver Intention und Welt zu einer sinnvollen "Wirklichkeit" bezogen, in der die als mangelhaft empfundene "objektive Durchschnittswirklichkeit"²¹ überwunden wird.

¹⁸ a.a.O., S.21.

¹⁹ a.a.O., S.19.

²⁰ a.a.O., S.9-27.

²¹ a.a.O., S.19.

Diese zentrale Rolle spielt der Wirklichkeitsbegriff nicht nur in Kracauers kulturkritischem Modell. Fellmann hat zu zeigen versucht, daß die Diskussion um Wirklichkeitsbegriffe symptomatische Bedeutung in den ästhetischen Diskursen der ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts erhält.

"Die Steigerungsbedürftigkeit des Wirklichkeitsbegriffs resultiert aus der epochalen Erfahrung der Entfremdung, die mit der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung des neuen Deutschen Reiches zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbunden war. Angesichts einer als hohl und krisenanfällig empfundenen Wirklichkeit, die durch die naturwissenschaftliche Berechenbarkeit definiert war, entstand die Sehnsucht nach einem authentischen Weltverhältnis, in dem wieder der "ganze Mensch" Berücksichtigung finden sollte."²²

Nicht jeder Wirklichkeitsbegriff ist freilich schon notwendig steigerungsbedürftig. Und ob sich die zeitgenössischen, ja durchaus unterschiedlichen und kontroversen Entfremdungsdiskurse als das Ergebnis einer "epochalen Erfahrung" darstellen lassen – und an ihnen vielmehr nicht eine spezifische Modellierung von Erfahrungen erkennbar wird – mag zweifelhaft sein. Allerdings deutet das Bedürfnis nach einer Steigerung von "Wirklichkeit", das sich auch in Kracauers frühen Arbeiten findet, auf eine Identifizierung von Rationalitätskritik und Entfremdungsbegriff hin, deren Grundlage – wie Fellmann auf Husserls Phänomenologie bezogen formuliert – die "Umbildung der rein erkenntnistheoretischen Probleme in Lebensfragen"²³ und darüber hinaus die Verwandlung kultureller und sozialer "Lebensfragen" in scheinbar erkenntnistheoretisch **fundierte** Probleme ist.

Die Kritik "der "Wirklichkeit" als "unwahrer", "nicht wesenhafter" Wirklichkeit, deren Defizite in der geschichtsphilosophischen Sicht nicht nur der Kracauerschen Kritik primär der Entwicklung wissenschaftlicher Rationalität angelastet werden²⁴, thematisiert reale

²² Ferdinand Fellmann: Phänomenologie und Expressionismus, a.a.O., S.46.

²³ a.a.O., S.44.

²⁴ Ohne direkt auf Benn zu verweisen, hat Fellmann den Zusammenhang von Wissenschafts- und Wirklichkeitskritik offenbar Benns Expressionismus-Aufsatz von 1933 entliehen, der in der Rückschau auf den Expressionismus den beklagten Wirklichkeitsverlust geschichtsphilosophisch zu erklären unternimmt: "Wirklichkeit – ‚Europas dämonischer Begriff: glücklich nur jene Zeitalter und Generationen, in denen es eine unbezweifelbare gab, welches tiefe und erste Zittern des Mittelalters bei der Auflösung der religiösen, welche fundamentale Erschütterung jetzt seit 1900 bei Zertrümmerung der naturwissenschaftlichen, der seit vierhundert Jahren "wirklich"

5.1. KULTURKRITIK UND LEBENSPHILOSOPHISCHER KUNSTIDEALISMUS

Entfremdungserfahrungen nur mehr in Formen ihrer kulturkritischen Verarbeitung. Ihre sozialen und wirtschaftlichen Ausgangspunkte werden in der kulturkritisch generalisierten Entfremdungskritik nicht offengelegt, sondern verdeckt. Gerade durch diese Verwandlung erst wird schließlich nicht für Kracauer allein zu dieser Zeit die Suche nach Auswegen aus der abgelehnten Wirklichkeit in Kunst einerseits und in "Persönlichkeit" und "Seele" andererseits motiviert. Kracauer hat beide Konsequenzen, den universellen Entfremdungsbegriff in einer idealisierten Kunstsphäre und einer gesellschaftlich tendenziell autonomen Subjektivität zu transzendieren, gezogen und beide Momente selbst wiederum kunstphilosophisch fundiert:

"Zu den Stoffen, in denen die ganze Seele zu Recht kommt, gehört vor allem die Kunst. Um sie aufzunehmen, um in ihr zu wirken, müssen sich Erlebnis, Einfall, Gefühl und Gedanke immer wieder begegnen."²⁵

Mit der "Schöpfung der Wirklichkeit"²⁶ durch die Entwicklung der Wissenschaften entsteht für Kracauer erst die Vorstellung einer subjektunabhängigen Wirklichkeit, die zugleich die Potentiale einer "ganzen" Persönlichkeit verschütten soll. Erst mit ihr entfaltet sich die bei Kracauer allerdings nicht nur geschichtsphilosophisch, sondern metaphysisch verankerte "kulturelle Logik der Objekte"²⁷ als Entfremdung stiftende Gewalt. Die prinzipiell analogen lebensphilosophischen Dichotomien von objektivem und subjektivem Geist (Simmel) und von "Wirklichkeit" und "Seele"

gemachten. Neue Wirklichkeit –, da die Wissenschaft offenbar die alte zerstören konnte, blickte man in sich und blickte zurück." (Gottfried Benn: Expressionismus. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd.3. S.808) Benn macht an dieser Stelle – auch wider eigene Intentionen – deutlich, daß der in den 10er und 20er Jahren immer wieder verwendete Topos vom Wirklichkeitsverlust keine – defizitär gewordene – Erfahrung ausdrückt (wie immer wieder in der Forschungsliteratur angenommen – diese Voraussetzung prägt auch die gesamte Kracauer-Rezeption), sondern ein erschüttertes Wirklichkeitskonzept. Daß in ihm die gesellschaftlichen und historischen Erfahrungen der Zeit in einen ideellen Verlust von Sinnversprechen generell verwandelt werden, sagt mehr aus über den Zustand der bürgerlichen Intelligenz dieser Zeit, die dazu tendiert, gesellschaftliche Krisensymptome als Resultate einer nicht gelungenen symbolischen Vergesellschaftung zu interpretieren, als über die prätenodierte Veränderung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen.

²⁵ Kracauer: Über die Freundschaft, a.a.O., S.44. Analoge Formeln in: Ders.: Über den Expressionismus, a.a.O., S.16: "Glaube wie Kunstschöpfung sind Ausstrahlungen der Persönlichkeit, der ganze Mensch gibt sich in ihnen kund." Vgl. auch: "Anders aber beim Künstler; ihm ist die Schöpfung aus seinem Mittelpunkt erwachsen und alle seine Fähigkeiten haben sich in ihrem höchsten Zweck verwirklicht." (Kracauer: Über das Wesen der Persönlichkeit, a.a.O., S.40).

²⁶ Kracauer: Über den Expressionismus, a.a.O., S.60.

²⁷ Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a.a.O., S.141.

in Kracauers kulturkritischem Modell finden sich auch im Gegensatz von "Leben" und "Seele" in den frühen Arbeiten von Lukács.²⁸ In allen drei Entwürfen führt dies dazu, die Kulturkonflikte in einem Bereich ästhetischer Autonomie als Selbstverwirklichungsmedium ungebrochener Subjektivität zu schlichten.

Als gesellschaftliche Verlaufsform und Ausdruck der metaphysischen Kulturgegensätze erscheint bei Simmel und Kracauer die Teilung der Arbeit²⁹, die "jene Massenhaftigkeit von Dingen"³⁰ und die damit produzierte Kluft zwischen mannigfaltigen Kulturwerten hervorbringen soll. Allein im Kunstwerk verobjektiviert sich dagegen ein homogener Sinn durch "jene innere Durchseeltheit, die nur der ganze Mensch dem ganzen Werk geben kann und die seine Einfügung in die seelische Zentralität anderer Subjekte trägt."³¹ Für Simmel wie für Kracauer ist ursprünglich das Kunstwerk deshalb "ein so unermesslicher Kulturwert, weil es aller Arbeitsteilung unzugänglich ist, d.h. weil hier (...) das Geschaffene den Schöpfer aufs innigste bewahrt."³²

Die sinnstiftende und erlösende Funktion der Kunst wird in der lebensphilosophischen Kulturkritik mit ihrer rigorosen Trennung von "Leben" und "Wirklichkeit" erkaufte, die in den Modellen von Kracauer und Lukács dann allerdings im Unterschied zu Simmel Anlaß zu neuen innerästhetischen und tragischen Konflikten gibt. In der frühen Ästhetik von Lukács sind Intention und Werk doch schließlich strikt getrennt. Der kulturtragische Konflikt stellt sich im Verhältnis zwischen Künstler und

²⁸ "... jedes Ding, ist es einmal ins Leben getreten, hat ein eigenes, von seinem Zustandebringer und dessen Ziel, von seiner Nützlichkeit oder Schädlichkeit, Güte oder Schlechtheit unabhängig gewordenes Leben (...). Hier geht es um die Kategorie des Bestehens, um die der bloßen Existenz als Kraft, als Wert, als eine in der ganzen Lebenseinrichtung entscheidende Rolle spielende Kategorie (...) Sein (des Werks – R.B.) Leben sondert sich von seinem Ausdenker und ausgedachtem Ziel ab; es lebt ein selbständiges Leben, fängt an zu wachsen, vielleicht anders und in eine andere Richtung, wie jener gemeint hatte; vielleicht wendet es sich gegen ihn und vernichtet gerade das, zu dessen Begründung oder Unterstützung es ausgedacht worden ist. Die Mittel werden zu Zielen." (Georg Lukács: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Budapest 1911, S.100f. Zitiert nach: György Markus: Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der Kultur. In: Agnes Heller u.a. (Hrsg.): Die Seele und das Leben, a.a.O., S.107f).

²⁹ Statt Simmels Begriff der Arbeitsteilung verwendet Kracauer das System der Berufe zur Kennzeichnung des gleichen Zusammenhangs.

³⁰ Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a.a.O., S.146.

³¹ a.a.O., S.145f.

³² a.a.O., S.146. Beim frühen Lukács verbürgt das Kunstwerk in analoger Argumentationsform allein noch die "Herrschaft über den Dingen" in einer chaotischen Lebenswirklichkeit. Vgl.: György Markus: Die Seele und das Leben, a.a.O., S.112.

5.1. KULTURKRITIK UND LEBENSPHILOSOPHISCHER KUNSTIDEALISMUS

Kunstrezipient und zwischen Künstler und Kunstwerk wieder ein.³³ Kracauer bezieht widersprüchlich zum Ideal einer autonomen ästhetischen Subjektivität, die gerade in ihrer gesellschaftlichen Distanziertheit eine Möglichkeit nicht-entfremdeten Lebens schaffen soll, den Künstler in den Konflikt von Subjektivität und Verobjektivierung mit ein. Die Realisierungsform der künstlerischen Subjektivität wird ganz analog zum generalisierten kulturkritischen Modell zugleich als ihre Schranke gesehen. Die Kunst, die doch den Bedingungen und Verlaufsformen von Entfremdung entzogen sein sollte, stellt sich nun sogar als Medium dar, das die Unabdingbarkeit von Entfremdung noch unterstreicht. Allerdings wird dadurch der methodisch für das kulturkritische Argumentationsmodell zentrale Gegenentwurf einer entfremdungsjenseitigen ästhetischen Sphäre und damit das Argumentationsmodell selbst brüchig:

"Selbst der Künstler, dessen Schöpfungen doch fast unabhängig von der Außenwelt und ihrem gesellschaftlichen Gefüge seinem Innern entquillen, wird zuletzt der Sklave seines Werkes, wenn er einmal mit dessen Ausführung begonnen hat. Das Werk ist stärker als er und nötigt ihm einen Rhythmus und eine Willensrichtung auf, die er erst langsam in sich entwickeln muß. Um wie viel mehr wohnt diese Selbsteigenheit allen Stoffkreisen inne, in denen schon viele Generationen gewohnt haben. Und wer in sie eintritt, ist gewissermaßen gefangen."³⁴

An der Ausweitung des Konfliktmodells zwischen Subjekt und Vergegenständlichung auch auf den Bereich der Kunst werden Differenzen zwischen Simmels und Kracauers Kulturkritik deutlich. Während für Simmel der Gegensatz von subjektivem und objektivem Geist, wenn auch in der Form eines als tragisch verstandenen Entfremdungsprozesses, die notwendige Bedingung kultureller Entwicklung überhaupt darstellt, hofft Kracauer schon in seinen ersten Arbeiten auf eine Restitution einer homogenen Kultur und impliziert damit zugleich die Aufhebung der subjektivistischen und realivistischen Konsequenzen der Simmelschen Lebensphilosophie. In seinen kunsttheoretischen Überlegungen ist damit die in den Arbeiten nach 1920 dann zunehmend ausgedrückte Abkehr vom lebensphilosophischen Kunstidealismus der ersten Arbeiten zu einer metaphysisch verankerten Kritik ästhetischer Autonomiemodelle und einer Kritik des ästhetischen Scheins schon angelegt.

³³ Vgl. György Markus: Die Seele und das Leben, a.a.O., S.114.

³⁴ Kracauer: Über den Expressionismus, a.a.O., S.34.

5.2. Existentielle Kunstkritik

Kracauer war in seinen ersten kultur- und kunstkritischen Versuchen dem Simmelschen Entfremdungsmodell und damit zugleich der lebensphilosophischen Deutung der idealistischen Autonomiekonzeption der Kunst als paradoxem Versöhnungsideal von Leben und Form verpflichtet geblieben. Unter dem Einfluß einer weitgehenden Rezeption von Kierkegaards Werken und einer damit verbundenen ethisch-existentialen Verschärfung seiner Vernunftkritik wird in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre Kracaues Konzeption einer primär ästhetisch vermittelten Erlösung der diagnostizierten tragischen Kulturverhältnisse in der Sphäre der Kunst zunehmend brüchig. Die Kunst vermag für ihn nun nicht mehr – wie noch in Simmels Ästhetikmodell – die Gegensätze von historischem Sein und Sinn ästhetisch zu kompensieren. Das innerästhetische Versöhnungsparadigma autonomer Kunstkonzeption begreift Kracauer nun als selbst durch religiös vermittelte Transzendenz aufzuhebendes Moment der früher schon kritisierten Immanenzphilosophie des Deutschen Idealismus. Nach dem behaupteten Zerfall historisch nicht näher konkretisierter "sinnerfüllter Epochen" ist die Kunst nun in der existenzphilosophischen Interpretation Kracaues selbst Teil einer unerlösten Wirklichkeit, der auch sie keine Sinntotalität mehr entgegensetzen kann. Entsprechend der Kierkegaardschen Sphärentrias wird die ästhetische Existenz von Kracauer als nur mangelhafte, weil selbst der Negativität einer sinnlos gewordenen Wirklichkeit verpflichtete, Aufhebung existentieller Paradoxien verstanden, die allein in ethischen und religiösen Existenzformen ausgetragen, nicht aber aufgehoben werden können. Gleichzeitig aber bezieht Kracauer die Kunst weiterhin immanent widersprüchlich auf einen Wahrheitsbegriff, der nun allerdings nicht mehr Versöhnungshoffnungen trägt. Wahr ist Kunst für Kracauer nun nur noch als selbst negatives Darstellungsmedium des Zerfalls einer Wirklichkeit, der als Ausdruck "naturbefangene(n) Bewußtseins"³⁵ ihr eigener Zusammenhang verborgen bleiben muß.

In einem seiner ersten Beiträge für die "Frankfurter Zeitung", in der Kracauer offenkundig Elemente der unveröffentlichten Expressionismus-Studie verarbeitet, verbürgt die Kunst ihm noch die Möglichkeit, die immer wieder beschworenen Gegensätze von Persönlichkeit und Welt, von Mannigfaltigkeit und Begriff in neuen nachexpressionistischen

³⁵ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.96.

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

Kunstformen zu vermitteln. Die ästhetische Aufhebung lebensphilosophisch gedeuteter Entfremdung ist hier in Verlängerung idealistischer Ästhetikkonzeptionen an eine Bedingung gebunden, die die Mangelhaftigkeit ästhetischer Versöhnung reflektiert, gleichzeitig aber der Vorstellung einer heterogenen Bedingungen entzogenen Kunstsphäre verpflichtet bleibt.

Die Konstruktion der Autonomie der Kunst als Mittel des Kantschen Versöhnungsmodells von Einbildungskraft und Verstand und Schillers ästhetisch-didaktisches Versöhnungskonzept von politischer Verfaßtheit und Humanitätsideal, die Kracauer aufnimmt und für den Ausgleich der Gegensätze von Leben und Form umdeutet, läßt für Kracauer aber schon zugleich mit der vorausgesetzten Differenz der Kunst zu den rationalistischen Erkenntnis- und Lebensformen die Wirkungslosigkeit ästhetischer Versöhnung deutlich werden. Trotzdem erhofft Kracauer hier noch vom "Aufbau einer neuen Wirklichkeit in der Kunst"³⁶, die noch der Möglichkeit des Ausgleichs von Subjektivität und Objektivität durch eine ästhetische Konstruktion von Sinnhaftigkeit in neuen Kunstformen vertraut, die ästhetische Antizipation einer letztlich allerdings doch religiös gedachten Kultursynthese:

"Die alten Bindungen sind dahin, was einst uns Wirklichkeit hieß, dehnt sich jetzt als ungestaltete Mannigfaltigkeit wie ein ödes Brachfeld vor uns aus. Der Expressionismus hat es verabsäumt, diese Brachflächen zu bebauen, er hat den neuen Geist zwar proklamiert, ihn aber zu Schöpfungen verdichtet, die bar jedes Wirklichkeitsgehaltes sind. Nun gilt es von neuem, das Mannigfaltige voll in uns aufzunehmen und es so zu verarbeiten, wie wir es mittlerweile gelernt haben. Statt Gott immer bloß anzurufen, müssen wir danach trachten, ihn zu verwirklichen, die Wüste der Welt harret nur darauf, von uns durchwandert und in einen Fruchtgarten verwandelt zu werden. Die Kunst setzt dem schaffenden Willen keine Grenzen, sie kann darum jene Erfüllung gewähren, die das gelebte Dasein uns wohl noch lange hinaus vorenthält."³⁷

Kracauer, dessen religiöses Pathos das theologische Fundament seiner Verbindung von Kulturkritik und Kunstreflexion auch schon hier deutlich werden läßt, sieht zu diesem Zeitpunkt noch in der idealisierten Sphäre der Kunst das Versprechen einer innerweltlichen Erlösung durch das

³⁶ Kracauer: Schicksalswende der Kunst. In: FZ 18.8.1920.

³⁷ ebd.

sinnkonstituierende Potential der Kunst, die der als sinnleer erfahrenen Wirklichkeit eine nicht-intentionale Gestaltung des "Gehaltlosen" utopisch entgegensetzen soll. Dem notwendig abstrakten Ideal einer ästhetisch vermittelten Totalität, das schon in der Expressionismus-Studie nur negativ bestimmt werden konnte, entspricht eine selbst nicht näher konkretisierte und auch nicht konkretisierbare widersprüchliche Reflexion auf die Erneuerungsmöglichkeiten ästhetischer Formen, deren normative Vorgaben zwischen einem transzendent begründeten Realismusprogramm und einer "das Allgemeine im Besonderen erlebend(en)"³⁸ symbolischen Kunstkonzeption schwanken.

Während Kracauer zu dieser Zeit noch die ästhetische Aufhebung des Gegensatzes von Kontingenz und Sinn durch eine Überwindung ästhetizistischer, naturalistischer und expressionistischer Formen, die durch die Konfrontation mit dem eigenen kunstphilosophischen Ideal für ihn als Krisenphänomene von Kunst und Kultur interpretierbar werden, erhofft, erscheint seiner wenig später existenzphilosophisch fundierten Kulturkritik die Kunst der sinnleeren Wirklichkeit keine auch nur innerästhetische Veröhnung mehr gewähren zu können. Die ehemals mit Simmel geteilte kunstidealistische Voraussetzung, daß es "der ganze Sinn der Kunst" sei, "aus einem zufälligen Bruchstück der Wirklichkeit (...) eine in sich ruhende Totalität"³⁹ zu gestalten, verwendet Kracauer nun zur Kritik an Simmels ästhetischer Auflösung lebensphilosophischer Antinomien. Kunst wird entsprechend der metaphysischen Umdeutung seines ursprünglichen Wirklichkeitsbegriffs von Kracauer nun als bloße "Scheinwirklichkeit"⁴⁰ begriffen, die nicht die Aufhebung der Gegensätze von Leben und Form ästhetisch zu leisten vermag, sondern selbst Anteil hat an der Negativität unerlöster Wirklichkeit.

Kracauers Wende von einer idealistischen Kunstphilosophie zu einer existenzphilosophisch fundierten Kunstmetaphysik kritisiert mit der Substitutionsfunktion der Kunst im lebensphilosophischen Ästhetikmodell zugleich Autonomiekonzeptionen der Kunst, denen er zuvor noch die Formbarkeit des Gestaltlosen zur idealen Ordnung im ästhetischen Ausdruck

³⁸ ebd. Vgl. auch: Kracauer: Plastik der Wiesbadener Ausstellung. In: Maler und Bildhauer in den Ländern am Rhein. Siegburg 1922, S.46-50, hier S.47,48 und 50.

³⁹ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.564.

⁴⁰ Kracauer: Georg Simmel: "Zur Philosophie der Kunst". In: FZ 4.7.1923: "Einzig das Kunstwerk bietet ihm diese ersehnte Einheit der metaphysischen Gegensätze dar, seine Scheinwirklichkeit wird ihm zum Ersatz für die echte Wirklichkeit des Lebens, die wenn sie überhaupt in seinen Bildkreis getreten wäre, ihn wohl zu anderen Fragen und anderen Antworten genötigt hätte."

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

zugetraut hatte. Nicht die "Flucht in den Immanenzbereich der Kunst"⁴¹ – so interpretiert Beyse Kracauers Kunstreflexionen in "Der Detektiv-Roman" –, sondern deren Kritik wird nun zum zentralen Anliegen von Kracauers kunsttheoretischen Überlegungen. Gerade die ethisch-religiöse Fundierung der Kunst läßt für Kraceuer keine gelungenen ästhetischen Antizipationen einer durch transzendenten Sinn versöhnten Kultur mehr zu.

Zwar bleibt Kracauers vage Kunstreflexion einem nur in der Kunst selbst ausdrucksfähigen Totalitätsideal und damit zugleich einem Wahrheitsgehalt der Kunst verpflichtet, der nur metaphorisch umschreibbar und nicht aussagbar bleiben muß. Aber dieses Totalitätsideal, das weiterhin durch die intentionlose Geschlossenheit ästhetischer Gestaltung verbürgt sein soll, wird von ihm nun selbst zunehmend negativ umgedeutet. Die Kunst kann nun nicht länger einer durch sich selbst entfremdeten Kultur das Bild positiver Versöhnung entgegensetzen, sondern ermöglicht als Material philosophischer Deutung und Kritik erst die Reflexion einer sich selbst verborgenen "eindimensionalen Unwirklichkeit"⁴², an der sie zugleich partizipiert.

In der metahistorischen Typologie ästhetischer Formen, die Kracauer in seiner Expressionismus-Studie entwirft, wird die ästhetische Erfahrung noch als Vermittlungsinstanz der vorausgesetzten kulturphilosophischen Antinomie von Sinn und Wirklichkeit begriffen. Zusammen mit ihren normativen Elementen wird sie schließlich für eine Metaphysik der Kunst bedeutungslos, die Kunst selbst als Teil einer existentiellen Paradoxie versteht und für die nicht länger Kunst im polaren Modell die Gegensätze von individueller Weltmannigfaltigkeit und "einheitliche(n) Wertprinzipien"⁴³ durch sich selbst zu vermitteln vermag. In der Verbindung von transzendenten Ethik, Vernunftkritik und Ästhetik, die Kracauer mit den frühen Arbeiten von Lukács, Bloch und Benjamin teilt, verliert für ihn um 1921 die Kunst die Funktion, die erkenntniskritischen Antinomien, die selbst zu Momenten einer gesamtulturellen Tragik hypostasiert werden, zu vermitteln. Ihr Ort wird von einem Versöhnungsideal religiös begründeter Transzendenz eingenommen.

In der Expressionismus-Studie wurde Kracauers Kritik am zeitgenössischen Expressionismus als Kunstform weltloser Subjektivität noch von einem Kunstideal getragen, durch das die Vermittelbarkeit von Darstellung und Ausdruck die Herstellung nicht nur ästhetisch gültiger

⁴¹ Jochen Beyse: Film und Widerspiegelung, a.a.O., S.72.

⁴² Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.116.

⁴³ Kracauer: Über den Expressionismus, a.a.O., S.11.

Bedeutungen verbürgte. Dagegen entwirft er in "Der Detektiv-Roman" und Essays, die bis 1925 geschrieben wurden, das Bild einer Kunst, die den Verlust eines einheitlichen transzendenten Sinns nicht ästhetisch zu kompensieren vermag. Einer Metaphysik der Kunst, die Sinn als unsagbares Göttliches einsetzt, dessen kulturelle Geltung nicht durch die Kunst, die dadurch selbst in Metaphysik überginge, geschaffen werden kann, sondern von ihr vorausgesetzt werden muß, ist die Kunst weder Mittel zur Darstellung einer sonst nicht ausdrucksfähigen Wahrheit, noch darf sie als Mittel einer ästhetischen Sinngebung des Sinnlosen fungieren:

"Sein (des Künstlers – R.B.) Werk ist die immer neue Schau der stets sich erneuernden Welt; indessen, er kann sie nur erblicken, wenn sie sich blicken läßt, wenn der Sinn ergriffen ist, in dessen Wirklichkeit sie treten mag. Dann – und dann allein – wird ihm gewährt, die Dinge beziehbar zu machen und durch ihre Gestaltung ihnen zu letzter Transparenz zu verhelfen; den Sinn ästhetisch zu übermitteln, ist seines Amtes nicht. Er errichtet die Tempel – die Fundamente des Glaubens müssen ihm vorge richtet sein."⁴⁴

Ästhetische Totalität und Wahrheit werden hier von der Totalität transzendenter Sinnbezüge abhängig gemacht, die selbst als nur negativ bestimmtes Unsagbares und "Übergestalthafte(s)"⁴⁵ allein die ästhetische Deutbarkeit von Wirklichkeit und damit den "Widerschein der Versöhnung"⁴⁶ – und nicht diese selbst – verbürgen. Die metaphysische Ordnung stellt in Kracauers Modell als transzendente Bedingung der Möglichkeit ästhetischen Ausdrucks von Wahrheit in der Gestaltung des "Irdische(n)" im Kunstwerk zugleich deren Grenze dar. Das Gelingen ästhetischer Versöhnung, die zuvor noch für Kracauer als positive Aufhebung historischer Relativität in der idealen Wertsphäre der Kunst durch die ästhetische Form selbst möglich schien, stellt Kracauer unter die Bedingung eines allgemein verbindlichen metaphysischen Sinnhorizonts. Er selbst bleibt der ästhetischen Darstellung entzogen, die als Moment tragischer "Doppelexistenz"⁴⁷ gerade der Erlösungsbedürftigkeit der Wirklichkeit Ausdruck verleihen soll:

⁴⁴ Kracauer: Der Künstler in dieser Zeit. In: Der Morgen. H.1. 1925, S.103. Die Frankfurter Zeitung veröffentlichte im gleichen Jahr einen Auszug aus diesem Aufsatz, der dessen kulturkritische Gegenwartsanalyse anhand der Interpretation von Karl Greuers Film "Die Straße" (1923) zusammenfaßt. Vgl. Kracauer: Filmbild und Prophetentum. In: FZ 5.5.1925.

⁴⁵ Kracauer. Der Künstler in dieser Zeit, a.a.O., S.103.

⁴⁶ ebd.

⁴⁷ Kracauer: Die Reise und der Tanz, a.a.O., S.292.

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

"Das Angewiesensein des Hier auf eine solche Ergänzung (durch das "Jenseitige" als Erlösungsversprechen – R.B.) stellt im Kunstwerk sich dar. Indem die Kunst das Erscheinende gestaltet, fügt sie eine Form ihm zu, die es getroffen sein läßt von der nicht in ihm selbst gegebenen Bedeutung, bezieht sie es auf einen raum- und zeitüberlegenen Sinn, der das Ephemere zum Gebilde erhebt."⁴⁸

Beyse⁴⁹ verwendet diese Sätze aus "Die Reise und der Tanz" als Beleg für eine Interpretation, die Kracauers Kunstreflexion als Ausdruck eines ästhetisierenden "Totalitätsdenkens" versteht, "das nicht länger dem praktischen Impuls gesellschaftlichen Handelns, sondern allererst dem Gedanken einer im Medium der Kunst totalisierenden Vernunft verpflichtet bleibt."⁵⁰ Abgesehen davon, daß weder der hier verwendete Begriff gesellschaftlicher Praxis, der allenfalls auf Kracauers spätere Arbeiten angewendet werden könnte, noch der Vernunftbegriff das existenzphilosophisch-theologische Fundament der frühen Schriften von Kracauer treffen können, übersieht Beyse dabei die Veränderungen in Kracauers Totalitätsideal. Dessen negativmetaphysische Umdeutung widerspricht implizit Ästhetikmodellen, die die Versöhnung "des entwirklichten Lebens" "in den Sphären der Kunst"⁵¹ begründen wollen.

Nicht zufällig macht Kracauer daher auch seine Kritik an Simmels später Philosophie gerade an einer lebensphilosophischen Kunstreflexion fest, die im Ästhetischen als selbst irrationaler, lebensimmanentem Versöhnungsmedium das eigene kulturphilosophische Schema eines tragischen Konflikts von Form und Leben stillstellt und im Kunstwerk eine auch noch der philosophischen Kunstdeutung selbst verschlossene Totalitätsbeziehung von Subjektivität und Objektivität dargestellt sieht.⁵² Indem Kracauer Simmels kulturkritischen Tragikbegriff existenzphilosophisch umdeutet, damit zugleich die Begriffe von Wirklichkeit, Leben und Totalität metaphysisch-religiös verankert und seinen kunsttheoretischen Überlegungen voraussetzt, muß ihm Simmels Versöhnungskonzept, das metaphysische und ästhetische Weltbildkonstruktionen säkular trennt⁵³, als falsche Aufhebung metaphysischer Gegensätze im Medium des ästhetischen Scheins erscheinen.

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ Jochen Beyse: Film und Widerspiegelung, a.a.O., S.68.

⁵⁰ a.a.O., S.70.

⁵¹ a.a.O., S.75.

⁵² Vgl. Georg Simmel: Wandel der Kulturformen. In: Ders.: Brücke und Tür, a.a.O., S.103.

⁵³ "An und für sich haben Religion und Kunst nichts miteinander zu tun, ja sie können sich in ihrer Vollendung sozusagen nicht berühren, nicht ineinander übergreifen, weil eine jede schon für sich, in ihrer besonderen Sprache, das ganze Sein ausdrückt." (Georg Simmel: Das Christentum und die Kunst. In: Ders.: Brücke und Tür, a.a.O., S.140).

Als "Ersatz für die echte Wirklichkeit des Lebens" gedeutet, verfällt mit Simmels ästhetischem Versöhnungsmodell zugleich die Kunst selbst dem Verdikt, als "Scheinwirklichkeit"⁵⁴ nicht an Wahrheit zu partizipieren, sondern selbst Teil unerlöster und ästhetisch nicht erlösbarer Verhältnisse zu sein. Die Kunst ist in Kracauers religiösem Weltmodell, das für seine Vernunft- und Entfremdungskritik in seinen zwischen 1921 und 1925 verfaßten Arbeiten grundlegend ist nicht mehr der Ort einer Wahrheit, die als Gegenmodell im Prozeß der Ausdifferenzierung von Kunst, Religion, Wissenschaft und Philosophie, Substitutionsfunktionen für verlorene kollektive Sinnsysteme zu erfüllen vermag. Ambivalent bleibt für Kracauer Kunst nur auf Wahrheit bezogen, indem sie zugleich ästhetisch das vorausgesetzte Chaos unerlöster Wirklichkeit zum Ausdruck bringen soll und ihre metaphysische Grenze, die Kracauer in ihrem Scheincharakter sieht, darzustellen vermag. Paradox soll die Kunst ein Versöhnungsideal einlösen, dem sie sich zugleich zu verweigern hat. In Kracauers vager Terminologie, in der die Begriffe "Kunst", "Kunstwerk", "Ästhetisches" und das "Schöne" synonym verwendet werden, ist das Schöne als Schönes nur durch "eine Sprache, mit der es auch wider sich zeugt"⁵⁵, gerechtfertigt. Die Kritik des innerästhetischen Versöhnungsmodells idealistischer Autonomiekonzeptionen der Kunst bindet die Kunst umso enger an eine esoterische Wahrheit des "Unsagbaren".

Zentrale Momente dieser kunstmetaphysischen Reflexionen von Kracauer – das Versöhnungsmodell, das bewußt paradox Schein- und Wahrheitscharakter der Kunst aufeinander beziehen will, die ethisch-religiöse Fundierung der Kunst und die damit verbundene Kritik ästhetizistischer und formalistischer Kunstauffassungen – finden sich in vergleichbaren Argumentationszusammenhängen in den frühen Schriften von Bloch, Benjamin und Lukács, dessen "Theorie des Romans" von Kracauer enthusiastisch rezipiert worden ist. Die paradoxe Hoffnung auf Ausdruck eines selbst bilderlosen und nicht seienden Absoluten in der Kunst, deren Scheincharakter doch gerade an der Negativität der Wirklichkeit partizipieren soll, und der eschatologische Erlösungsgedanke, der zugleich in der Kunst den prekären Stand von Geschichte und deren Ende dargestellt sehen will, verbindet bei allen Unterschieden u.a. in der Bewertung des Expressionismus Kracauer

⁵⁴ Kracauer: Georg Simmel: "Zur Philosophie der Kunst", a.a.O. Vgl. auch: Ders.: Georg Simmel "Fragmente und Aufsätze". In: FZ 18.12.1923.

⁵⁵ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.130. Daher ist es auch nicht gerechtfertigt, Kracauers kunsttheoretisches Modell zu dieser Zeit völlig mit Kierkegaards Sphärenbegriff des "Ästhetischen" zu identifizieren, wie dies die Interpretation von Mülder nahelegt. Vgl.: Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.40: "Das Ästhetische (...) unterscheidet sich bei Kracauer nicht durch seine Unmittelbarkeit vom Ethisch-Religiösen, sondern durch seine Unbezogenheit, die das Leben in die Bedeutungslosigkeit versinken läßt."

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

insbesondere mit Blochs Kunstphilosophie im "Geist der Utopie" und mit Benjamins erst aus dem Nachlaß veröffentlichten theoretischen Versuchen über "Kategorien der Ästhetik" und "Über 'Schein'".

Benjamin verknüpft mit seinem Begriff des "Ausdruckslosen" ästhetische Versöhnung und eine Sphäre moralisch-religiöser Transzendenz, die als Moment des Kunstwerks aufgefaßt wird und die ihm doch zugleich widerstreitet:

"Kein Kunstwerk darf durchaus lebendig scheinen, ohne bloßer Schein zu werden und aufzuhören ein Kunstwerk zu sein. Das in ihm bebende Leben muß erstarrt und wie in einem Augenblick gebannt erscheinen. Das in ihm bebende Leben ist die Schönheit, die Harmonia, welche das Chaos durchflutet und – zu beben nur scheint. Was diesem Schein Einhalt gebietet, das Leben bannt und der Harmonia ins Wort fällt ist das Ausdruckslose. Jenes Beben macht die Schönheit, diese Erstarrung die Wahrheit des Werkes aus."⁵⁶

Die in zentralen Motiven gleiche Problemkonstellation, die auch Kracauers immer wiederkehrende Reflexion auf Möglichkeit und Grenze des ästhetischen Ausdrucks des Mangels an Transzendenz, am "Übergestalthaften", umkreist, drückt Bloch im "Geist der Utopie" in seiner Kritik immanent-ästhetischer Versöhnung aus:

"Nur bleibt (...) der Künstler, auch der, welcher künstlerisch am Ausbrechendsten predigend, erkennend, inhaltlich sein will, stets im Scheinen stehen(...). Wo diese letzte ästhetische Bemühung nicht ermattet und derart absperrend, verblendend, heidnisch immanent gerät, wird das Kunstwerk ein Abglanz, ein Stern der Antizipation und ein Trostgesang auf dem Heimweg durch Dunkelheit; und doch eben nur Ferne, Scheinen, Abglanz, erklärter Widerspruch aller Vollendung auf Erden, außerstande, den bedürftigen Menschen selbst bereits in der verzweifelt antizipierten Glorie wohnhaft zu machen."⁵⁷

Die Affinitäten zwischen den kunstphilosophischen Auffassungen von Kracauer, Benjamin, Bloch und auch Lukács' geschichtsphilosophischer Romantheorie – bei zugleich deutlichen Differenzen zu Lukács' Formmetaphysik, wie sie sich in "Die Seele und die Formen" darstellt – lassen sich

⁵⁶ Walter Benjamin: Über "Schein". In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.I.3, a.a.O., S.832. Vgl. auch die Aufzeichnungen Benjamins "Kategorien der Ästhetik". In: a.a.O., S.828ff.

⁵⁷ Ernst Bloch: Geist der Utopie. Frankfurt/Main 1973, S.151f.

auch als Ausdruck einer etwa gleichzeitigen, freilich ohne direkte gegenseitige Beeinflussung vollzogenen Kierkegaard-Rezeption verstehen.⁵⁸ In Kierkegaards existenzphilosophischer Idealismuskritik als Kritik des "reinen Denkens"⁵⁹ findet Kracauer insbesondere – und ähnlich gilt dies auch für die Verbindung von "post-existenzialistisch-geschichtsphilosophischen" und "ontologischen"⁶⁰ Denkmotiven in Blochs "Geist der Utopie" – ein Modell, das die selbst noch relativistischen Konsequenzen lebensphilosophischer Kultur- und Vernunftkritik in einer transzendenten Wahrheit aufzuheben versucht. Damit ändert sich zugleich die Stellung der Kunst innerhalb des nun bei Kracauer ethisch-religiös begründeten kulturkritischen Entfremdungsmodells, ohne allerdings völlig die Funktionen eines Gegenentwurfs zu einer als transzendenzlos erlittenen Kultur einzubüßen.

Simmel hatte noch – und darin folgt ihm Kracauer in seinen ersten Abhandlungen – die Kunstspäre als lebensjenseitiges Gegenmodell zum eigenen Entfremdungsbegriff konzipiert. Er nimmt dabei das Autonomiekonzept idealistischer Ästhetiken auf und radikalisiert es in einem Weltanschauungsmodell, dem als "ästhetische(m) Pantheismus" jeder Gegenstand die "Möglichkeit der Erlösung zu absoluter ästhetischer Bedeutsamkeit"⁶¹ gewähren soll. Kunstwerk und ästhetische Totalität, die Simmel als "ursprüngliche() Einheit" und damit als Gegensatz "zu den Widersprüchen und Fremdheiten der geschichtlichen Wirklichkeit"⁶² auffaßt, werden in ihrer wechselseitig tautologischen Begründung zu austauschbaren Begriffen. Das Kunstwerk verbürgt ästhetische Einheit, wie diese umgekehrt das

⁵⁸ Vgl. zum Einfluß Kierkegaards auf Benjamin Bernd Witte: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker, Stuttgart 1976, S.58-64. Zur Kierkegaard-Rezeption Blochs siehe Helmut Fahrenbach: Kierkegaards untergründige Wirkungsgeschichte. (Zur Wirkungsgeschichte bei Wittgenstein, Bloch und Marcuse). In: Heinrich Anz u.a. (Hrsg.): Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Kopenhagen, München 1983, S.30-69, hier insbesondere S.44-58. Zu Lukács' Kritik an der – auch eigenen – Kierkegaard-Rezeption im Zusammenhang der Hegel-Kritik vgl. ders.: Die Theorie des Romans, a.a.O., S.12 (Vorwort zur Neuausgabe von 1962). Obwohl der frühe Lukács stärker als Bloch und Kracauer die Auffassung des Kunstwerks als Totalität beibehält, lassen sich u.a. in seiner "Heidelberger Ästhetik" analoge ethisch-religiöse Überlegungen zur Problematik eines innerästhetischen Versöhnungsmodells finden. Vgl.: Ders.: Heidelberger Ästhetik. Neuwied und Berlin, S.122. Siehe dazu auch: Peter Bürger: Zur Kritik der idealistischen Ästhetik. Frankfurt/Main 1983, S.166 und György Markus: Die Seele und das Leben", a.a.O., S.101.

⁵⁹ Theodor W. Adorno: Kierkegaard, a.a.O., S.243.

⁶⁰ Heinz Paetzold: Neomarxistische Ästhetik. Bd.2. Düsseldorf 1974, S.23.

⁶¹ Georg Simmel: Soziologische Ästhetik. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.72.

⁶² Georg Simmel: Die ästhetische Quantität. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.231.

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

Werk erst zum Kunstwerk werden läßt. Auf dieser Grundlage seiner kunsttheoretischen Überlegungen muß Simmel das nur scheinbar absolute Beurteilungs- und Zuschreibungskriterium für den Kunstcharakter der Werke entgegen seiner vorausgesetzten transhistorischen und transsubjektiven Gültigkeit formalisieren und relativieren oder als selbst nicht begründbares "Wunder der Kunst"⁶³ unterstellen, das nicht nur jenseits diskursiver Nachvollziehbarkeit liegt, sondern durch das die "begrifflichen Widersprüche ihre destruktive Bedeutung verlieren"⁶⁴ sollen.

Diesen beiden Lösungsstrategien des aporetischen Kunstidealismus von Simmel entsprechen die beiden Seiten von Rezeptionshaltung und Kunstproduktion in seiner Kunstphilosophie. Die Kunstrezeption wird für Simmel zu einer ästhetischen Einstellung den Dingen gegenüber, die als generalisiertes Verhalten über die Sphäre des Kunstschönen hinaus die behauptete Fremdheit zwischen Subjekt und Sache und die Widersprüche zwischen subjektiver und objektiver Kultur aufheben und im Augenblick der ästhetischen Erfahrung allen Gegenständen "ästhetische() Bedeutsamkeit" verleihen soll. Sie allerdings ist selbst nur relativistisch auf das einzelne Subjekt dieser Erfahrung beziehbar und bietet als formelle ästhetische Haltung keine Wertungskriterien der Kunst gegenüber.

Simmel selbst formuliert dies als mangelhafte Versöhnung von "ästhetische(r) Allgleichheit und Alleinheit" und "ästhetische(m) Individualismus".⁶⁵ Die totalisierende ästhetische Erfahrung zeigt also selbst noch Spuren eines nicht restlos aufhebbaren Dualismus von Sinn und mannigfaltigem Sein. Ohne allerdings Kriterien für die Unterscheidung zwischen generalisierten ästhetischen Sinnstiftungen, die alle beliebigen Gegenstände ästhetisch besetzbar werden läßt, und der Kunstsphäre begründen zu können, muß für Simmel letztlich doch das Ideal einer selbst unbegriffenen und unbestimmten "große(n) Kunst"⁶⁶ den Dualismus von individueller ästhetischer Wertung und intersubjektivem Sinn zu versöhnen versprechen. In dieser "große(n) Kunst" als letztem Ort sinnvoller Totalität scheinen allein noch für Simmel die Gegensätze von Notwendigkeit und Kontingenz, von Subjektivität und Objektivität, von Person und Sache, die er als Indizien einer notwendig durch sich selbst verdinglichten Kultur einsetzt, vermittelt zu sein. Die Vermitteltheit selbst muß sich ent-

⁶³ Georg Simmel: Zur Philosophie des Schauspielers. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S.89.

⁶⁴ ebd.

⁶⁵ Georg Simmel: Soziologische Ästhetik, a.a.O., S.72.

⁶⁶ Georg Simmel: Philosophie des Schauspielers, a.a.O., S.90.

sprechend der aporetischen Konstruktion von Simmels Kunstphilosophie als Rätsel der Kunst darstellen:

"Die Kunst löst mit ihren geheimnisvollen Mitteln die für fast alle Lebensgebiete widerspruchsvolle Aufgabe: mit **einer** Formgestaltung das Gesetz der Sache und das Gesetz der Person zu erfüllen, dem objektiven Sinne eines Gebildes treu und selbstlos nachzuschaffen und damit die eigenste Sprache dieses Schaffens zu sprechen – als wäre es ausschließlich das Erzeugnis seiner Natur und seiner Triebe."⁶⁷

Die Kunst wird bei Simmel selbst zum Subjekt, das tautologisch das ästhetisch sinnhafte Werk hervorbringt und zugleich voraussetzt. Kunstwerk und Kunstproduktion können nur dadurch erst als bedingungslos aufgefaßt werden. Sie müssen von Simmel als bedingungslos und intentionslos hervorgebrachte Sinnstiftungen aufgefaßt werden, sollen sie nicht doch wieder dem tragischen Verdinglichungskonzept unterworfen werden. Zugleich ist die Kunst damit der Geschichte entzogen. Nur als ahistorische Sphäre absoluter Werte kann Simmel sie aus seinem Kulturschema des Konflikts von Leben und Form ausklammern.

Diesem aporetischen Kunstidealismus entspricht ein Künstlerideal, das die Persönlichkeit des Künstlers als allein noch mögliche authentische Existenzweise und als letzten Zufluchtsort nicht entfremdeter Individualität konstruiert. Das Kunstwerk, von Simmel als widerspruchsloser Ausdruck ungebrochener Persönlichkeit gedeutet, entfaltet im Gegensatz zu allen anderen Formen kultureller Objektivationen keine selbst wieder verdinglichenden Potenzen. In ihm sollen "souveränste() Freiheit des Subjekts" und "objektive Notwendigkeit und ideale Präformiertheit eines Inhalts"⁶⁸ zum Ausgleich gebracht werden. Noch die lebensphilosophische Idealisierung ästhetischer Subjektivität reflektiert unbegriffen den Gegensatz der künstlerischen Produktion zum allgemeinen Charakter verdinglichter Arbeit, ohne daß Simmels universeller Entfremdungsbegriff deren soziale Gründe aufdecken könnte. In Simmels "Philosophie des Geldes" macht sich dies unmittelbar schon in den Darstellungs- und Argumentationsformen geltend. Immer wieder kontrastiert er darin die "Geldwirtschaft", die er als zusammenfassenden Ausdruck entfremdeter Kulturverhältnisse darstellt, mit seiner Vorstellung einer nicht entfremdeten Kunstproduktion, die keinen ihr selbst äußerlichen Zwecken

⁶⁷ a.a.O., S.91f.

⁶⁸ a.a.O., S.92.

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

unterworfen sein soll. Die Arbeit des Künstlers erscheint darin als bruchlose Selbstverwirklichung des Subjekts. Sie verbürgt für Simmel das Menschliche schlechthin im tragischen Kulturentwurf.

Für Kracauers ethisch-religiöse Grundlegung seiner Kulturkritik und auch seiner kunstphilosophischen Überlegungen in seinen Arbeiten zwischen 1920 und 1925 werden im Gegensatz zu Simmel mit dem Autonomiegedanken zugleich das formal-ästhetische Vollkommenheitsideal und auch die Idealisierung künstlerischer Produktion problematisch und als Ausdruck einer transzendenzlosen Welt selbst kritikabel. Die Kunst vermag nun für ihn nicht mehr eine Sphäre absoluter Werte und Sinnstiftungen zu sein. Gemeinsam mit den kunsttheoretischen Begründungen ästhetischer Totalität scheint die Kunst nun selbst am Mangel transzendenten Sinns zu leiden, den sie nicht selbst zu kompensieren vermag:

"Das Ästhetische aber, das sich zum Ende macht, entwurzelt sich; es verdeckt das Höhere, auf das es deuten sollte, und meint nur die eigene Leerheit, die nach dem Wortsinne jener Kantischen Definition eine bloße Relation von Kräften ist. Aus der nichtssagenden Harmonie erhebt es sich erst, wenn es dient, wenn es, statt Autonomie zu beanspruchen, sich in die Spannung eintut, die nicht ihm selbst gilt."⁶⁹

Die Interessellosigkeit des ästhetischen Urteils, die Simmel in bewußter Anknüpfung an Kants Ästhetik gerade als Gegenmodell zur behaupteten unheilvollen Eigendynamik kultureller und individueller Zwecksetzungen begreift, stellt sich für Kracauer als Moment einer universellen "Relativierung der Qualitäten"⁷⁰ dar.

In Kracauers Kritik autonomer Kunst, die er zu dieser Zeit insbesondere in seinem 'Der Detektiv-Roman' ausführt, durchdringen sich erkenntnis- und idealismuskritische Motive mit einem existentialphilosophisch-theologischen Bezugsrahmen, der von Kierkegaard vor allem die Sphärentrias von Religiösem, Ethischem und Ästhetischem und das Konzept einer existentiellen Paradoxie zwischen Immanenz und Transzendenz übernimmt. Die Bedeutungszuschreibung, die die Kunst in der existenzphilosophischen Kulturkritik mit ihrem theologischen Gehalt in nun negativer Umdeutung erfährt, bleibt dabei – wie Kierkegaards Kritik des Ästhetischen schon – doch zugleich den idealistischen Kunstauffassungen verpflichtet, gegen die sich Kracauers Kritik richtet. Dies führt zu der

⁶⁹ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.130.

⁷⁰ a.a.O., S.131.

eigentümlich ambivalenten Stellung, die die Kunst in Kracauers kunstphilosophischen Überlegungen zwischen Versöhnung und Verhängnis erhält.

Kracauer übernimmt von Kierkegaard zum einen dessen ethisch-religiös fundierte Kritik der Kunst als selbst nur transzendenzloser Schein, die einen "theologischen Symbolbegriff als die Idee der scheinlosen Selbstdarstellung von Wahrheit"⁷¹ voraussetzt. Die Kunst kann daher schon nicht – wie Köhn in seiner Interpretation von Kracauers existenzphilosophischer Ästhetik meint – widerspruchloses Medium dafür sein, das "Leben aus seinen banalen Verstrickungen im Akt der ästhetischen Realisation zu befreien und es damit zugleich vor dem Absinken in eine Alltäglichkeit ohne Transzendenz zu bewahren".⁷² Zum anderen bleibt Kracauer noch in der Kritik der Kunst als immanentes, also die angenommene Paradoxie zwischen Immanenz und Transzendenz nur mangelhaft austragendes Versöhnungsmodell zugleich den idealistischen Autonomieästhetiken mit den von ihnen der Kunst zugeschriebenen Totalitäts- und Wahrheitsfunktionen verhaftet. Bei Kracauer, wie schon bei Kierkegaard, werden die Kritik des Ästhetischen und die Kritik idealistischer Autonomiekonzeptionen identisch. Kierkegaard konfrontiert daher auch – und auch diese Reflexionsfigur läßt sich bei Kracauer wiederfinden – idealistische Kunstbegriffe und existenzphilosophischen Bezugsrahmen. In einer Anmerkung zur Kunst innerhalb einer der zentralen Passagen von Kierkegaards Hegel-Polemik lassen sich denn auch Momente der Hegelschen wie der Kantschen Ästhetik wiedererkennen:

"Poesie und Kunst hat man eine Antizipation des Ewigen genannt. Will man sie so nennen, muß man doch bemerken, daß Poesie und Kunst sich nicht wesentlich zu einem Existierenden verhalten, da die Betrachtung von Kunst und Poesie, "die Freude an dem Schönen", interesselos ist und der Betrachter kontemplativ außerhalb seiner selbst qua Existierendem."⁷³

Die Kritik, die offenbar nur eine Rezeptionshaltung der Kunst gegenüber treffen könnte, zielt auf Kunst generell. Kierkegaards Kritik an Kants formalästhetischer Konzeption auf Basis einer ethisch-religiös begründeten Inhaltsästhetik⁷⁴ zielt zugleich auf eine Kritik des "Ästhetischen" als Hal-

⁷¹ Theodor W. Adorno: Kierkegaard, a.a.O., S.243.

⁷² Eckhardt Köhn: Konkretionen des Intellekts. In: Siegfried Kracauer, a.a.O., S.47.

⁷³ Sören Kierkegaard: Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, a.a.O., S.474f.

⁷⁴ Vgl. Sören Kierkegaard: Entweder – Oder. München 1980, S.64.

5. 2. EXISTENTIELLE KUNSTKRITIK

tung und Existenzweise.⁷⁵ Diese Verbindung von kunstphilosophischen Bestimmungen und existentiellen Fragen kehrt in Kracauers Kritik des Scheincharakters von Kunst, in dem für ihn nicht ein Wesentliches, sondern nurmehr ein sinnleeres Trugbild von Versöhnung erscheint, als Analogisierung seiner Kritik einer ästhetischen Immanenz mit seiner Kritik eines transzendenzlos gewordenen Lebens wieder. Die Kritik der Formalisierung des Ästhetischen im Autonomieanspruch der Kunst und ihrer Begründung in den Autonomieästhetiken wird für Kracauers kulturkritische Intentionen erst dadurch wichtig, daß er sie als Signatur entfremdeter gesellschaftlicher Verhältnisse deutet. Damit sind Simmels "ästhetischer Pantheismus" und mit ihm alle ästhetischen Autonomiekonzepte für Kracauer mehr als theoretische Konstruktionen, deren formalästhetische Basis nur kritisiert würde. Seine Kritik der Kunst gewinnt dadurch erst an Schärfe, daß er die Autonomie der Kunst als geschichtphilosophisch deutbaren Ausdruck einer allgemeinen Ästhetisierung sozialer Verhältnisse und des Alltagslebens begreift. In "Der Detektiv-Roman" stellt sich dies als kulturkritische Generalisierung von Kierkegaards Kritik ästhetischer Existenz dar.

Insbesondere Kants "Kritik der Urteilskraft" wird für Kracauer als theoretische Vorwegnahme eines gesellschaftlichen Zusammenhangs kritikabel, in dem die "Isolierung des Ästhetischen" vom "existentiellen Zug des Gesamtmenschen" in einem intentionslosen Sozialverhalten isolierter Individuen als "rein formale() Relation", "die sich gegen das Selbst genauso gleichgültig wie gegen den Stoff verhält"⁷⁶, verwirklicht sein soll. Durch die Identifizierung von Kunst- und Kulturkritik kulminieren für Kracauer die Autonomieansprüche der Kunst in einem ästhetisch-formalen Grundzug sozialer Verhaltensweisen, die zugleich als Ausdruck, Realisierungsform und Bedingung einer ästhetisch-zwecklosen, weil transzendenzlosen Kultur aufgefaßt werden. Daher kann Kracauer auch Simmels metaphorischem Begriff der Gesellschaft als "Spielform der Vergesellschaftung" über seine formalsoziologischen Implikationen hinaus deskriptive Bedeutung zur Erfassung tatsächlicher Sozialverhältnisse zuschreiben und ihn zugleich theoretisch mit Kants Ästhetik verbinden. Implizit wird für Kracauer Simmels formale Soziologie zum gesellschaftstheoretischen Äquivalent zu Kants "Kritik der Urteilskraft". Die methodischen und theo-

⁷⁵ Zu den Äquivokationen in Kierkegaards Begriffsverwendungen, die sich in ähnlicher Form auch bei Kracauer finden, vgl.: Theodor W. Adorno: Kierkegaard, a.a.O., S.28ff.

⁷⁶ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.130.

retischen Autonomiekonzepte der beiden Modelle werden von Kracauer zum Zeichen realer Entfremdung hypostasiert.

Die Analogisierung von ästhetischer und kulturkritischer Reflexion und darüber hinaus von Kunst und einer vorgeblich intentionslos gewordenen Gesellschaft bleibt auch in Kracauers späteren Arbeiten erhalten. Die Kontinuität dieses Verfahrens, das auch noch systematische Bedeutung beansprucht, nachdem das existenzphilosophische Fundament seiner Kunst- und Kulturkritik von ihm aufgegeben worden ist, läßt schon hier vermuten, daß die wechselseitige Übertragung metaphysisch und vernunftkritisch verankerter Entfremdungsbegriffe auf ästhetische Gegenstände und die Übertragung ästhetischer Kategorien auf Sozialverhältnisse nur unter der Voraussetzung eines universellen und theoretisch nicht spezifizierten Entfremdungsmodells möglich wird.

5.3. Kritik des ästhetischen Scheins

Durch die existenzphilosophische Wende insbesondere wird für Kracauer die Kunst ambivalent zum versöhnenden Gegenentwurf, aber zugleich auch zum Moment der Krise der Kultur. So sehr Kracauers kunstphilosophische Überlegungen bis 1926 noch die Kunst als Medium einer gesteigerten Wirklichkeit auffassen, so sehr wird doch die Kunst in Kracauers ethisch-religiöser Interpretation in die Krisenerfahrung einer als transzendenzlos gedeuteten heterogenen Wirklichkeit einbezogen. Kracauers Schwanken zwischen einer kunstidealistischen Autonomiekonzeption, die auf eine ästhetisch errettbare Wahrheit bezogen bleibt und einem ebenso universalistischen wie gegendiskursiven Wahrheitsbegriff verpflichtet ist, und der Kritik der Kunst als einer mangelhaften lebensjenseitigen Versöhnung, bleibt als Widerspruchskonstellation auch für Kracauers spätere Arbeiten bestimmend. Allerdings ist die Reflexion über die Bedeutung der Kunst nun nicht mehr religiös motiviert, sondern scheint zunehmend von einer politisierten Funktionsästhetik abgelöst zu werden.

Der Widerspruch von Idealisierung und Kritik der Kunst verschärft sich dabei noch dadurch, daß Kracauer seine kunstsoziologischen Überlegungen mit einem auch weiterhin rationalitätskritischen Entfremdungskonzept verbindet. Indem der Kunst zugleich utopische und regressive Momente zugeschrieben werden, wird auch das entfremdungskritische Potential der Kunst in Kracauers Deutung problematisch. Die Bewertung der aufklärerischen Funktion der Kunst schwankt zwischen Überanstren-

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

gung und Minimalisierung. Einerseits bleibt dabei für Kracauer auch nach 1925 die Kunst der letzte Bereich, der den "Auszug der Bedeutung aus den Gegenständen"⁷⁷ zu transzendieren und kritisch zu kommentieren vermag. Andererseits aber wird auch in der Wiederaufnahme kunstphilosophischer Argumente aus "Der Detektiv-Roman" die Kunst selbst zum Krisenphänomen eines allgemeinen Verlusts von Sinnzusammenhängen. Und indem die Kunst in die generelle Krise der Deutbarkeit von Welt einbezogen wird, wird auch ihr Potential, wenigstens negativ noch ein kohärentes Bild einer entfremdeten Welt darzustellen, problematisch. Die totalitätsstiftende Funktion und "Ganzheit", die der Kunst entgegen ihrer gleichzeitigen geschichtsphilosophischen Relativierung von Kracauer zugeschrieben werden, fallen unter Ideologieverdacht. Dagegen sieht Kracauer nun zunehmend in Phänomenen der Alltags- und Massenkultur die bevorzugten Gegenstände seiner Entfremungskritik.

Die verstärkte Aufmerksamkeit auf massenkulturelle Erscheinungen beinhaltet nicht allein eine Ausweitung der ursprünglichen Kunstkonzeption zu einer Ästhetik der Alltagskultur, sondern ist zugleich Ausdruck eines Zweifels auch an der negativ-aufklärerischen Funktion der Kunst. Nicht die Kunst, sondern die massenkulturellen Phänomene bieten Kracauer nun den unmittelbaren Zugang zu den unbewußten Strukturen und den "Konstruktionsfehlern" der Wirklichkeit. Nicht das Kunstwerk – wie Christa Bürger in falscher Analogisierung von Kracauers Kunstkonzeption und der ästhetischen Theorie Adornos meint –, sondern die "Zerstreuungskultur" wird zum Medium einer "unbewußte(n) Geschichtsschreibung".⁷⁸

Man kann daher auch Mülders Interpretation von Kracauers Kunstauffassung zwischen 1926 und 1933 nur teilweise zustimmen. Der Kunst schreibt Kracauer in dieser Zeit nicht allein die Aufgabe zu, "die Zerfallsstruktur der Wirklichkeit sichtbar zu machen, zu potenzieren und in dieser Potenzierung auf deren Überwindung vorauszuweisen."⁷⁹ Vielmehr ist die Kunst in ihren Funktionen und schließlich auch in ihren Formen von der "Zerfallsstruktur der Wirklichkeit" mitbetroffen. Für Kracauers entfremdungskritische Intentionen wird sie daher sowohl als Äusdrucksphänomen der Krise, wie als Subjekt utopischer Aufklärung problematisch. Die der

⁷⁷ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.88.

⁷⁸ Christa Bürger: Umriss einer neuen Ästhetik: Konstruktion statt Totalität. In: Willi Oelmüller (Hrsg.): Ästhetischer Schein. Paderborn, München, Wien, Zürich 1982, S.21.

⁷⁹ Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.98.

Kunst zugeschriebene sinnstiftende Funktion, die chaotischen Wirklichkeitsfragmente auf die "Konturen eines Ganzen" hin auszulegen oder doch deutbar werden zu lassen, wird widersprüchlich durch die Forderung gebrochen, die Objekte einer heterogenen Wirklichkeit vor der "herrschenden Abstraktheit" zu retten. In der "Theorie des Films" drückt sich dieser Versuch, die Kunst zugleich als Krisensymptom und als Darstellung und Schlichtung theoretisch nicht auflösbarer erkenntniskritischer Antinomien zu behaupten, als Gegensatz von ästhetischer Gestaltung und abbildendem Realismus aus.

Das "Ganze", mit dem einmal die vergangene, dann aber auch eine nicht mehr messianische, sondern utopische sinnhafte Ordnung der Objekte einer heteronomen Wirklichkeit gemeint ist, muß sich gegen seine diskursive Erfassung sperren. Als erkenntniskritisches Fundament der Kulturkritik bleibt es erhalten und wird auch weiterhin für Kracauer primär nur im ästhetischen Ausdruck umrißhaft darstellbar. Gleichzeitig aber schwankt Kracauers Kunstkonzeption nach 1925 philosophisch zwischen ästhetischer Vermittlung und ästhetischer Errettung der Unmittelbarkeit der Objekte, zwischen ästhetischem Schein und einem Übergewicht des Materials, das den ästhetischen Schein und den ästhetischen Ausdruck selbst tendenziell zerstören soll. Die ästhetische Darstellung der "Zerfallsstruktur" der Wirklichkeit, die theoretisch nicht ausgedrückt werden kann, weil sie als Konsequenz des "abstrakten Denkens" erscheint, wird selbst problematisch. Die Ambivalenz der Kunstkonzeption von Kracauer resultiert aus einem mehrdeutigen Wirklichkeitsbegriff, der einmal eine Erfahrung verunmöglichende Abstraktheit, dann aber auch eine Erfahrung überfordernde heteronome Mannigfaltigkeit von Objekten umfaßt.

In Kracauers Essay "Die Photographie", den er 1927 veröffentlichte, wird dies in der gegensätzlichen geschichtsphilosophischen Deutung des Kunstwerks und der Photographie deutlich, die Kracauer in seinen späten filmtheoretischen und geschichtsphilosophischen Arbeiten wieder aufgenommen hat. Kracauer analogisiert darin Photographie und Historismus.⁸⁰ Beide werden als Ausdruck des sinnlosen Versuchs gesehen, die diskontinuierliche Wirklichkeit als Kontinuum von Zeit und Raum durch die Reproduktion einer nur mehr fragmentarischen Faktizität vorzustellen. Photographie wie Historismus sind damit als verallgemeinerbare ge-

⁸⁰ "Die Photographie bietet ein Raumkontinuum dar; der Historismus möchte das Zeitkontinuum erfüllen (...). Dem Historismus geht es um die Photographie der Zeit. Seiner Zeitphotographie entspräche ein Riesensfilm, der die in ihr verbundenen Vorgänge allseitig abbildete." (Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.86).

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

schichtliche Symptome eines naturverfallenen Bewußtseins und als unbegriffene Bestätigung einer empirisch und historisch kontingent gewordenen Welt aufgefaßt. Die Photographie deutet Kracauer als kulturelles Indiz einer mit ihr abgeschlossenen Naturgeschichte des Bildes, die den "Auszug des Bewußtseins aus seiner Naturbefangenheit"⁸¹ zeigt und den in seine Elemente aufgelösten Naturbestand() (...) dem Bewußtsein zur freien Verfügung überantwortet."⁸² Die von der Photographie archivierte Natur aber erscheint als "gespenstische Realität", die "unerlöst" bleibt: "Sie besteht aus Teilen im Raum, deren Zusammenhang so wenig notwendig ist, daß man sich die Teile auch anders angeordnet denken kann."⁸³ In der Photographie sind Geschichte und Sinn gleichermaßen zerstört. Das Kunstwerk verbürgt dagegen Erkenntnis und sinnhafte Deutung im ästhetischen Ausdruck des Materials:

"Damit die Geschichte sich darstelle, muß der bloße Oberflächenzusammenhang zerstört werden, den die Photographie bietet. Denn in dem Kunstwerk wird die Bedeutung des Gegenstandes zur Raumerscheinung, während in der Photographie die Raumerscheinung eines Gegenstandes seine Bedeutung ist. Beide Raumerscheinungen, die "natürliche" und die des erkannten Gegenstands, decken sich nicht. (...) allein das Transparent des Gegenstandes aber wird von dem Kunstwerk vermittelt. (...). Auch das Kunstwerk zerfällt in der Zeit; doch aus seinen zerbröckelten Elementen steigt das mit ihm Gemeinte auf, während die Photographie die Elemente verstaut."⁸⁴

Im Kunstwerk allein versöhnen sich noch Bedeutung und Erscheinung. Es allein kann noch eine Wirklichkeit erfahrbar machen, die außerhalb der Kunst nur als abstrakte und heteronome Wirklichkeit wahrgenommen werden kann und Erfahrung verhindert. Damit sind geschichtsphilosophische Ansprüche an die Kunst gestellt, denen schon in Kracauers frühen kunstphilosophischen Überlegungen kaum ein Werk entsprechen konnte. Und Kracauer selbst zweifelt in seinen Arbeiten nach 1925 zunehmend daran, daß die Kunst in einer durch Rationalität sinnentleerten Wirklichkeit noch die Gestaltung des "Gestaltlosen" herzustellen vermag.

⁸¹ a.a.O., S.95.

⁸² a.a.O., S.96.

⁸³ a.a.O., S.91.

⁸⁴ a.a.O., S.88.

Schon die ästhetische Darstellung einer Totalität von Sinnbezügen war in Kracauers ersten kunsttheoretischen Überlegungen zugleich verfallstheoretisch an den Verlust eines lebensimmanenten Sinns gebunden. Wenn auch hier schon zwiespältig, so war dabei doch die Form des Kunstwerks noch als Garant einer Totalität aufgefaßt, die gerade durch den Gegensatz zum sich der Gestaltung entziehenden Material erst ihre besondere erkenntniskritische Bedeutung erhielt. Dieser Gegensatz von Form und Inhalt, von Gestaltung und Material, definiert nun eine Krise der Kunst, die zum einen an der Darstellung einer gehaltlosen Welt zu scheitern droht, zum andern aber von Kracauer noch an eine vorkrisenhafte und zugleich ursprüngliche Funktion der Kunst, den "Abglanz der Versöhnung"⁸⁵ zu repräsentieren, gebunden wird. Vor allem in "Der Detektiv-Roman" erweitert Kracauer Lukács' geschichtsphilosophisch begründeten Form-Inhalt-Gegensatz der "Theorie des Romans" auf die Kunst generell. Wird für Lukács die "Romanform (...) unter dem Problemdruck, die Bedingung ihrer Möglichkeit, nämlich ihren Gegenstand: die Totalität sinnerfüllten Lebens, hervorbringen zu müssen, zur Statthalterin der historisch nicht mehr gegebenen Totalität"⁸⁶, so wird für Kracauer die Form des Kunstwerks überhaupt gerade im Gegensatz zu ihren historischen Bedingungen zum letzten Ort eines homogenen Lebenssinns:

"Die Form, die er (der Künstler – R.B.) dem Besonderen gibt, erteilt dem Geformten die Gnade des Selbstzeugnisses, sie ist nichts anderes als die Hinordnung im Abbild, nicht in der Realität; im Abbild aber die Durchdringung des Gegebenen mit einem Geiste, der es aufrafft aus der Zerstreuung und der Bedeutungslosigkeit entrückt. Das Kunstwerk hält der Welt einen Spiegel vor, der sie nicht nur spiegelt, sondern sehend macht."⁸⁷

Der Widerspruch von Transzendenz und Immanenz wird hier noch in einer allerdings nur scheinbar in der Form selbst aufgelösten Widerspruchskonstellation von Form und "Abbild" ästhetisch aufgehoben. Schon hier widerstreitet implizit ein verborgener Realismus den formmetaphysischen Momenten in Kracauers Kunstphilosophie. Es ist auch ein Widerspruch von ästhetischer Geschlossenheit und ästhetischer Darstellbarkeit eines zerrissenen Weltzustands, der für die Entwicklung der

⁸⁵ Kracauer. Der Künstler in dieser Zeit, a.a.O., S.101.

⁸⁶ Rolf-Peter Janz: Zur Historizität und Aktualität der "Theorie des Romans" von Georg Lukács. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft. 1978, S.677.

⁸⁷ Kracauer: Der Künstler in dieser Zeit, a.a.O., S.103.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

Kunstauffassung von Kracauer wichtig wird und der schließlich dazu führt, daß sein weiterhin idealistischer Kunstbegriff mit der geschichtsphilosophisch begründeten Funktionsbestimmung der Kunst konfligiert.

Dies führt schließlich auch zu einer veränderten Auffassung der Möglichkeiten künstlerischer Formen in der Moderne, die Kracauer vor allem in seinen romantheoretischen Überlegungen formuliert. Wichtiger aber wird für Kracauers erkenntniskritische Intentionen der Versuch, in einer auf kulturelle Alltagsphänomene angewandten ästhetischen Sensibilität Möglichkeiten für die Dechiffrierung einer verwirrten Welt zu finden. Sie tritt an die Stelle einer "sinnhafte" Erfahrung verbürgenden Rezeptionshaltung den Kunstwerken gegenüber, die vor der Gewalt dieser Wirklichkeit resignieren:

"Wenn große Wirklichkeitsgehalte aus der Sichtbarkeit unserer Welt abgezogen sind, so muß die Kunst mit den übrig gebliebenen Beständen wirtschaften, denn eine ästhetische Darstellung ist um so realer, je weniger sie der Realität außerhalb der ästhetischen Sphäre enträt."⁸⁸

Die Doppeldeutigkeit des Wirklichkeitsbegriffs, der einmal eine transzendent geordnete, dann die empirische Wirklichkeit umfassen kann – und damit die Ambivalenz der Realismusforderung –, bleiben erhalten. Aber Kracauer sieht nun nicht mehr ungebrochen durch die Kunst ein transzendentes Versöhnungsversprechen erfüllt. In Beckmanns Forderung nach einer "transzendenten Sachlichkeit" in der Kunst⁸⁹ ließe sich eine treffende Formel auch für die kunstprogrammatischen Absichten von Kracauer finden. Die Form des Kunstwerks vermag hier nicht mehr die Formlosigkeit ihrer Gegenstände zu kompensieren oder aufzuheben. Das außerästhetische Material wird schließlich für Kracauer bedeutender als die ästhetische Gestaltung, deren Möglichkeiten zunehmend von ihm bezweifelt werden. Kontingente Wirklichkeit und ästhetische Totalität, die nun kaum mehr im Kunstwerk darstellbar sein sollen, bilden sich ausschließende Welten. Für Kracauers Kunstkonzeption gilt nach 1925 nur noch bedingt, was er noch in seinem "Der Detektiv-Roman" angenommen hatte:

⁸⁸ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S. 60.

⁸⁹ Max Beckmann zitiert nach: Dietrich Schubert: Die Beckmann-Marc-Kontroverse von 1912: "Sachlichkeit" versus "Innerer Klang". In: Bernd Hüppauf (Hrsg.): Expressionismus und Kulturkrise. Heidelberg 1983, 244.

"Je tiefer das Leben entsinkt, desto mehr bedarf es des Kunstwerks, das seine Verslossenheit entsiegelt und seine Elemente so zurechtrückt, daß sie, die zerstreut nebeneinander lagern, beziehungsvoll werden. Die Einheit des ästhetischen Gebildes, die Art, in der es die Gewichte verteilt und das Geschehen bindet, bringt die nichtssagende Welt zum Reden, verleiht den in ihr angeschlagenen Themen Bedeutung."⁹⁰

Auch seine Überlegungen zur Kunst nach 1925 stellt Kracauer weiterhin auf ein rationalitätskritisches Fundament. Aber die Perspektive seiner Kritik der "herrschenden" "abstrakten ratio" ändert sich – und mit ihr die Bedeutung der Kunst im rationalitätskritischen Entwurf. Statt im wenn gleich nur ästhetisch ausdrückbaren Versprechen sinnhafter Totalität einen entfremdungsfreien Bereich zu erhoffen, zielt Kracauers Vernunftkritik nun verstärkt auf einen ambivalent phänomenalen Realismus, der gegen die "entfesselte() Ratio", gegen das "ungebundene, vom Kreatürlichen abgelöste Denken"⁹¹ Natur gleichermaßen "retten" und doch nicht in natürlicher Unmittelbarkeit versinken soll. Die Kunstwerke vermögen damit nicht mehr unproblematisch das "Einvernehmen mit der lang schon flüchtig gewordenen Dingwelt"⁹² herzustellen. Wo sie es zu tun vorgeben, stellen sie sich für Kracauers Verfallstheorie der Einsicht in die Zerfallsstruktur der Wirklichkeit entgegen.

In Kracauers letzter geschichtsphilosophischer Arbeit treten schließlich auch Kunst und Geschichte endgültig auseinander. In der Interpretation von Prousts "A la recherche du temps perdu" versucht Kracauer dort die "Antinomien" von chronologischer Zeit und geschichtlichem Ereignis und ihrer ästhetischen Vermittlung in Prousts Roman deutlich zu machen. Aber die Vermittlung ist hier nicht länger ästhetische Bedingung der geschichtlichen Erfahrung, sondern wird von Kracauer als Indiz einer mit der Unabschließbarkeit gegeschichtlicher Erfahrung nicht mehr vereinbaren Leistung der Kunst gedeutet:

"Und die Versöhnung, die er (Proust – R.B.) zwischen den anstehenden antithetischen Sätzen zuwege bringt – sein Verneinen des Zeitflusses und dessen (verspätete) Bejahung – hängt von seinem Rückzug in die Dimension der Kunst ab. Nichts dieser Art trifft aber auf die Geschichte zu. Weder hat Geschichte ein Ende, noch unterliegt sie ästhetischer Errettung. Die Antinomie

⁹⁰ Kracauer. Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.115.

⁹¹ Kracauer: Aufruhr der Mittelschichten, a.a.O., S.423.

⁹² Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.359.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

im Innersten der Zeit ist unauflösbar. Die Wahrheit ist vielleicht, daß sie erst gegen Ende **der** Zeit zu lösen ist. Prousts persönliche Lösung ist gewissermaßen ein Vorschein oder tatsächlich die Bedeutung dieses undenkbaren Endes..."⁹³

Daraus folgt für Kracauer nicht nur seine Kritik einer Geschichtsschreibung, die "Kohäsion in der ästhetischen Dimension"⁹⁴ vortäusche, sondern auch ein Interesse an den massenkulturellen Phänomenen, die als unmittelbarer Ausdruck von Entfremdung und Wirklichkeitsverlust gedeutet werden. Gerade an ihnen sollen die Brüche der Wirklichkeit demonstriert werden, die im Kunstwerk vermittelt sind oder in ihrer ästhetischen Darstellung den Kunstcharakter der Werke selbst problematisch werden lassen. Insbesondere die photographischen Medien werden daher auch von Kracauer ambivalent als Ausdruck eines naturverfallenen Bewußtseins und einer über sich selbst nicht aufgeklärten Wirklichkeit verstanden, während durch sie zugleich das "naturbefangene Bewußtsein" sich über das "noch ungesichtete Naturfundament"⁹⁵ aufklären können soll.

Die Gleichgültigkeit der Objekte gegeneinander und "das Gehaltlose"⁹⁶ werden hier nicht mehr durch einen "raum- und zeitüberlegenen Sinn, der das Ephemere zum Gebilde erhebt"⁹⁷, überwunden, sondern im Bild erst überhaupt evident. Die Photographie reproduziert eine Wirklichkeitserfahrung, die sie zugleich überwinden können soll, gerade indem sie das Chaos der Dinge festhält und bannt. Nur im Widerspruch, daß das "naturbefangene Bewußtsein" erst eine fragmentarische Wirklichkeit schaffen soll, der es zugleich rettungslos unterworfen ist, daß also das von Natur emanzipierte Bewußtsein selbst wieder Natur verfällt, wird Kracauers geschichtsphilosophische Deutung der Photographie sowohl als Ausdruck von Regression und utopischem Movens von Aufklärung verständlich. Nur in dieser Widerspruchskonstellation, die Kracauers Wirklichkeitsbegriff selbst zugrundeliegt und Erfahrung abstrakt als verdinglichte Erfahrung zum Modell eines durch Rationalität verschuldeten Realitätsverlusts macht, kann die Photographie "undurchdrungene Natur"⁹⁸ sein und doch zugleich deren Vergegenwärtigung:

"Das photographische Archiv versammelt im Abbild die letzten Elemente der dem Gemeinten entfremdeten Natur. Durch ihre

⁹³ Kracauer: *Geschicht – Vor den letzten Dingen*, a.a.O., S.188.

⁹⁴ a.a.O., S.207.

⁹⁵ Kracauer: *Die Photographie*, a.a.O., S.96.

⁹⁶ a.a.O., S.88.

⁹⁷ Kracauer: *Die Reise und der Tanz*, a.a.O., S.292.

⁹⁸ Kracauer: *Die Photographie*, a.a.O., S.96.

Einmagazinierung wird die Auseinandersetzung des Bewußtseins mit der Natur befördert. Wie es sich der blank herausgetriebenen Mechanik der industrialisierten Gesellschaft gegenüber befindet, so auch, dank der photographischen Technik, dem Widerschein der von ihm abgeglittenen Realität. Die entscheidende Auseinandersetzung auf jedem Gebiet heraufbeschwoen zu haben: dies genau ist das Vabangue-Spiel des Geschichtsprozesses."⁹⁹

Die photographischen Medien werden für Kracauer vor allem deshalb bedeutsam, weil er in ihnen mögliche Zugänge zu einer durch das entfremdete Bewußtsein verschlossenen Wirklichkeit entdecken will. Einmal ist dabei das Wirkliche als amorphes Chaos transzendenzlos und daher deutungsbedürftig. Zugleich aber entzieht es sich in Kracauers erkenntnis-kritischem Entwurf der Deutbarkeit. Dieser Gegensatz erst motiviert Kracauers Suche nach ästhetischen und kulturellen Ausdrucksphänomenen der rationalitätskritischen Antinomien. Andererseits aber ist das Wirkliche als "Realität" durch die "abstrakte ratio" in seinem phänomenalen Charakter zerstört. Die Objekte werden daher nicht mehr allein deutungs-, sondern rettungsbedürftig. Während das Subjekt sich im Kunstwerk mit einer bedeutungsvollen Wirklichkeit versöhnt sehen soll, soll andererseits gerade die Wirklichkeit in ihrer subjektlosen, naturalen Form nicht nur erhalten, sondern erst wieder hergestellt werden.

Die Krise einer durch transzendenten Sinn totalisierenden Erfahrung, die die Dinge in eine gedeutete Ordnung stellen soll, wird nun durch die Krise der Wahrnehmung erweitert. Sie erhält in den photographischen Medien zugleich ihren Ausdruck und ihre mögliche Auflösung. Nicht zufällig wird damit in Kracauers verstreuten Hinweisen zur Kunst der Moderne ein veränderter Kunstbegriff deutlich, mit dem der Einbruch heterogener Wirklichkeit in die Kunstwerke gefordert und ästhetische Versuche begrüßt werden, die "bewußt ausdrucksfeindlich"¹⁰⁰ sind. Kracauers Überlegungen zu Montage- und Reportageformen sind in diesen entfremdungstheoretischen Reflexionen zur Kunst begründet.

An den photographischen Medien und schließlich generell an massenkulturellen Phänomenen kann sich für Kracauer nun die Verbindung von Distanzierung und Deutung als Medium der Erkenntnis des "Gehalts" der Dinge bewähren, die zuvor in den Kunstwerken als ihnen schon eingeschriebene Rezeptionsweise gesucht wurde. Die Suche nach kulturellen Ausdrucksphänomenen verborgener Wahrheitsgehalte außerhalb der

⁹⁹ a.a.O., S.97.

¹⁰⁰ Kracauer: Revolutionäre Bildmontage. In: FZ 24.2.1932.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

Kunstwerke drückt auch Kracauers Reaktion auf die Funktionskrise der Kunst aus, die für seine Rationalitätskritischen Intentionen allerdings zuallererst die der Kunst zugeschriebenen epistemologischen Funktionen tangieren muß. Wie für Benjamin die "Krisis der künstlerischen Wiedergabe" als Moment der "Krise in der Wahrnehmung"¹⁰¹ erscheint, so wird für Kracauer die Krise der Kunst zum Moment einer allgemeinen Krise der Vernunft.

Lethen hat darauf aufmerksam gemacht, daß Benjamins Begriff der "Aura" noch Spuren der lebensphilosophischen Ästhetik Simmels zeigt.¹⁰² In Simmels "Philosophie des Geldes" ist das Kunsterlebnis als Vermittlung von Distanz und Nähe aufgefaßt. In beiden Momenten sind die erkenntnistheoretischen Potentiale der Kunst enthalten, die, noch für Benjamin wie auch für Kracauer, die besondere Bedeutung der Kunst als Medium geschichtlicher Erfahrung begründen. Für Simmel allerdings ist das "Lebensprinzip aller Kunst: uns den Dingen dadurch näher zu bringen, daß sie uns in eine Distanz von ihnen stellen"¹⁰³, noch kaum problematisch geworden:

"Alle Kunst verändert die Blickweite, in die wir uns ursprünglich und natürlich zu der Wirklichkeit stellen. So bringt sie uns einerseits näher, zu ihrem eigentlichen und innersten Sinn setzt sie uns in ein unmittelbares Verhältnis, hinter der kühlen Fremdheit der Außenwelt verrät sie uns die Beseeltheit des Seins, durch die es uns verwandt und verständlich ist. Daneben aber stiftet jede Kunst eine Entfernung von der Unmittelbarkeit der Dinge, sie läßt die Konkretheit der Reize zurücktreten und spannt einen Schleier zwischen uns und sie, gleich dem bläulichen Duft, der sich um ferne Berge legt."¹⁰⁴

Für Simmel schlichtet die in den Kunstwerken und in ihrer Rezeption gleichermaßen verankerte Vermittlung von "Distanzierung" und "Beseeltheit" die erkenntnistheoretischen Widersprüche von Subjektivität und

¹⁰¹ Walter Benjamin: Über einige Motive bei Baudelaire. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 1.2., a.a.O., S.645.

¹⁰² Helmut Lethen: Neue Sachlichkeit, a.a.O., S.131.

¹⁰³ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.537.

¹⁰⁴ ebd. Bis in die naturmetaphysische Umschreibung des ästhetischen Begriffs hinein, mit der Benjamin die "Aura", das "sonderbare() Gespinnst von Raum und Zeit", erläutert, erinnert Benjamins Formulierung an Simmel: "An einem Sommermittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgend, der seinen Schatten auf den Betrachter wirft, bis der Augenblick oder die Stunde Teil an ihrer Erscheinung hat – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen." (Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.1.2., a.a.O., S.378).

Welt. Kunst erscheint ihm noch ungebrochen als eine letzte Erfahrungs- und Erkenntnisweise, die nicht selbst dem tragischen Kulturentwurf unterworfen ist. In ihr ist immer schon erreicht, was in den kulturellen Gegensätzen und noch in den Formen arbeitsteiliger Produktion nur als Bedürfnis nach Vermittlung durch eine "überschauende Distanz", durch ein "Fernbild, in dem alle Unruhe des Nahwirkenden aufgehoben und das bisher nur Greifbare nun auch begreifbar würde"¹⁰⁵, enthalten ist.

Für Benjamin und Kracauer bleibt dieses methodische Interesse an der Kunst als besonderer Erfahrungsweise von Wirklichkeit, die erst deren Durchdringung erlauben soll, erhalten. Aber die bei Simmel noch kontemplativen Momente dieser Konzeption ästhetischer Erfahrung werden von beiden getilgt. Während von Simmel noch das Bedürfnis der Moderne nach einem Kunststil "des Fragments, der bloßen Andeutung"¹⁰⁶ als Ausdruck der ästhetischen Abwehr und Verarbeitung der "Chocs und Wirrnisse, die uns aus der unmittelbaren Nähe und Berührung mit Menschen und Dingen kommen"¹⁰⁷, gedeutet wird, stellt sich für Benjamin wie für Kracauer gerade in einer fragmentarischen ästhetischen Erfahrung Entfremdung dar. Film und Photographie fördern für Benjamin die Zerstörung auratischer Erfahrung wie die des auratischen Kunstwerks. Auf sie wird die distanzbildende Funktion einer antikomtemplativen ästhetischen Erfahrung übertragen, die erst das "Optisch-Unbewußte"¹⁰⁸ zugleich überhaupt erschließen und erkennbar machen soll. Die Zerstörung mythischer Restbestände in der Moderne, an der auch in Kracauers Kunstkonzeption die Totalität des ästhetischen Scheins partizipiert, wird zugleich entdeckt und vorangetrieben durch die Entwicklung einer selbst entfremdeten Massenkultur. Das Material – und nicht seine ästhetische Gestaltung – tritt daher auch nun für Kracauer in den Vordergrund. Die Wirklichkeit reproduzierenden Medien werden für die kulturkritischen Absichten von Kracauer tendenziell wichtiger als die Kunstwerke. Die photographischen Medien werden damit zum Prüfstein einer Naturgeschichte mit noch offenem Ausgang, der Erlösung wie Verhängnis bedeuten kann.

Die "äußerste Entleerung des Seienden"¹⁰⁹ durch Rationalität wird in der Photographie eingefangen und erst damit überhaupt dem

¹⁰⁵ Georg Simmel: Philosophie des Geldes, a.a.O., S.540.

¹⁰⁶ a.a.O., S.539.

¹⁰⁷ a.a.O., S.538.

¹⁰⁸ Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie, a.a.O., S.371.

¹⁰⁹ Kracauer: Die Denkfläche. In: FZ 7.7.1926.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

"naturbefangenen Bewußtsein"¹¹⁰ zugänglich. Die Photographie ist zugleich letzter Ausdruck der sinnentleerten Gleichgültigkeit der Dinge und Vorbereitung zu deren Überwindung. Das Vertrauen in die negativ aufklärerische Funktion der photographischen Medien, das in Kracauers Filmtheorie unmittelbarer noch als in seinem Essay zur Photographie an kulturkritische Motive seiner Arbeiten vor 1926 gebunden ist, teilt Kracauer mit Benjamin, der in seiner später im "Kunstwerk"-Aufsatz weiter ausgeführten Studie "Kleine Geschichte der Photographie" auch an Motive aus Kracauers Essay über die Photographie anknüpft.

Was bei Kracauer in kaum ausgearbeiteten Denkmotiven vorliegt, erhält bei Benjamin systematischen Stellenwert. Während Kracauer die gesellschaftlichen Bedingungen und den gesellschaftlichen Gehalt der Photographie unvermittelt aufeinander bezieht, indem er die "ökonomischen Naturgesetze"¹¹¹ und die in der Photographie erscheinende "bloße Natur"¹¹² analogisiert, versucht Benjamin die in der Photographie erhoffte "Befreiung des Objekts"¹¹³ und die "heilsame Entfremdung zwischen Umwelt und Mensch"¹¹⁴ in einem Wahrnehmungsbegriff zu fundieren, der kulturelle Phänomene und soziale Handlungsformen zu vermitteln versucht. In beiden geschichtsphilosophischen Deutungen ist die Photographie Moment eines generellen Erfahrungsverlusts, den sie doch zugleich kompensieren können soll. Sie ist Ausdruck eines Zerfalls traditioneller Werte, der auch bei Benjamin über die Zerstörung überholter Kunstauffassungen hinausgehen und Lebens- wie Denkformen umfassen soll. Die Kritik der künstlerischen Photographie oder – wie Benjamin formuliert – des "Schöpferische(n) am Photographieren"¹¹⁵ zielt bei Benjamin wie bei Kracauer weniger auf einen dem Medium selbst unangemessenen Gebrauch der Photographie, als auf eine generelle Kritik traditioneller Kunstauffassungen, die wie die künstlerische Photographie dem "Schein der Verklärung"¹¹⁶ dienen, statt entfremdete "Äußerlichkeit"¹¹⁷ darzustellen. Darüber hinaus wollen Kracauer wie Benjamin in der Photographie die Signaturen einer "weltgeschichtlichen Umwälzung"¹¹⁸ des Verhältnisses

¹¹⁰ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.96.

¹¹¹ ebd.

¹¹² a.a.O., S.95.

¹¹³ Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie, a.a.O., S.378.

¹¹⁴ a.a.O., S.379.

¹¹⁵ a.a.O., S.383.

¹¹⁶ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.89.

¹¹⁷ a.a.O., S.88.

¹¹⁸ Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. 2. Fassung. In: Ders: Gesammelte Schriften. Bd. I.2, a.a.O., S.486.

den Dingen gegenüber und der "Sinneswahrnehmung"¹¹⁹ erkennen. Was bei Kracauer mit dem Zerfall der "ursprüngliche(n) Anordnung"¹²⁰ der Dinge des in der Photographie erst restlos "in seine Elemente aufgelösten Naturbestands"¹²¹ umschrieben ist und als "kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände"¹²² zugleich begrüßt und betrauert wird, faßt Benjamin als Verfall der Aura auch der "natürlichen Gegenstände"¹²³ auf:

"Tagtäglich macht sich unabweisbar das Bedürfnis geltend, des Gegenstands aus nächster Nähe im Bild, vielmehr im Abbild, in der Reproduktion, habhaft zu werden. (...). Die Entschälung des Gegenstands aus seiner Hülle, die Zertrümmerung der Aura, ist die Signatur einer Wahrnehmung, deren Sinn für das Gleichartige in der Welt so gewachsen ist, daß sie es mittels der Reproduktion auch dem Einmaligen abgewinnt."¹²⁴

Auch bei Benjamin steht der "Parteinahme für die positive Barbarei der Erfahrungsarmut", die geschichtsphilosophisch zugleich als Bedingung und als Resultat der reproduzierenden Medien aufgefaßt wird, die "Trauer um die verlorene Erfahrung"¹²⁵ gegenüber. Und wie schon für Kracauer verbindet die geschichtsphilosophische Deutung der Photographie und des Films die Kritik an einer unaufgeklärten Naturgeschichte mit Hoffnungen auf einen abschließbaren "Prozeß der Entmythologisierung".¹²⁶ Sie wird für Benjamin wie für Kracauer durch die mit der Photographie eröffnete Erfahrung der "Gleichgültigkeit gegen das mit den Sachen Gemeinte"¹²⁷, die "Erfahrung des Immergleichen"¹²⁸ einer durch die "Entwertung der Dingwelt"¹²⁹ abstrakt und allegorisch gewordenen Wahrnehmung, getragen.

Die Erfahrung der Erfahrungsarmut muß so ihre Selbstaufhebung betreiben, die verdinglichte Erfahrung wird zum Medium ihrer Überwindung.

¹¹⁹ a.a.O., S.478.

¹²⁰ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.97.

¹²¹ ebd.

¹²² ebd.

¹²³ Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, a.a.O., S.479.

¹²⁴ a.a.O., S.479f. Vgl. auch: Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie, a.a.O., S.379.

¹²⁵ Beide Zitate: Burckhardt Lidner: "Natur-Geschichte". Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften. In: Walter Benjamin. Text und Kritik. München 1971, S.48.

¹²⁶ Kracauer: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.61.

¹²⁷ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.93.

¹²⁸ Walter Benjamin: Konspekt zum Plan der Baudelaire-Arbeit. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.I.3, a.a.O., S.1152.

¹²⁹ a.a.O., S.1151.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

Tatsächlich bleibt damit Kracaucers Hoffnung auf eine neue "gültige Organisation" der Dinge und die "richtige() Ordnung des Naturbestands"¹³⁰ durch die Überwindung eines noch mythischen, weil abstrakten, Denkens selbst ohne Subjekt; so wie die "heilsame Entfremdung zwischen Umwelt und Mensch"¹³¹ über den Abbau kultischer Formen der Kunstrezeptionen hinaus bei Benjamin abstrakt eine authentische Erfahrung durch deren Regression wieder entstehen lassen soll.¹³²

Sowohl Kracaucers wie auch Benjamins geschichtsphilosophische Deutung der photographischen Medien ist fundiert durch ein generelles Entfremdungskonzept, das Erkenntnis als notwendigen Verdinglichungsprozeß auffaßt. Die Photographie nimmt dabei nur den Ort eines Mediums geschichtlicher Erfahrung des kulturellen Entfremdungsprozesses ein. Im erkenntniskritischen Entfremdungsmodell ist auch der Grund für die von beiden bevorzugte "Verbindung von phänomenologischem und ökonomischem Ansatz"¹³³ zu suchen, bei dem die ökonomischen Verweise allerdings nur analogisch absichernde Funktionen für einen primär philosophischen Entfremdungsbegriff haben. Nicht zufällig werden für die kulturphysiognomischen Verfahren von Benjamin und Kracauer die untersuchten kulturellen Phänomene von bevorzugtem Interesse, weil sie "als Bestandteil der jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse diesen zugleich entrückt"¹³⁴ sein sollen. Sie sind damit nicht allein Selbsta Ausdruck einer entfremdeten Welt, die die kritische Einsicht in ihre Mängel verstellt, sondern zugleich Medien einer Distanz schaffenden Entfremdung, die erst Erkenntnismöglichkeiten offenbar werden läßt. Die politischen Intentionen der Kulturkritik treten daher tendenziell hinter den methodologischen und erkenntniskritischen Interessen zurück.

Kracauer nimmt daher auch nicht zufällig die Parallelisierung von Historiographie und Photographie noch einmal in "Geschichte – Vor den letzten Dingen" auf und deutet beide als "Mittel der Entfremdung"¹³⁵, die den "Schauplatz gegenwärtigen Geschehens mit Distanz"¹³⁶ erst zu erblicken ermöglichen. Nur unter der Voraussetzung der erkenntniskritischen

¹³⁰ Kracauer. Die Photographie, a.a.O., S.97.

¹³¹ Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie, a.a.O., S.279.

¹³² Vgl. in diesem Zusammenhang zu Benjamin: Nikolaus Miller: Kritische Ästhetik. In: Friedrich Nemeč/Wilhelm Solms (Hrsg.): Literaturwissenschaft heute. München 1980, S.95-97.

¹³³ Burckhardt Lindner: "Natur-Geschichte", a.a.O., S.47.

¹³⁴ Nikolaus Miller: Kritische Ästhetik, a.a.O., S.97.

¹³⁵ Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, a.a.O., S.17.

¹³⁶ ebd.

Umdeutung der Kulturphänomene in Medien geschichtlicher Erfahrung wird ihre Deutung als Ausdruck und als Selbstaufhebung von Entfremdung überhaupt einsichtig. Allerdings führt dies zu Widersprüchen in den politischen Absichten dieser Ästhetik der Massenkultur. Benjamin kann die festgestellte "Regression der Wahrnehmung"¹³⁷ nur dadurch politisch positiv besetzen und zum zentralen Gegenstand einer materialistischen Ästhetik machen, daß er sie mit einer durch die Massenmedien selbst geförderten antikontemplativen, chokhaften Rezeptionshaltung identifiziert, die zugleich mit dem erhofften Funktionswandel der Kunst – ihrer "Fundierung auf Politik"¹³⁸ – das Publikum zum selbstaufklärerischen Kritiker werden läßt. In einem Hinweis der "Kleinen Geschichte der Photographie", der im Kunstwerk-Aufsatz nicht wieder aufgenommen wird, ist dieser Widerspruch noch festgehalten. Dort wird die "heilsame Entfremdung zwischen Umwelt und Mensch" erst für den "politisch geschulten Blick" zum Mittel der "Erhellung".¹³⁹

Die Kritik des ästhetischen Scheins, die Kracauer wie Benjamin in ihren frühen Arbeiten noch auf metaphysischem Fundament auszuführen versuchten, wird nun von beiden mit vergleichbaren Intentionen in einer kulturpolitisch motivierten Kritik der Autonomie der Kunst weitergeführt. Diese Kritik entdeckt in den massenkulturellen Phänomenen ihr Medium. Die "Verklärung der Dinge"¹⁴⁰ und der "Schein als Verklärung"¹⁴¹ scheinen in ihren Konzeptionen in den Phänomenen der Massenkultur aufgebrochen zu sein. Dadurch enthalten sie ein aufklärerisches Moment im Zustand kultureller Entfremdung. Die geschichtphilosophische Deutung zielt auf mehr als den Abbau der "kultischen Fundamente"¹⁴² und – wie Müller auf Kracauer wie auf Benjamin bezogen formuliert – "die Entritualisierung der bürgerlichen "hohen Kunst" vor der Folie der Massenkultur."¹⁴³ Mit ihr ist eine Funktionsästhetik der Massenkultur beabsichtigt, die die Potentiale einer Auflösung mythischer Bestände in Kultur und Gesellschaft ausloten soll. Für Benjamin wie für Kracauer wird dafür die Rezeptionshaltung des großstädtischen Filmpublicums zum Prüfstein. Beide

¹³⁷ Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Frankfurt/Main 1973, S.111.

¹³⁸ Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, a.a.O., S.482.

¹³⁹ Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie, a.a.O., S.379.

¹⁴⁰ Walter Benjamin: Theorie der Kunstkritik. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.I.3, a.a.O., S.831.

¹⁴¹ Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.89.

¹⁴² Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, a.a.O., S.486.

¹⁴³ Michael Müller: Die Verdrängung des Ornaments. Frankfurt/Main 1977, S.23.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

fassen sie im Begriff der "Zerstreuung". Für Benjamin verlangt der Film als prominentes Symptom einer nicht-auratischen Kultur nach einer "Rezeption in der Zerstreuung und durch das Kollektivum"¹⁴⁴, die über die Zerstörung des kultischen Werts der Kunstwerke hinaus die Politisierung des Massenpublikums ermöglichen soll:

"Die Rezeption in der Zerstreuung, die sich mit wachsendem Nachdruck auf allen Gebieten der Kunst bemerkbar macht und das Symptom von tiefgreifenden Veränderungen der Apperzeption ist, hat am Film ihr eigentliches Übungsinstrument. In seiner Chokwirkung kommt der Film dieser Rezeptionsform entgegen. Der Film drängt den Kultwert nicht nur dadurch zurück, daß er das Publikum in eine begutachtende Haltung bringt, sondern auch dadurch, daß die begutachtende Haltung im Kino Aufmerksamkeit nicht einschließt. Das Publikum ist ein Examinator, doch ein zerstreuter."¹⁴⁵

Für Kracauer ist die Zerstreuung Ausdruck genereller Verhaltensweisen eines homogenen Massenpublikums und Signatur einer Kultur der Verdrängung, die über den Film hinaus alle Bereiche einer "idealistischen Kultur"¹⁴⁶ mit dem "Similiglantz der gesellschaftlichen Scheinhöhen"¹⁴⁷ versieht. Nicht aber die Zerstreuung selbst, sondern den "Kult der Zerstreuung", in dem "die naive Behauptung unreal gewordener Kulturwerte"¹⁴⁸ zelebriert wird, unterwirft Kracauer der Kritik. Die Zerstreuung, die diese Werte endgültig zerstört und als "Entfaltung der puren Äußerlichkeit"¹⁴⁹ gedeutet werden kann, läßt dagegen das Massenpublikum in der kulturellen Repräsentanz der "Veräußerlichung" sich selbst erkennen:

"Hier, im reinen Außen, trifft es (das Publikum –R.B.) sich selber an, die zerstückelte Folge der splendiden Sinneseindrücke bringt seine eigene Wirklichkeit an den Tag. Wäre sie ihm verborgen, es könnte sie nicht angreifen und wandeln; ihr Offenbarwerden in der Zerstreuung hat eine **moralische** Bedeutung."¹⁵⁰

Die politisch-moralischen Aufklärungshoffnungen werden nun statt vom Kunstwerk von einer Massenkultur vertreten, die "radikal auf eine

¹⁴⁴ Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, a.a.O., S.504.

¹⁴⁵ a.a.O., S.505.

¹⁴⁶ Kracauer: Kult der Zerstreuung. In: Ders.: Das Ornament der Masse, a.a.O., S.316.

¹⁴⁷ Kracauer: Die Angestellten. In: Ders.: Schriften. Bd.1, a.a.O., S.289.

¹⁴⁸ Kracauer: Kult der Zerstreuung, a.a.O., S.314.

¹⁴⁹ ebd.

¹⁵⁰ a.a.O., S.315.

Zerstreuung" abzielt, "die den Zerfall entblößt, nicht ihn verhüllt."¹⁵¹ Wie später für Benjamin auch, stellen der Film und das Kino für Kracauer das exemplarische Experimentierfeld einer kulturellen und medialen Selbstaufklärung durch die Zerstörung traditioneller Kultur- und Kunstwerte dar. Als offenbarster Ausdruck einer Krise der bürgerlichen Kultur soll der Film "im Spiel mit der zerstückelten Natur"¹⁵² erst das Bewußtsein dieser Krise schaffen. Die entfremdete Kultur enthält latent die Möglichkeiten ihrer Aufhebung. Die Resultate der kulturkritischen Interpretation erscheinen so auch als Selbsta Ausdruck der Kultur, deren Negativität erst durch die "'Unwirklichkeit' des Profanen hindurch"¹⁵³ sich überwinden läßt.

Daß der "Zugang zur Wahrheit (...) jetzt im Profanen"¹⁵⁴ zu suchen sei, dessen Signatur sich in den Phänomenen der "Zerstreuungskultur" unmittelbar darstelle, oder daß – wie Kracauer in kritischer Anspielung auf einen Topos der "Neuen Sachlichkeit" formuliert – "Amerika erst verschwinde, wenn es ganz sich entdeckt"¹⁵⁵, läßt die kritische Funktion der Kunst problematisch werden. Was Kracauer sprachkritisch gegen die Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig anmerkt, daß sich in ihr die Kunst nicht "auf die Wirklichkeit" gründe, sondern in "dem Künstlerischen" sich Wirklichkeit verflüchtige¹⁵⁶, drückt auch Kracauers generelles Mißtrauen in die Funktionsmöglichkeiten der Kunst in einer "gehaltlosen" Welt aus.

Es ist gerade nicht mehr – wie Beyse meint – die Kunst, "die das herrschende Maß der Entfremdung 'unbearbeitet' ausspricht" und "als ästhetische Reproduktion den Tatbestand der Entfremdung und Verdinglichung"¹⁵⁷ dokumentiert. Durch die "ästhetische Reproduktion" wird für Kracauer sowohl die Funktion der Kunst, Entfremdung darzustellen, als auch die Möglichkeit von Kunst selbst zweifelhaft. Ausdruck von Entfremdung ist für Kracauer nicht allein die "Vorherrschaft der Objekte"¹⁵⁸, sondern auch der Verlust des Objekts in einer von abstrakter Vernunft beherrschten Welt. Die Errettung der Objekte, die die Kunst nicht leisten kann, wie die Transzendierung ihres Objektcharakters – beides ist Moment des erkenntniskritischen Entfremdungskonzepts und dadurch auch Motiv der ambivalenten Kunstauffassung von Kracauer. Daß die

¹⁵¹ a.a.O., S.317.

¹⁵² Kracauer: Die Photographie, a.a.O., S.97.

¹⁵³ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.364.

¹⁵⁴ a.a.O., S.365.

¹⁵⁵ Kracauer. Der Künstler in dieser Zeit, a.a.O., S.106.

¹⁵⁶ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S. 362.

¹⁵⁷ Jochen Beyse: Film und Widerspiegelung, a.a.O., S.109.

¹⁵⁸ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.126.

5. 3. KRITIK DES ÄSTHETISCHEN SCHEINS

Kunst nicht "der Realität außerhalb der ästhetischen Sphäre enträt"¹⁵⁹, sichert allein noch ihre gesellschaftliche Bedeutung und läßt doch zugleich für Kracauer die Möglichkeiten ästhetischer Form in einer "verwirrten Welt" schwinden:

"Hier und sonst nirgends ("an den Bruchstellen unserer Gesellschaftskonstruktion") sind die Erkenntnisse zu holen, die, vielleicht, eine echte Kunstform gewährleisten. Denn die Gültigkeit, deren diese bedarf, kommt allein den Aussagen des fortgeschrittensten Bewußtseins zu, das sich hier, nur hier entwickeln kann. An ihm, das Halt schenkt, mag die literarische Gestaltung erwachsen; oder sie erwächst nicht aus ihm, dann bliebe uns eben in der Gegenwart die Gestaltung verwehrt."¹⁶⁰

Eher als in den Kunstwerken sind die "Bruchstellen" in den Phänomenen der Massenkultur darzustellen. Allein der Film und schließlich der moderne Roman erfüllen noch die Bedingungen, unter denen das Formlose ästhetisch auszudrücken ist.

In Kracauers "Theorie des Films" schließlich deutet sich an, daß Kracauer Kunst nicht allein im Film für "reaktionär"¹⁶¹ hält, weil sie eine Totalität ästhetisch vermittele, die geschichtlich verloren sei. In einem Typoskript aus dem Nachlaß, das Kracauer kurz nach Erscheinen seiner Filmtheorie verfaßt hat, ist die frühe Skepsis gegen die Möglichkeit von Kunstformen in der Moderne zu einer generellen Kritik der ideologischen Funktion der Kunst geworden. Indem sie davon ablenke, "that we are shelterless ideologically" und "the fear of the vacuum" überblende, erfülle die Kunst nurmehr eine soziale Funktion als "a means of escape from the exigencies of mechanisation and the intrinsic uncertainties of our total situation."¹⁶² Nicht mehr die Kunst kann daher Statthalterin einer Wahrheit sein, der nur noch mit "ästhetischer Sensibilität"¹⁶³ in den massenkulturellen Phänomenen als Fragmente einer zerfallenen Wirklichkeit nachgespürt werden kann.

In Kracauers späten Arbeiten sind die gesellschaftskritischen Momente seiner Kunstkonzeption, insbesondere seiner Aufsätze zwischen 1926 und 1933 und auch noch des Offenbach-Buchs, getilgt. Damit verschiebt sich auch der Schwerpunkt der Beschäftigung mit dem Film. Die

¹⁵⁹ a.a.O., S.54.

¹⁶⁰ a.a.O., S.78.

¹⁶¹ Kracauer: Theorie des Films, a.a.O., S.391.

¹⁶² Kracauer: Art Today. A Proposal. Typoskript. Nachlaß, S.3.

¹⁶³ Vgl. Kracauer: Theorie des Films; a.a.O., S.384ff.

ideologiekritischen Analysen der frühen Filmkritiken werden schließlich in Kracauers "Theorie des Films" durch das Konzept einer ästhetischen Erfahrung ersetzt, die vom Film die letzte Möglichkeit der Errettung einer äußeren Realität erhofft, die in transzendenzloser Abstraktheit erstarrt ist.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Vgl. dazu: Genia Schulz: Traum und Aufklärung. Die Städtebilder Siegfried Kracauers. In: Merkur 36. Jg.82. H.9, S.878-888. Weil Schulz versucht, abstrakt die ideologiekritischen Intentionen Kracauers gegen ihre Widersprüche positiv zu lesen, gelangt sie zu dem Schluß, daß die "Theorie des Films" "auf Kracauers Kino-rezeption der Vorkriegszeit" (Schulz, a.a.O., S.884) basiere. Tatsächlich ist weder die ästhetische Basis der frühen Filmkritiken mit Kracauers Überzeugungen in der "Theorie des Films" noch die ästhetische Bewertung einzelner Filme identisch. Vgl. z.B. die negative Umbewertung der Filme Eisensteins. Allerdings ließe sich die aporetische Realismuskonzeption der "Theorie des Films" mit den widersprüchlichen Erfahrungsbegriffen und Wirklichkeitskonzepten in den frühen Arbeiten von Kracauer vermitteln.

6. Funktionsbestimmungen kulturkritischer Intelligenz

Adorno beschreibt in seinem Essay über Kracauer dessen "erfahrendes Verhalten" im Buch über die Angestellten metaphorisch als "das des Fremden, in den Geist transportiert."¹ Ohne dies näher zu erläutern, hat er damit nicht nur ein Moment der Selbsterfahrung von Kracauer, sondern auch ein zentrales Motiv nicht nur von Kracauers eigener Rollenauffassung als Intellektueller angesprochen. Hinter der Anspielung auf Simmels Exkurs über den "Fremden" in der "Soziologie" verbirgt sich eine sozialtypologische Charakterisierung des Intellektuellen, die Kracauer vor allem in seinen Arbeiten bis 1933 immer wieder beschäftigt hat. Kracauers Fragen nach der kulturellen Bedeutung und der Funktion der Intelligenz lassen sich nicht nur mit den zeitgenössischen Debatten über das Selbstverständnis der Intelligenz in der Weimarer Republik vermitteln. Sie sind auch immanenter Bestandteil der spezifischen Form von Kracauers Kultur- und Rationalitätskritik und darüber hinaus auch mit Konzeptionen von Max Weber über Mannheim bis zu Döblin und Benjamin vergleichbar. Vor allem Kracauers frühe Überlegungen zur Rolle der Intelligenz in der "Kulturkrise" stellen sich nicht nur als Ausdruck, sondern auch als Abwehr eines verschärften Krisenbewußtseins insbesondere der literarischen Intelligenz in der Weimarer Republik dar.

In einem 1922 veröffentlichten Essay drückt Kracauer seine Unsicherheit über die Funktion der Intelligenz in einer "unwirklich" gewordenen Kultur noch in der Form seiner frühen theologischen Kulturkritik aus. In "Die Wartenden" drückt sich diese Rollenunsicherheit auch als Ausdruck des Zerfalls bürgerlicher Individualitätsideale aus, die zugleich in der Konstruktion einer intellektuellen Innerlichkeit zu retten versucht werden. Die als Verlust absoluter Werte interpretierte Krise der Kultur läßt für Kracauer vor allem die Situation des Intellektuellen prekär werden, der sie zugleich zu erleiden und auszudrücken vermag.

Das "metaphysische Leiden an dem Mangel eines hohen Sinnes"², das als esoterisches Kulturgefühl der Masse unzugänglich bleibt, erscheint als

¹ Theodor W. Adorno. Der wunderliche Realist. In: Ders.: Noten zur Literatur III, Frankfurt/Main 1973, S.96.

² Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.160. "Die Wartenden" stellt sicherlich einen der zentralen Texte dar, die Kracauers frühe kulturkritische Intentionen deutlich werden lassen. Allerdings "bezeichnet dieser Text" – wie Schröter meint – kaum "eine Wende in Kracauers schriftstellerischer Arbeit" (Michael Schröter: Weltzerfall und Rekonstruktion. Zur Physiognomik Siegfried Kracauers. In: Text und Kritik: Siegfried Kracauer, a.a.O., S.18). Erst nach 1925 kann von einer solchen Wende gesprochen werden.

gemeinschaftliches Schicksal der "Wartenden". Die Zerstörung einer durch Transzendenz geschlossenen "Gemeinschaft", die Irritation des Ideals durch eine erlittene gesellschaftliche Wirklichkeit, deren Mängel primär als Mangel an Mitteln symbolischer Vergesellschaftung aufgefaßt wird, führt Kracauer als Grund der Erfahrung von "Vereinzelung" und Persönlichkeitsverlust an, der das "Individuum() im schlechten Sinn unserer Zeit"³ habe entstehen lassen. Einzig noch die melancholische Innerlichkeit der um das "Vertriebensein aus der religiösen Sphäre"⁴ Wissenden vermag den "Wille(n) zur Persönlichkeit"⁵ und damit Individualität noch zu retten. Als "interpretierte(s), aufgehobene(s) Leiden"⁶ ist sie zugleich Medium der tragischen Kulturkritik und Fluchtpunkt eines geschichtlich zerstörten Persönlichkeitsideals. Nur dem Intellektuellen als "Wartendem", der das tragische Bewußtsein seiner metaphysischen Ungebundenheit, die seine Isolierung und Funktionslosigkeit erst festschreibt, austrägt, erschließt sich überhaupt noch eine in relativistische Werte zerfallene Welt. Wie für den frühen Benjamin zeigt sich dem melancholischen Bewußtsein allein "die Welt als das, was sie ist, als gottverlassene Natur".⁷

Die beklagte Vereinzelung des Intellektuellen ermöglicht als Movens erst die Diagnose der "Kulturkrise" und die Behauptung einer wenn auch prekären Individualität, die aber bei aller scheinbar antibürgerlichen Kritik des Zerfalls von Individualität den Idealen bürgerlicher Subjektivität verpflichtet bleibt. Anders als später in Mannheims "Ideologie und Utopie", das Kracauer 1929 besprochen hat, führt die inhaltlich mit Mannheims Kulturdiagnose geteilte Annahme des "völlige(n) Abbau(s) der gesamten Seinstranszendenz"⁸ daher bei Kracauer auch nicht zur Konstruktion einer die politischen und kulturellen Gegensätze vermittelnden "freischwebenden Intelligenz". Soziale Distanz und Vereinzelung, deren psychologische Bedingung in einer melancholischen Innerlichkeit gesucht werden, machen den Intellektuellen als "Fremden" noch zum Statthalter des Wissens um die Negativität der Wirklichkeit. Er verkörpert nicht nur einen sozialen Typus, sondern eine Erkenntnishaltung, die die Antinomien eines schuldhaften abstrakten Denkens zwar nicht aufheben, aber überhaupt erst

³ Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.163.

⁴ a.a.O., S.161.

⁵ Kracauer: Über das Wesen der Persönlichkeit, a.a.O., S.160.

⁶ a.a.O., S.169.

⁷ Bernd Witte: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker, a.a.O., S. 133.

⁸ Karl Mannheim: Ideologie und Utopie. Frankfurt/Main 1969, S.219.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

bewußt machen kann. In diesem bei Kracauer metaphysisch fundierten rationalitätskritischen Sinn verwirklicht der Intellektuelle als "Wartender" die "besondere() Attitüde des 'Objektiven'"⁹, die in Simmels Soziologie des "Fremden" "ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit"¹⁰ darstellt. Damit aber wird der individuellen Erfahrung des vereinzelt Intellektuellen von Kracauer metaphysische Bedeutung zugesprochen. Was in der Haltung des intellektuellen "Wartenden" nicht nur die krisenhafte Situation der Kultur, sondern auch die "Wissenschaftskrisis" zwischen Relativismus und positivistischer Wissenschaft¹¹ kritisch bedenken soll und darin Anspruch auf eine metaphysische Wahrheit erhebt, stellt sich als Moment des seelischen Erlebens des intellektuellen, vereinzelt Individuums dar, das sich des "Horror vacui – de(s) Schrecken(s) vor der Leere"¹² bewußt ist.

Max Weber, dessen These von der "Entzauberung der Welt" durch Rationalisierung und Intellektualisierung des Lebens Kracauer aufnimmt und theologisch umdeutet, wird für Kracauer daher auch zum beispielhaften Fall eines heroisch entsagenden Skeptikers, auch wenn das Wertfreiheitspostulat von Webers Wissenschaftslehre Kracauers metaphysischer Rationalitätskritik strikt widersprechen muß. Dies markiert gleichermaßen Nähe und Distanz der intellektuellen Typenentwürfe:

"Nach der negativen Seite hin hat der **Wartende** mit dem intellektuellen Desperado (den Kracauer in Max Weber verkörpert sieht – R.B.) vor allem die Tapferkeit gemein, die sich im Ausharren-Können bewährt. Daß seine Skepsis nicht zu prinzipieller Skepsis ausartet, braucht kaum betont zu werden, ist doch von vornherein sein ganzes Wesen darauf eingestellt, die Beziehung zum Absoluten zu erlangen."¹³

Ohne dies explizit zu vermerken, bezieht sich Kracauer an dieser Stelle offenbar auf Webers "Wissenschaft als Beruf". An Webers Rede aus dem Jahr 1919 hat Kracauer trotz aller gegensätzlichen Wissenschaftsauffassung und der Ablehnung der Weberschen Trennung von Weltbildern und Wissenschaftsaussagen offenbar gerade deren Deutung durch Weber als tragisches Moment des Aufklärungsprozesses fasziniert. Daß das "Schicksal der Zeit" darin bestehe, "daß gerade die letzten und sublimsten

⁹ Georg Simmel: Soziologie, a.a.O., S. 510.

¹⁰ ebd.

¹¹ Vgl. Kracauer: Die Wissenschaftskrisis, a.a.O.

¹² Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.162.

¹³ a.a.O., S.168.

Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit"¹⁴, darin folgt Kracauer Weber. Dessen dezisionistische Lösung des Konflikts zwischen wissenschaftlicher Rationalität und zwecksetzendem Werturteil allerdings muß von Kracauers Versuch, das "theoretische() Ich" durch das "gesamtmenschliche Ich"¹⁵ zu ersetzen, verworfen werden. Die intellektuelle Innerlichkeit des "Wartenden" vertritt dieses "gesamtmenschliche Ich" in der tragischen Situation der Kultur.

In diesem universellen Vertretungsanspruch unterscheidet sich Kracauers Selbstverständnis sowohl von Mannheims elitär-politischem als auch von Webers szientistischem Rollenverständnis des Intellektuellen bei affinen kulturkritischen Voraussetzungen. Mit Emphase formuliert Kracauer das Ideal einer heroischen Innerlichkeit, die die "paradoxen" und "tragischen" Verhältnisse in allen ihren widersprüchlichen Erscheinungsformen – die behauptete Entindividualisierung, die Funktionalisierung des Subjekts und seine in das ideelle Leiden an einer "abstrakten ratio" verwandelten Beschränkungen – erträgt. In dieser Innerlichkeit sucht Kracauer den letzten Ort der "Entfaltung des Wesens"¹⁶ von Individualität und Persönlichkeit. Die intellektuelle Freundschaft und ihr "zeugende(s) Gespräch"¹⁷ ist die Praxis, nicht die Aufhebung dieser innerlichen, metaphysisch begründeten Verweigerung.

In einer Welt der sinnlosen "Oberfläche" und "Äußerlichkeit" ist ihr intellektueller Kritiker einzelgängerischer Statthalter zwar nicht eines neuen "Absoluten", wohl aber des Wissens um den "Fluch() der Sinnlosigkeit" der "aus den Fugen gegangene(n) Welt".¹⁸ Seine Haltung trägt geistesaristokratische Züge. Esoterik verhindert die Profanisierung seiner Einsichten durch die Masse, schützt – wie Kracauer zustimmend die sprachliche Form von Lukács' "Theorie des Romans" beurteilt – die "heilige(n) Erkenntnisse vor einem oberflächlichen Betasten durch die profane Menge".¹⁹ Die Kritik bezieht sich auf sich selbst. Nur so bleibt mit der Individualität des Kulturkritikers auch die Einzigartigkeit seiner Einsichten gewährt, deren Verwirklichung ihre Pervertierung und die Zerstörung ihrer Subtilität bedeuten würde. Im Anschluß an Simmels formale Soziologie ist Kracauers Kritik der "Gruppe als Ideenträger" zugleich an die Apologie des vereinzelt Intellek-

¹⁴ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, a.a.O., S.612.

¹⁵ Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.169.

¹⁶ Kracauer: Über die Freundschaft. In: Ders.: Über die Freundschaft. Frankfurt/Main 1978, S.51.

¹⁷ Vgl. Kracauer: Das zeugende Gespräch. In: Ders.: Über die Freundschaft, a.a.O., S.83-95.

¹⁸ Kracauer: Georg von Lukács' Romantheorie. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S.122.

¹⁹ a.a.O., S.121.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

tuellen gebunden. Die "Gruppe" ist dort als Moment der "Masse" ideologieverdächtig, weil sie "die dem Einzel-Ich eignende Fülle einbüßt und aus dessen farbigem Erlebnisspektrum nur noch wenige Grundfarben beibehält":

"Immer wenn eine von einer bedeutenden Persönlichkeit ausge- tragene Idee sich ihren Gruppenleib bildet, geht ihr bei diesem Übergang die an jene Persönlichkeit gebundene unverwechsel- bare Individualität verloren, und die Verbindungen zwischen ihr und allen den mannigfachen Erlebnisreihen reißen ab, in denen sie verhaftete, solange das Einzel-Ich über sie verfügte."²⁰

In der Form einer formalen Soziologie der Gruppe formuliert Kracauer hier noch eine auch an Motive aus Le Bons Massenpsychologie erinnernde kulturkonservative Kritik der Masse, die durch die Masse die Individualitätsansprüche des intellektuellen Einzelnen bedroht sieht. Das generelle Verdikt gegen die Masse, daß sie als Masse immer schon die Trivialisierung und Ideologisierung der kritischen Ideen betreibe, hinterläßt auch noch in Kracauers Arbeiten nach 1925 Spuren. Selbst noch in "Die Angestellten" findet sich der formalsoziologisch generalisierte Ideologiebegriff²¹, in dem Massenkritik und Individualitätsideal zusammentreffen. Kracauers späte Geschichtsphilosophie schließlich knüpft wieder unmittelbar an die frühen kulturkritischen Vorstellungen an.²² Wahrheit ist allein noch der distanzierten Innerlichkeit des intellektuellen "Einzel-Ichs" zugänglich, wenn jede Wirkung der "Idee" zugleich immer schon die Ideologisierung der Kritik vindizieren soll. Auch in den Selbstthematisierungsformen des Intellektuellen setzt sich das kulturtragische Modell der Identifikation von Objektivierung und Entfremdung durch. Über den Widerspruch eines kulturkritischen Denkens, das zugleich vor jedem Adressaten der Kritik scheuen muß, täuscht sich dies Denken selbst, indem es die eigene Ohnmacht programmatisch werden läßt. "Umwölkt von tristezza" und in melancholischer Langeweile versunken, die noch "eine gewisse Gewähr dafür bietet, daß man sozusagen noch über sein Dasein verfügt"²³, zieht sich das intellektuelle Individuum auf seine Einzigartigkeit und in "private Räume"

²⁰ Kracauer: Die Gruppe als Ideenträger. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S.180.

²¹ Kracauer: Die Angestellten, a.a.O., S.283.

²² "Jegliche Idee wird plump, platt und verzehrt auf ihrem Weg durch die Welt. Die Welt vereinnahmt sie nur nach Maßstab ihres eigenen Verstandes und Bedarfs. Wird aus einer Vision erst eine Institution, ziehen Staubwolken auf, die ihre Konturen und Inhalte verwischen." (Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, a.a.O., S.19).

²³ Kracauer: Langeweile. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1., a.a.O., S.280.

zurück, "in denen es wenigstens der ungeplanten und nicht-vermessenen Trauer anhängen kann."²⁴

Kracauers (Selbst-)Reflexionen über den Intellektuellen lassen sich nicht nur als Ausdruck des resignativen Verzichts auf Öffentlichkeit in einer als ausweglos angesehenen Krise der Kultur, die vor allem als auch durch religiöse Erneuerungsbewegungen nicht aufzuhaltende Krise der Intelligenz erscheint, verstehen.²⁵ In ihnen versichert sich die melancholische Haltung auch immer aufs Neue ihrer Erkenntnismöglichkeiten in einer Wirklichkeit, die durch den Verlust einer transzendenten Ordnung unerkennbar geworden zu sein scheint. Die Isolierung und Vereinzelung des Intellektuellen und der melancholische Habitus als beider Verarbeitungsform werden in den Rang einer erkenntniskritischen Haltung erhoben. Noch in seiner "Theorie des Films" verknüpft Kracauer daher seine Ausführungen zur Photographie mit der entfremdenden und damit Erkenntnis ermöglichenden Funktion der Melancholie:

"Nun fühlt sich das melancholische Gemüt nicht nur zu elegischen Gegenständen hingezogen, sondern weist noch eine andere, wichtigere Eigenschaft auf: es begünstigt Selbstentfremdung, die ihrerseits Identifizierung mit einer Vielzahl von Objekten nach sich zieht. Der Niedergeschlagene strebt unwillkürlich danach, sich an die zufälligen Erscheinungen in seiner Umwelt zu verlieren; und er absorbiert sie mit einer Intensität, die nicht mehr durch seine besonderen Neigungen und Vorlieben bedingt ist. Seine Empfänglichkeit gleicht der des Proustschen Fotografen, der die Rolle des Fremden spielt."²⁶

Kracauer charakterisiert damit implizit nicht zuletzt auch das eigene essayistische Verfahren in seinen Arbeiten bis 1933. Die melancholische Haltung, die eine produktive Entfremdung gegenüber den Gegenständen herstellt, scheint eine intentionslose Wahrheit erst erreichbar werden zu lassen, die von den sich selbst nicht bewußten Intentionen als Momente der Selbstentfremdung der kulturellen und gesellschaftlichen Phänomene

²⁴ Wolf Lepenies: Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1972, S.125. Lepenies umschreibt damit auch, an Adornos Kierkegaard-Interpretation anknüpfend (vgl. Theodor W. Adorno: Kierkegaard, a.a.O.,S.75ff), Kierkegaards Darstellung melancholischer Langeweile. Seine Formulierung trifft auch da auf Kracauer zu, wo die Straße für Kracauer zum Gegenbild der "privaten Räume" wird, in denen die Langeweile statt der öffentlichen Zerstreung herrscht: "Ist man aber vorhanden, so muß man sich notgedrungen über das abstrakte Getöse ringsum langweilen, das nicht duldet, daß man existiere, und über sich selber, daß man in ihm existiert. (Kracauer: Langeweile, a.a.O., S.280).

²⁵ Zu Kracauers Kritik der Jugendbewegung und der religiösen Erneuerungsbewegungen siehe oben.

²⁶ Kracauer: Theorie des Films, a.a.O., S.42.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

verdeckt wird. Gerade die Subjektivierung der Kritik scheint damit allein noch "unwillkürlich" – und indem sie sich an ihre "zufälligen" Objekte verliert, die von einer diskursiven "ratio" überwältigt und vergessen werden, – Objektivität und empirische Wirklichkeit zugleich retten zu können. Die persönliche Erfahrung des "melancholischen Gemüts" wird in den Rang einer verobjektivierenden Erkenntnismethode erhoben. Damit wird methodisch zum positiven Moment, was negativ noch in den kulturtragischen Deutungen der Erfahrung des Intellektuellen als Positions- und Funktionsverlust erscheint. Gerade darin behauptet sich die Selbstmächtigkeit des Intellektuellen als "Fremden" gegen die Erfahrung der Deklassierung. Er beharrt auf einer irreduziblen Individualität, die als Ideal gerade dort, wo sie ihr Scheitern an den gesellschaftlichen Bedingungen selbst thematisiert, hervorgehoben wird. Innerlichkeit und Melancholie sind die psychologischen Formen, in denen er "heroisch" die Widersprüche des Ideals und seiner Wirklichkeit erträgt.

Für Kracauer allerdings ist Innerlichkeit keine individuelle psychologische Disposition allein, sondern existentielle Haltung in der tragischen Kultursituation. Durch sie erfährt das Ich sich noch als "Entität", durch sie "ist der Einzelne nicht zu verwechseln, denn niemand vermag sich einzusetzen als er allein."²⁷ Intellektuelle Innerlichkeit wird schließlich zum – wenn auch an der Inkongrenz von Seele und Welt leidenden – Repräsentanten des in einer transzendenzlosen Welt verlorenen "Gesamtmensch(en)."²⁸ Sie allein erinnert die "Gewalt", mit der der "abgelöste() Intellekt" in seinen "unparadoxen, eindimensionalen Denkgebilden"²⁹ die Objekte wie die Subjekte gleichermaßen zerstören soll. Ihr allein erschließt sich nicht als Wissen, aber als existentiell-eschatologische Haltung durch die "Beziehung zur Transzendenz" ein letzter Zugang zur "konkrete(n) Wirklichkeit."³⁰

Nicht zufällig verweist Kracauer zur Verdeutlichung in diesem Zusammenhang auf Kierkegaards Hegel-Kritik. Aus Kierkegaards Gegenmodellen der "Innerlichkeit" und des "subjektiven Denkers", in denen sich seine Idealismuskritik als Kritik des "reinen Denkens" niederschlägt, bezieht Kracauer die Haltung des "Wartenden", die sich "nicht als Wissen vermitteln"³¹ kann. In "Der Detektiv-Roman" verweist er in diesem Sinn unmittelbar auf Kierkegaards Dialektik der Innerlichkeit:

²⁷ Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.184.

²⁸ a.a.O., S.184 und passim.

²⁹ a.a.O., S.117.

³⁰ Kracauer: Arthur Liebert: Die geistige Krisis der Gegenwart. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 51.Bd. 1924, S.832.

³¹ Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.169.

"Erst seine (des "ausgerichteten Menschen" – R.B.) Bewegung auf das Letzte hin, die Dialektik der Innerlichkeit, wie Kierkegaard sie nennt, stellt ihn ein in die Wirklichkeit, denn er ist wirklich und ergreift das Wirkliche nur insofern, als er sich hinspannt zum Absoluten, das menschlicher Bedingtheit wegen erkenntnismäßig ungreifbar ist, und in der Spannung zu ihm hin jeweils die Antwort empfängt, der seine Fragen zugewandt sind und die selber wiederum Frage bleiben mag."³²

Für Kracauer ist diese "konkrete Wirklichkeit" in einer allerdings den Absichten Kierkegaards entgegengesetzten Form nicht nur die transzendente Wirklichkeit des Glaubenden, sondern zugleich die Unmittelbarkeit der empirischen Wirklichkeit.³³ Sie wird als das Zufällige bei Kierkegaard gerade in der Innerlichkeit aufgehoben, da das "Erkennen, das nicht nach innen gerichtet in der Reflexion der Innerlichkeit die Existenz betrifft", als "wesentlich zufälliges Erkennen"³⁴ aufgefaßt wird. Weil für Kierkegaard "die Subjektivität die Innerlichkeit, die Wahrheit"³⁵ ist, wird für ihn die Wahrheit "die objektive Ungewißheit"³⁶, die allein in der ethisch-religiösen Selbstvergewisserung der Subjektivität zum Stillstand gebracht wird. Sie ist sich selbst die einzige Wirklichkeit, als "das ethische Individuum für sich selbst"³⁷ von den Objekten wie von fremder Subjektivität gleichermaßen getrennt. Kierkegaards "subjektiver Denker" ist somit – wie Adorno zeigt – "von der dunklen Andersheit eingeschlossene Subjektivität"³⁸ und "objektlose Innerlichkeit."³⁹

Für Kracauers implizite Umdeutung von Kierkegaards Konzeption existentieller Innerlichkeit in eine allerdings auch für ihn weiterhin paradoxe Erkenntnishaltung wird diese Innerlichkeit, die wie bei Kierkegaard den "Sinn" und das "Absolute" in sich selbst verankert weiß, zum Erkenntnismedium der Inkommensurabilität der Objekte. Sie bürgt dafür, daß gegen das "reine Denken" die "wirkliche Welt in ihrer ganzen Breite" wieder "konkret gesehen"⁴⁰ werden kann. Durch sie versichert sich Kracauer einer Erkenntnis, die die sinnliche Erfahrbarkeit der Objekte mit ihrer Deutung vermitteln

³² Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.175.

³³ Vgl.: Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.43f.

³⁴ Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, a.a.O., S.338.

³⁵ a.a.O., S.346.

³⁶ a.a.O., S.345.

³⁷ a.a.O., S.488. Vgl. auch: "Die eigene Wirklichkeit des Individuums ist die einzige Wirklichkeit." (a.a.O., S.490).

³⁸ Theodor W. Adorno: Kierkegaard, a.a.O., S.55.

³⁹ a.a.O., S.56.

⁴⁰ Kracauer: Die Wartenden, a.a.O., S.169.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

können soll. Im Versuch aber, in einer 'objektbezogenen' Innerlichkeit die Dinge in ihrer Konkretheit zu retten, trauert Kracauer abstrakt nur um den Verlust von Wirklichkeit, während auch in der 'gesteigerten' transzendent verankerten Welt nur das Immergleiche, die "Unaussprechlichkeit" des "Absoluten" im "Endliche(n)"⁴¹, angerufen werden kann. Weil in Kracauers Version der Rationalitätskritik das Verhältnis von Subjekt und Objekt als prinzipielles Dilemma aufgefaßt wird, hat Kracauer auch keine – wie Mül-der meint – "Philosophie der Erfahrung"⁴² entwerfen können. Seine Vorstellung einer zu errettenden "konkreten Wirklichkeit" ist weit eher Ausdruck einer abstrakten Metaphysik:

"Da die Welt irgendwie Gott zum Urgrund hat, ist der Mensch statt eines Schöpfers des Seienden ein Geschöpf, einverleibt der Ordnung der von dem Sinn getroffenen, zu ihm in Beziehung stehenden Wesenheiten. Wenn sich aber der Mensch als Gesamt-mensch inmitten einer nicht von ihm gezeugten (...) sinn-überwölbten Wirklichkeit befindet, muß diese Wirklichkeit ihm als ein Kosmos höchst konkreter Gestalten erscheinen, die ihn in ihrer gottbezogenen letztgültigen Ganzheit so dicht umstellen, daß er sich von ihrer Schau nicht losreißen und beliebige Abstraktionen an ihnen vollstrecken kann."⁴³

Diese "konkrete Wirklichkeit" und ihre "kosmische Einheit"⁴⁴ ist in der "entwirklichten" Welt der "abstrakten ratio", mit der Kracauer an dieser Stelle implizit sich auf Kants und Hegels Immanenzphilosophie bezieht, nurnmehr in der Innerlichkeit des Subjekts aufgehoben, das nicht die Wirklichkeit, sondern in ihr nur immer sich selbst in seiner tragischen Kultursituation erfährt.

Kracauers Standortbestimmung und Selbstreflexion des Intellektuellen wird entscheidend durch die Form seiner Rationalitätskritik mitbestimmt. Mit der Abkehr von einer existenzphilosophischen Erkenntniskritik setzt auch eine selbstkritische Revision der frühen Überlegungen zur Rolle des Intellektuellen ein. In seiner Besprechung von Mannheims "Ideologie und Utopie", das er als "methodische Vorbereitung für umsichtiges Handeln"⁴⁵ vorsichtig begrüßt, äußert er Vorbehalte gegen Mannheims Hoffnung auf eine kulturelle und politische Synthese durch die "freischwebende

⁴¹ Vgl. Kracauer: Der Detektiv-Roman, a.a.O., S.175.

⁴² Vgl. dagegen Inka Mülder: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, a.a.O., S.48.

⁴³ Kracauer. Deutscher Geist und deutsche Wirklichkeit. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.1, a.a.O., S.152.

⁴⁴ ebd.

⁴⁵ Kracauer: Ideologie und Utopie. In: Ders.: Schriften, Bd. 5.1., a.a.O., S.150.

Intelligenz". Kracauer befürchtet, daß die "Gruppe freischwebender Intellektueller" "zum Träger der unbeschränkt waltenden Ratio nicht nur dank der von ihr behaupteten relativen Klassenlosigkeit", sondern als "Nachfahr des Bürgertums" zum "Stützpunkt des formalen idealistischen Denkens"⁴⁶ werden könnte. Damit deutet sich eine politische Funktionsbestimmung der Intelligenz bei Kracauer an, die allerdings – darin Mannheims Konzeption nicht unähnlich – gerade aus der Rollenunsicherheit der Intelligenz folgen soll. Ihre Aufgabe besteht nun in der ideologiekritischen Destruktion des "idealistischen Denkens". Mit ihm soll zugleich die gesellschaftliche Situation getroffen werden, die Kracauer auch angesichts der zunehmenden politischen und ökonomischen Krisenerfahrungen noch 1929 als Ausdruck einer verstockten Rationalität sieht. Damit aber scheint die frühere Position des "Wartenden" hinfällig zu werden. An ihre Stelle tritt die Forderung nach einer eingreifenden funktionalen Kritik, die mit der Beseitigung des "abstrakten Denkens" auch die sozialen und ökonomischen Widersprüche zu treffen hofft.

In seiner Kritik der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig wehrt Kracauer 1926 zum ersten Mal alle Versuche "religiöser Erneuerung" ab.⁴⁷ Über die Sprachkritik an der Übersetzung hinaus, die auch seine eigenen früheren Überzeugungen von einer Wahrheit verbürgenden esoterischen Sprache revidiert, kritisiert er dabei die transzendenten Erlösungshoffnungen als "Symptom der Flucht und das Private als Refugium."⁴⁸ Statt in ihnen ist für Kracauer nun die Wahrheit "allein auf dem Weg durch die 'Unwirklichkeit' des Profanen"⁴⁹ zu erreichen. Mit der Forderung nach einer sozialkritisch aufklärerischen Intelligenz verknüpft er nun auch die Kritik der ideologischen und entpolitisierten Funktion der Sehnsucht nach "den Gemeinschaften der positiven Religionen":

"Der Ort der Wahrheit ist (...) gegenwärtig inmitten des 'gemeinen' öffentlichen Lebens; nicht weil das Wirtschaftliche und Soziale für sich etwas wäre, sondern weil es das Bedingende ist. Gewiß ist von ihm aus die Region der religiösen und geistigen Erfahrungen nicht zu umfassen. Doch einmal ermangeln ihre Gehalte infolge der Zerrüttung der sozialen Verhältnisse des realen

⁴⁶ a.a.O., S.151.

⁴⁷ Vgl. dazu: Martin Jay: Politics of Translation. Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible. In: Yearbook of the Leo Baeck Institute XXI. London 1976, S.3-24. Zur Rolle der deutsch-jüdischen Intelligenz bis 1920 vgl.: John Milfiull: Marginalität und Messianismus. In: Bernd Hüppauf (Hrsg.): Expressionismus und Kulturkrise, a.a.O., S.147-157.

⁴⁸ Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S.362.

⁴⁹ a.a.O., S.364.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

Fundaments, zum andern lenkt das Verweilen in ihr von der Umstellung des gesellschaftlichen Seins ab. Die meisten Produkte des heutigen Schrifttums, die naiv in rein geistigen Sphären sich aufhalten, denen eine nicht mehr existente private Einzelperson zugeordnet ist, sind beabsichtigte oder unfreiwillige Stabilisierungsversuche des herrschenden Gesellschaftszustands."⁵⁰

Der einzelgängerische Intellektuelle, der im "Vakuum tapfer" ausharrt und – wie Kracauer 1921 schreibt – den "Intellektuellen von heute", der "auf Grund romantischen Willensentschlusses irgendwo Unterschlupf sucht"⁵¹, an Heroismus übertrifft, hat nun nicht mehr idealtypische Bedeutung für Kracauer. Der politische Wirkungsanspruch, den Kracauer nun für die Intelligenz erhebt, läßt auch die Beschäftigung mit der tragisch aufgefaßten "Kulturkrise" selbst problematisch werden. Damit wird es für ihn auch notwendig, die eigenen irrationalistischen Voraussetzungen und die abstrakt-innerliche Ablehnung der gesellschaftlichen Situation im religiösen Gegenentwurf zu überprüfen. Die romantische und messianische Antibürgerlichkeit, die über Kracauer hinaus zeittypisch für das Lebensgefühl einer Vielzahl von Intellektuellen der Weimarer Republik war, soll nun zu einem durch politische und ökonomische Einsichten fundierten Antikapitalismus geführt werden. Dies wenigstens beansprucht Kracauer nun als Haltung einer kritischen Intelligenz.

Die während der Weimarer Republik immer wieder von großen Teilen vor allem der literarischen Intelligenz beschwörend thematisierte "Kulturkrise" konnte vor allem kompensatorische Funktionen für die Marginalisierungserfahrungen der Intelligenz erfüllen. In der Rede von der "Kulturkrise", für deren Reflexion sich die Intelligenz entgegen ihrem tatsächlichen Funktionsverlust zuständig erklären konnte, waren die gesellschaftlichen und ökonomischen Konflikte der Weimarer Republik immer schon in eine geistige und auch ästhetische Krisensituation verwandelt. Die Beschäftigung mit der geistigen und kulturellen Krise konnte – darauf hat Trommler hingewiesen – für die "Intelligenz geradezu existentielle Bedeutung" erhalten, "insofern sie darin ein Erklärungsmodell für ihre ökonomisch und sozial überaus prekäre Situation ausmachen konnte"⁵²:

⁵⁰ a.a.O., S.358f.

⁵¹ Kracauer: Katholizismus und Relativismus, a.a.O., S.129.

⁵² Frank Trommler: Verfall Weimars oder Verfall der Kultur? Zum Krisengefühl der Intelligenz um 1930. In: Thomas Koebner (Hrsg.): Weimars Ende. Frankfurt/Main 1982, S.36. Zur gesellschaftlichen Stellung und zu den Selbstthematisierungsformen der literarischen Intelligenz bis zur sogenannten Stabilisierungsphase der Weimarer Republik vgl. Dieter Mayer: Linksbürgerliches Denken, a.a.O., insbesondere S.98-105.

"Das Gefühl der Abgehobenheit, Heimatlosigkeit fand in Projektion und Analyse der Kulturkrise unmittelbar Bestätigung. Nicht obwohl, sondern weil diese Bestätigung nichtökonomisch war, vermochte sie breit auszustrahlen."⁵³

Gerade weil die "Intelligenz die politische Analyse sehr wesentlich durch die Beschäftigung mit einer gewaltigen Kulturkrise ersetzt"⁵⁴, wurden in antimodernen Haltungen und irrationalistischen Gemeinschaftsideologien, die wie auch bei Kracauer durch Tönnies' Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft häufig argumentativ beeinflusst wurden, Auswege aus einer als tragisch erfahrenen kulturellen Situation gesucht. Gerade in der Abkehr von den gesellschaftlichen Bedingungen versuchte man – die frühen Überlegungen von Kracauer sind dafür ein zeittypisches Beispiel –, die kulturelle Bedeutung der Intelligenz durch die "Fetichisierung der 'Kultur'"⁵⁵ zu unterstreichen und zu kompensieren. Kracauers frühe Kulturkritik bis 1926 ist auch ein Beispiel dafür, daß für einen großen Teil der Intelligenz der Weimarer Republik in abstrakten Verweigerungsgesten gegenüber einer schlechten "Äußerlichkeit" und in innerlichem Leidenspathos die eigenen widersprüchlichen Erfahrungen verdrängt werden konnten. Ein nicht untypisches Beispiel vor allem auch – wie Lenks Untersuchung ergänzend zeigt – für Teile der sozialwissenschaftlichen und philosophischen Intelligenz der zwanziger Jahre, für die die schlagwortartigen Gegensätze "Seele gegen Technik, Individualität gegen Masse, Höhe gegen Tiefe, Kultur gegen Zivilisation"⁵⁶ in der Nachfolge lebensphilosophischer Kulturkritik virulent blieben. Gerade auch in bewußtem Gegensatz zu den insbesondere auch durch die massenmedialen Entwicklungen ausgelösten kulturellen Veränderungen der Nachkriegszeit, die Kreuzer auch mit Blick auf die Einstellungsveränderungen der Intelligenz der Weimarer Republik untersucht, lösten sich große Teile der Intelligenz bis weit in die sogenannte Stabilisierungsphase der Weimarer Republik hinein nur langsam von diesen "charakteristischen Formeln der Vorkriegszeit".⁵⁷

Bei Kracauer deutet sich die Abkehr von den metaphysischen Momenten der "Kulturkrisen"-Debatten und die Zuwendung zum "Profanen", die

⁵³ Frank Trommler, a.a.O., S.36.

⁵⁴ a.a.O., S.35.

⁵⁵ Kurt Lenk: Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie, a.a.O., S.283.

⁵⁶ Helmut Kreuzer: Kultur und Gesellschaft in der Weimarer Republik. In: Text und Kontext. München 1981, S.142.

⁵⁷ ebd. Noch für die Endphase der Weimarer Republik trifft daher wohl Trommlers Analyse zu, daß auch für "viele Intellektuelle, die nicht zur Rechten gehörten", das "Kulturkrisengefühl" "die politische Wachsamkeit und Differenzierungsfähigkeit" auch dem Nationalsozialismus gegenüber überlagerte. (Trommler, a.a.O., S.49).

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

mit der Kritik an Buber und Rosenzweig endgültig eingeleitet wird, 1925 noch ambivalent in der Form einer negativen Theologie an. In "Gestalt und Zerfall" verknüpft er die Projektion einer religiös-homogenen Kultur, die er mit den gleichzeitig kritisierten religiösen Erneuerungsbewegungen teilt, mit der Forderung, sich der "Faktizität des entleerten Daseins" zuzuwenden:

"Wenn die schlechte Realität nämlich gewaltig sich behauptet, so wird man zu ihrer Tilgung nicht umhin können, sich mit ihr selber zunächst einzulassen. (...) Die wirtschaftlichen Übel verlangen auch ökonomische Betrachtung und Erledigung, die politischen Barbareien müssen auch politisch bewältigt werden. (...) Es möchte sein, daß das wirkliche Leben heute sich in die Maske – freilich: in die durchdringbare Maske nur – des **Entwirklichten, Niedrigen** kleiden muß, um die Realität, die fort und fort herrscht, dort anzurühren, wo sie verwundbar ist."⁵⁸

Dies signalisiert nicht nur Kracauers veränderte Stellung den Phänomenen einer "entfremdeten" Massenkultur gegenüber, sondern läßt auch eine zunehmend politisierte Selbstreflexion über die Funktion der Intelligenz erkennbar werden, die schließlich auch vermittelt über die sprachkritischen Überlegungen zur Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig zu einer umfassenden Kritik an den metaphysischen Voraussetzungen der zeitgenössischen kulturkritischen Diskussionen führt.

Deutlicher und deutlich auch in selbstkritischer Revision der früheren Positionen lokalisiert Kracauer die Möglichkeiten einer kritischen Intelligenz zwei Jahre nach seiner Rezension von Mannheims "Ideologie und Utopie" in dem "Abbau der Seinstranszendenz", den Mannheim noch fürchtet und durch die "freischwebende Intelligenz" utopisch zu kompensieren hofft.⁵⁹ In einer Zeit, in der "die Wirtschaftskrise zur Systemkrise" geworden sei, so Kracauer 1931, entstehe innerhalb der literarischen Intelligenz ein "neuer Typus von Schriftstellern", der sich "vom Schriftsteller alten Schlages grundsätzlich darin unterscheidet, daß er die "transzendente Schicht" des Daseins grundsätzlich verleugnet."⁶⁰ Scheinbar ist damit endgültig jede Affinität zu den früheren Positionen einer kontemplativen und innerlichen Negativität des Intellektuellen aufgegeben, zumal Kracauer neben einer zunehmenden Kritik des "poetische(n) Verweilen(s) bei isolierten Seelenbeständen"⁶¹ in seinen Literaturkritiken seit 1926 nun eine "Haltung"

⁵⁸ Kracauer: *Gestalt und Zerfall*, a.a.O., S.327.

⁵⁹ Helmut Leßhen: *Neue Sachlichkeit*, a.a.O., S.102.

⁶⁰ Kracauer: *Über den Schriftsteller*, a.a.O., S.345.

⁶¹ Kracauer: *Almanach der jungen Generation*. In: *FZ* 29.1.1933.

des Schriftstellers fordert, "die sich durch den dialektischen Materialismus nicht schlecht legitimieren ließe."⁶²

Kracauer verfaßte diese Überlegungen zu den Aufgaben eines neuen Schriftstellertyps, von dem er nun "Desinteressement (...) an idealistischen Werten"⁶³ erwartet, unter dem Eindruck eines Vortrags, den Tretjakov im April 1931 in Berlin gehalten hatte. In seiner Besprechung dieses Vortrags⁶⁴, in dem Tretjakov offenbar wie in seinem ersten Vortrag vor deutschem Publikum im Januar des gleichen Jahres über den "Schriftsteller und das sozialistische Dorf" weniger seinen produktionsästhetischen Ansatz, als seine Auffassung über die Rolle des Schriftstellers in der sozialistischen Gesellschaft anhand eigener Erfahrungen in einer Kolchose erläuterte⁶⁵, hatte Kracauer wenig zuvor Tretjakov heftig attackiert. Kracauers Polemik wurde vor allem durch Tretjakovs Kritik traditioneller Schriftstellerbegriffe veranlaßt. Tretjakovs Angriffe richteten sich insbesondere gegen traditionelle Autonomieansprüche literarischer Arbeit und ihre schöpfungs- und inspirationsästhetischen Begründungen. Programmatisch formulierte er dagegen in einem drei Jahre vor seinem Besuch in Deutschland verfaßten Artikel Forderungen nach "Entindividualisierung und Entprofessionalisierung des Schriftstellers"⁶⁶ und der "Unterordnung von Material und Arbeitsmethoden unter die gesellschaftlichen Aufgaben."⁶⁷ Hinter diesen Forderungen stand bei Tretjakov der Versuch, eine antikontemplative, "operative" sozialistische Literatur zu begründen, die sich nicht nur in ihren Inhalten, sondern grundsätzlich auch in ihren Funktionsabsichten und in ihren Formen von traditionellen literarischen Formen unterscheiden sollte. Die Rolle des Künstlers wurde entsprechend als Teil einer "literarischen Produktionsgenossenschaft()" revolutionstheoretisch innerhalb der sozialistischen Gesellschaft zugleich verankert und aufgehoben. Die Trennung von Schriftsteller und Leser sollte dadurch in einem unmittelbar praktischen Sinn aufgehoben

⁶² Kracauer: Über den Schriftsteller, a.a.O.

⁶³ ebd.

⁶⁴ Kracauer: Instruktionsstunde in Literatur. In: Ders.: Schriften, Bd. 5.2., a.a.O., S.308-311.

⁶⁵ Vgl. dazu: Hugh Ridley: Tretjakov in Berlin – Krise der Intellektuellen. In: Keith Bullivant (Hrsg.): Das literarische Leben in der Weimarer Republik. Königstein/Ts 1978, S.192-217.

⁶⁶ Sergej Tretjakov: Fortsetzung folgt. In: Ders.: Die Arbeit des Schriftstellers. Reinbek b. Hamburg 1972, S.75. Scheunemann, der meint, daß "Kracauer der einzige unter den zeitgenössischen Schriftstellern" gewesen sei, der sich durch Tretjakovs Vortrag "weder zu heftigen Attacken noch zu unvermittelten Adaptionen hingerissen fand", hat offenbar Kracauers erste Tretjakov-Besprechung nicht zur Kenntnis nehmen können. (Vgl.: Dietrich Scheunemann: Romankrise. Heidelberg 1978, S.203).

⁶⁷ Tretjakov, a.a.O.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

werden und "konsumierende" Rezeptionshaltungen des Lesers hin zu eine kollektiven schriftstellerischen Tätigkeit verändert werden:

"In dem Eindringen der Udovniki (der Mitglieder der Stoßbrigaden) in die Literatur und in der Eingliederung der berufsmäßigen Schriftsteller in die Aufbauarbeit erblickt man ein Zeichen der Zeit: Das Schriftstellertum wird aus einer ungewöhnlichen individuellen Fertigkeit zu einem Gut der allgemeinen Bildung. Der Schriftsteller verliert seine zünftige Absonderung, indem er sich in den Wirtschaftsprozeß eingliedert. Er trennt sich von den Fetischen der individuellen, handwerksmäßigen Arbeit, indem er in die operativen Kollektivbrigaden eintritt."⁶⁸

In seiner scharfen Kritik verwarf Kracauer Tretjakovs Angriffe gegen den individualistischen Schriftsteller als Ausdruck einer "Borniertheit, mit der er den Berufsschriftsteller oder doch das behandelt, was man in Rußland offenbar zur Zeit unter (nichtkommunistischen) Berufsschriftstellern zu verstehen beliebt."⁶⁹ Im Unterschied zu Benjamin, der wenig später Tretjakovs produktionsästhetische Überlegungen und dessen Unterscheidung zwischen "informierendem" und "operativem" Schriftsteller in seinem programmatischen Vortrag "Der Autor als Produzent" verarbeitete, hielt Kracauer Tretjakovs Ansichten für unhaltbar und verteidigte dagegen mit dem "Individualismus, (der) Eingebungskraft (und den) mit der Sprache gesetzten Bedeutungen"⁷⁰ bewußt die "Fetische", die Tretjakov angegriffen hatte. Allerdings veranlaßte die Auseinandersetzung mit Tretjakovs

⁶⁸ Sergej Tretjakov: Der Schriftsteller und das sozialistische Dorf. In: Ders.: Fortsetzung folgt, a.a.O., S.121. Zu Tretjakovs Produktionsästhetik und seinem Einfluß auf Brecht vgl.: Heinz Brüggemann: Literarische Technik und soziale Revolution. Reinbek b. Hamburg 1973, S.139-164. Vgl. weiter : Fritz Mierau: Tatsache und Tendenz. Der operierende Schriftsteller Sergej Tretjakov. In: Sergej M.Tretjakov: Lyrik, Dramatik, Prosa. Frankfurt/Main 1972, S.421-526.

⁶⁹ Kracauer: Instruktionsstunde in Literatur, a.a.O. Obwohl von gänzlich unterschiedlichen literaturpolitischen und ästhetischen Voraussetzung getragen, erinnern Kracauers polemische Angriffe auf Tretjakov an Benns wenig später veröffentlichten Rundfunkvortrag. (Vgl. Gottfried Benn: Die neue literarische Saison. In: Ders.: Das Hauptwerk. Bd.2. Wiesbaden und München 1980, S.282). Offenbar war Kracauer nicht näher über die literaturpolitischen Debatten in der Sowjetunion und den gegen die nachrevolutionäre Avantgarde, der auch Tretjakov als Mitglied der Zeitschrift LEF zugerechnet wurde, zunehmenden politischen Druck informiert. Tretjakov befand sich zu dieser Zeit schon in Widerspruch zum offiziellen Literaturprogramm in der Sowjetunion. Benjamin hat dagegen schon 1927 die literaturpolitischen Gruppierungen in der Sowjetunion analysiert (vgl.: Walter Benjamin: Die politische Gruppierung der russischen Schriftsteller. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.II.2, a.a.O., S.743-747).

⁷⁰ Kracauer: Instruktionsstunde in Literatur, a.a.O. Zu den Differenzen mit Bloch anläßlich der Tretjakov-Kritik vgl. Blochs Brief an Kracauer vom 29.4.1931. In: Karola Bloch u.a. (Hrsg.): Bloch. Briefe 1903 - 1975, a.a.O., S.353 - 355.

Positionen, die er in zwei weiteren Rezensionen sehr viel wohlwollender besprach⁷¹, Kracauer dazu, sich theoretisch näher mit der gesellschaftlichen Funktion der Intelligenz zu beschäftigen. Er griff damit in eine lebhaft-debatte ein, die außer durch Tretjakovs Vorträge auch durch Döblins fast gleichzeitig erschienenenes "Wissen und Verändern" veranlaßt und beeinflußt wurde und über Kracauers Positionen hinaus die Rollenunsicherheit linksbürgerlicher Intellektueller gegen Ende der Weimarer Republik ausdrückte.

Die Auswirkungen, die Tretjakovs Überlegungen auf Kracauer hatten, lassen sich noch in seinem Versuch verfolgen, die Rollen des Journalisten und des Schriftstellers neu zu bestimmen. Tretjakov hatte in der journalistischen Arbeit das zentrale Mittel nicht nur zur Veränderung traditioneller Tätigkeitsfelder, sondern auch zur Aufhebung traditioneller literarischer Formen gesehen.⁷² Benjamin folgte ihm darin und erwartete von der Presse neben "einem gewaltigen Umschmelzungsprozeß literarischer Formen"⁷³, daß dieser Prozeß "nicht nur über konventionelle Scheidungen zwischen den Gattungen, zwischen Schriftsteller und Dichter, zwischen Forscher und Popularisator hinweggeht, sondern daß er sogar die Scheidung zwischen Autor und Leser einer Revision unterzieht."⁷⁴ Kracauer beurteilte dagegen die Möglichkeiten eines kritischen Journalismus weit skeptischer. Er verlagerte gerade umgekehrt die kritisch eingreifenden Potentiale zurück auf den Schriftsteller. Anders als Benjamin, der vor allem aus den technischen Bedingungen der journalistischen Massenmedien auf grundlegende Veränderungen auch in der schriftstellerischen Produktion schloß, argumentierte Kracauer ökonomisch. Durch eine "vom Kapital abhängige Presse" sah er "die Möglichkeit freier"⁷⁵ journalistischer Meinungsäußerung zunehmend schwinden. Erstaunlicherweise übertrug Kracauer jedoch diese Einsichten in die heteronomen Produktionsbedingungen und ökonomischen Zwänge der journalistischen Arbeit nicht auch auf die schriftstellerische Produktion. Auch dies führte dazu, daß Kracauer weder an Tretjakovs Begriff des "operierenden" Schriftstellers noch an Brechts radikale Aufhebung traditioneller Urheberauffassungen

⁷¹ Kracauer: Der "operierende" Schriftsteller. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.3., a.a.O., S.26 - 29, hier S.28. Vgl. auch: Kracauer: Ein Bio-Interview. In: FZ 17.4.1932.

⁷² Sergej Tretjakov: Der neue Lev Tolstoj. In: Die Arbeit des Schriftsteller, a.a.O., S.94 - 98.

⁷³ Walter Benjamin: Der Autor als Produzent. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.2, a.a.O., S.687.

⁷⁴ a.a.O., S.698.

⁷⁵ Kracauer: Über den Schriftsteller, a.a.O.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

und Autorschaftskonzepte im "Dreigroschenprozeß", den Kracauer 1932 vehement ablehnend besprach⁷⁶, anschloß.

Allerdings bricht auch Kracauers Forderung nach einem neuen Schriftstellertypus mit traditionellen Leitbildern, die im Schriftsteller eher als im Journalisten den Vertreter eines gesellschaftlichen Gesamtsubjekts im apolitischen Raum sehen wollen. Von diesem "neue(n) Typus von Schriftstellern" verlangt Kracauer, daß er mit seinen Arbeiten den "sozialen Prozeß fördert, der in Richtung auf die klassenlose Gesellschaft verläuft" und an die Stelle einer "kontemplativ(en)" eine "politisch(e)" Haltung setzen müsse.⁷⁷ Offenbar zeichnet sich darin eine radikale politische Rollenzuschreibung ab, mit der auch der frühere Rückzug auf ein gesellschaftlicher Entfremdung entzogenes Persönlichkeitsideal, das durch den Intellektuellen verkörpert wird, endültig überwunden zu sein scheint. Allerdings hält Kracauer an einem signifikanten Unterschied zu Tretjakovs "operierendem" Schriftsteller fest, der es ihm schließlich ermöglicht, die politische Funktionsbestimmung der literarischen Intelligenz zugleich programmatisch mit einem wieder reformulierten individualistischen Schriftstellerbegriff zu verbinden, dessen Notwendigkeit gesellschaftlich begründet werden soll:

"Die ökonomische Anarchie, die Widerstandsfähigkeit überalterter Ideologien und die spröde Struktur unserer Intellektuellenschicht halten den Schriftsteller bei uns vorläufig in der **Vereinzelung**. Nur als einzelner (oder bestenfalls im Zusammenschluß mit Gleichgesinnten) kann er bis auf weiteres das falsche Bewußtsein zerstören, ein richtiges vorbereiten und alle anderen entscheidenden Funktionen erfüllen, die ihm in der gegenwärtigen Gesellschaft obliegen."⁷⁸

Daß Kracauer damit nicht nur – wie Ridley meint – ein "offenes Bedauern" "mit der herkömmlichen Rolle der Intellektuellen außerhalb der gesellschaftlichen Praxis"⁷⁹ ausdrückt, sondern eine vernunftidealistische

⁷⁶ Kracauer: Ein soziologisches Experiment? zu Bert Brechts Versuch: Der Dreigroschenprozeß. In: FZ 28.2.1932. Vgl. auch Kracauer: Der Prozeß um die Dreigroschenoper. In: FZ 8.11.1931. Zu Brechts Kritik idealistischer Auffassungen des Kunstwerks als "Ausdruck einer Persönlichkeit" vgl: Bertolt Brecht: Der Dreigroschenprozeß. In: Gesammelte Werke. Bd.18, Frankfurt/Main 1967, S.179-182. Kracauers heftige Angriffe gegen Brecht werden auch durch Brechts kritische Verwendung zweier Zitate aus Kracauers Besprechung "Asta Nielsen und die Filmbranche" (in: FZ 17.4.1931) hervorgerufen worden seien. (Vgl: Bertolt Brecht: Der Dreigroschenprozeß, a.a.O., S.160 und 166).

⁷⁷ Kracauer: Über den Schriftsteller; a.a.O., S.345.

⁷⁸ ebd.

⁷⁹ Hugh Ridley: Tretjakov in Berlin, a.a.O., S.201.

Lösung der "Krise der Intelligenz" in der bürgerlichen Gesellschaft entwirft, in der auch wieder die frühere Position des einzelgängerischen "Wartenden" integriert werden kann, zeigen seine Stellungnahmen zu einer anderen Diskussion um die Rolle der Intelligenz, die 1931 neben Tretjakovs Vorträgen ebenso wirkungsvoll die Debatten innerhalb der literarischen Intelligenz zu beherrschen begann.

Zweimal griff Kracauer in die Diskussion um Döblins "Wissen und Verändern" ein. Seine Aufsätze zeugen – über die kritische Auseinandersetzung mit Döblins Thesen hinaus – auch von den programmatischen Selbstthematisierungsformen einer politisierten linksbürgerlichen Intelligenz, die bewußt auf organisierte politische Handlungsräume Verzicht leistet. In seiner ersten Besprechung von Döblins "offenen Briefen" wird deutlich, wie ambivalent Kracauer von Döblins ethischem Sozialismusbegriff beeindruckt wird, obwohl er dessen entpolitisierende Wirkung kritisch beurteilt. Auch in seiner auf den ersten Blick deutlichen Kritik an Döblins Überlegungen wird schließlich doch offenkundig, daß Kracauer vor allem Döblins Angriffen gegen die politische Organisation der "Geistigen" und seinem programmatischen Aufruf zur "Erhebung der Person, des Individuums"⁸⁰, folgt. Daß Döblin "die fragwürdige Zwischenstellung" der Intelligenz "klar fixiert"⁸¹ habe, dies wird von Kracauer in seiner Kritik positiv hervorgehoben und läßt damit unfreiwillig auch die eigene Affinität zu Mannheims Konzeption einer "freischwebenden Intelligenz" erkennen. Allerdings wirft Kracauer Döblin vor, daß er gegen eigene Intentionen durch eine nicht mehr ausschließlich negative Funktionsbestimmung der Intelligenz – die Kracauer favorisiert und durch die er ungewollt an die früheren Verweigerungsgesten anknüpft – antisozialistischen Haltungen Vorschub leiste. Kracauer befürchtet, daß Döblin "der eigenen Absicht zuwider, durch die Art seiner positiven Zielsetzung der von ihm angerufenen Intelligenz eine Ideologie liefert, die sie dazu befähigt, im Namen des Sozialismus sich nicht um den Sozialismus zu kümmern; daß er unfreiwillig mehr die Romantik als die Aufklärung fördert und nicht so sehr die Selbstbesinnung aktiviert als die Besinnlichkeit weckt."⁸² Trotzdem bleibt Döblins humanitär-moralische Standortbestimmung der Intelligenz, die mit antikapitalistischem Gestus eine "unwahre" Öffentlichkeit ablehnt, um sich im programmatischen "Naturismus" der utopischen – wie Köpke

⁸⁰ Alfred Döblin: Wissen und Verändern. In: Ders.: Ausgewählte Werke. Olten 1972, S.75.

⁸¹ Kracauer: Was soll Herr Hocke tun? In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.301 - 308.

⁸² a.a.O.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

formuliert – "Selbstbestimmung der Geistigen im politischen Kontext"⁸³ zu widmen, für Kracauer attraktiv. Seine kritische Besprechung von Döblins "Wissen und Verändern" drückt auch die eigene Rollenunsicherheit und zugleich die programmatisch daraus gefolgerte Selbstreflexion als intellektuellem Einzelgänger aus. Daher pflichtet Kracauer auch Döblins Kritik der "radikalen Arbeiterbewegung" in wesentlichen Teilen bei, um gegen ihn gleichzeitig einzuwenden, daß durch "die Maßnahmen, die Döblin vorschlägt, dem Sozialismus (nicht – R.B.) auf die Beine zu helfen"⁸⁴ sei. Kracauers zwiespältige Haltung zwischen Kritik und Affirmation von Döblins Überlegungen zur Rolle der Intelligenz entspringt Voraussetzungen, die in zentralen Momenten mit Döblins Programm übereinstimmen. Seine Hinwendung zum "Profanen" ist entgegen den eigenen Absichtserklärungen eher moralisch als politisch motiviert. Was Köpke auf Döblin bezogen als "unlösbare Aporie des Intellektuellen (...), der nicht Partei nehmen kann, ohne sich selbst aufzugeben, dem aber ohne Parteilichkeit der Boden unter den Füßen verschwindet"⁸⁵, bezeichnet, führt bei Kracauer kaum anders als bei Döblin zum moralischen Programm, das vornehmlich die Selbstaufklärung der Intelligenz beabsichtigt. Darin unterscheiden sich beide Positionen von Benjamins Programm der Selbstaufhebung bürgerlicher Intelligenz.

1929 schon hatte Benjamin in seinem "Surrealismus"-Aufsatz gefordert, "die moralische Metapher aus der Politik heraus(zu)befördern und im Raum des politischen Handelns den hundertprozentigen Bildraum (zu) entdecken", der "kontemplativ überhaupt nicht mehr auszumessen" sei.⁸⁶ Damit war schon die tiefgreifende Differenz zu Döblins wenig später veröffentlichter Ortsbestimmung der Intelligenz umschrieben, die Benjamin drei Jahre nach "Wissen und Verändern" in einer scharfen Kritik ausführte:

"Hier ist es nun mit Händen zu greifen, wohin die Konzeption des "Geistigen" als eines nach seinen Meinungen, Gesinnungen oder Anlagen, nicht aber nach seiner Stellung im Produktionsprozeß definierten Typus führt. Er soll, wie es bei Döblin heißt, seinen Ort **neben** dem Proletariat finden. Was ist das aber für

⁸³ Wulf Köpke: Alfred Döblins Überparteilichkeit. Zur Publizistik der letzten Jahre der Weimarer Republik. In: Thomas Koebner (Hrsg.): Weimars Ende, a.a.O., S.323.

⁸⁴ Kracauer: Was soll Herr Hocke tun?, a.a.O.

⁸⁵ Wulf Köpke: Alfred Döblins Überparteilichkeit, a.a.O., S.319.

⁸⁶ Walter Benjamin: Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd.II.1, a.a.O., S.309.

ein Ort? der eines Gönners, eines ideologischen Mäzens. Ein unmöglicher."⁸⁷

Während Benjamin den "Ort des Intellektuellen im Klassenkampf (...) nur aufgrund seiner Stellung im Produktionsprozeß"⁸⁸ feststellen wollte, blieb Kracauers Döblin-Kritik der moralischen "Konzeption des 'Geistigen'" verpflichtet.⁸⁹ Kaum drei Jahre nach Döblins "Wissen und Verändern" und nach Kracauers ambivalenter Kritik hatte für Benjamin der Sieg des deutschen Nationalsozialismus die politische Ohnmacht der linksbürgerlichen "Geistigen" auch aus dem Umfeld der Neuen Sachlichkeit endgültig belegt:

"Der Geist, der sich im Namen des Fascismus vernehmbar macht, **muß** verschwinden. Der Geist, der ihm im Vertrauen auf die eigene Wunderkraft entgegentritt, **wird** verschwinden. Denn der revolutionäre Kampf spielt sich nicht zwischen dem Kapitalismus und dem Geist, sondern zwischen Kapitalismus und Proletariat ab."⁹⁰

In Kracauers Konzeption hängt die Aufhebung der gesellschaftlichen Funktionslosigkeit der Intelligenz dagegen gerade noch von den Einstellungsveränderungen ab, durch die für Benjamin wenig später die Ohnmacht der Intelligenz festgeschrieben wurde. Wie sehr Kracauer allerdings gleichzeitig der eigenen Definition der Intelligenz als Träger einer ideologiekritischen Aufklärung mißtraut, wird in seiner zweiten Entgegnung auf Döblins "Wissen und Verändern" spürbar, mit der sich Kracauer an einer von der "Neuen Rundschau" veranstalteten Aussprache beteiligte. Im programmatischen Aufsatz "Minimalforderungen an die Intellektuellen", der wenig später wiederum von Döblin kritisiert wurde⁹¹, versucht Kracauer vom – wie er schreibt – "Boden des dialektischen Materialismus aus" eine positive Antwort auf die offenen Fragen nach den politischen und gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten der Intelligenz zu geben. Die Anlei

⁸⁷ Walter Benjamin: Der Autor als Produzent, a.a.O., S.691.

⁸⁸ ebd.

⁸⁹ ebd. Benjamin übernahm in seinem Vortrag wörtlich einen Satz aus Kracauers Rezension zu "Wissen und Verändern": "Wie es sich auch damit verhalte: jedenfalls macht er von diesem Sozialismus aus Front gegen Theorie und Praxis der radikalen Arbeiterbewegung." Bei Benjamin führt dies allerdings, anders als bei Kracauer, der darin eine relativ berechtigte Kritik "vieler heutiger Marxisten" sieht, nicht zu einer Auseinandersetzung mit Döblins Sozialismus-Begriff, sondern zu einer Kritik des Begriffs des "Geistigen" bei Döblin, die Kracauer nicht zufällig in seiner Besprechung ausspart. Vgl. Kracauer: Was soll Herr Hocke tun?, a.a.O.

⁹⁰ Walter Benjamin: Der Autor als Produzent, a.a.O., S.701.

⁹¹ Alfred Döblin: Nochmal: Wissen und Verändern. In: Ders.: Schriften zur Politik und Gesellschaft. Olten 1972, S.270-273 und S.286f.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

hen, die Kracauer dafür bei marxistischen Theorieelementen macht und mit denen er sich scheinbar in offenkundigen Gegensatz zu Döblins Marxismus-Kritik stellt, erweisen sich allerdings als idealistische Umdeutungen selbst noch der ökonomischen Kategorien der Marxschen Theorie für eine "materialistische" Fundierung des Geistes, der – wie Benjamin schließlich auf Döblin bezogen schrieb – "auf die eigene Wunderkraft" vertraut. Als Statthalter einer personifizierten Vernunft, die sich dem "herrschenden" "abstrakten Denken" verweigert, wird der Intellektuelle für Kracauer zum "Instrument der Zerstörung aller mythischen Bestände um und in uns."⁹² Sein geschichtlicher Auftrag fällt mit der Geschichte als Prozeß der Entmythologisierung zusammen, wenn "noch jede Revolution (...) zuerst eine des Intellekts gewesen"⁹³ sein soll. Dafür aber muß die Vernunft, deren Anwendung schon die Politisierung der Intelligenz als sozialer Zwischenschicht gewährleisten soll, zur vorwärtstreibenden Kraft der Geschichte hypostasiert werden:

"Ihr (der Intellektuellen – R.B.) Feld ist weniger das Tun als das Denken; ein geschichtlich bedingtes Denken, mit dessen eigentümlicher Struktur unter allen Umständen zu rechnen ist. Es wird also, vorausgesetzt, daß man nicht Utopien nachjagt, sondern von der konkreten Situation ausgeht, zunächst weniger auf das Handeln der Intellektuellen ankommen als auf den uneingeschränkten Gebrauch ihres Intellekts. Auch der Intellekt ist eine Produktivkraft, und die Entwicklung der Produktivkräfte mündet dem historischen Materialismus zufolge in die klassenlose Gesellschaft ein."⁹⁴

Gerade durch die vernunftidealistische Umkehrung der Marxschen Kategorien – und durch diese Begründung der ideologiekritischen Funktion der Intelligenz unterscheidet sich noch Kracauers Programm von Döblins und Mannheims Überlegungen – "landet" – wie Lethen formuliert – "Kracauer bei der Mannheimschen Konstruktion der "auf sich selbst zurückgeworfenen Geistigkeit", die keine Bündnisse eingeht, um sich selbst nicht zu verraten, und sich damit begnügt, "Wächter" zu sein in der "finsternen Nacht" des realen Herrschaftsprozesses, in den sie selbst nicht eingreifen kann."⁹⁵

⁹² Kracauer: Minimalforderungen an die Intellektuellen. In: Ders.: Schriften. Bd. 5.2., a.a.O., S.353.

⁹³ ebd.

⁹⁴ ebd.

⁹⁵ Helmut Lethen: Neue Sachlichkeit, a.a.O., S.105. Hans G. Helms' Besprechung von Kracauers Arbeiten, die sicherlich dem Interesse geschuldet war, einen damals vergessenen Autor ins literarische Bewußtsein zurückzurufen, kommt zu einem

Dazu in offenkundigem Gegensatz steht Kracauers Kritik einer apolitischen, kontemplativen literarischen Intelligenz. In seiner Besprechung von Tretjakovs "Feld-Herren" verbindet er sie mit der Kritik der Romanreportage:

"Man beschreibt die Realität statt ihren Konstruktionsfehlern auf die Spur zu kommen, man weicht ins Ästhetische aus und versäumt dabei, die aufs Handeln gerichteten Kräfte zu mobilisieren; man treibt Metaphysik, wo man in die Ökonomie hineinsteigen sollte usw."⁹⁶

Diese Aufforderung aber bleibt für Kracauers Rollenverständnis der Intelligenz in der bürgerlichen Gesellschaft folgenlos. Eingelöst wird sie – und auch dort nur in einer vernunftkritischen Umdeutung von Marx' Kritik der bürgerlichen Gesellschaft – durch Kracauers darstellungsästhetische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit ideologiekritischer literarischer Formen.

Die Aporie einer Kritik, die die Veränderung des "Bestehenden" beabsichtigt, aber programmatisch jedes Subjekt der gesellschaftlichen Aufhebung der Kritik als Kritik ausschließt, läßt Kracauer methodisch wirksam werden in der immer wieder ansetzenden Reflexion auf die Möglichkeiten kritischer Einsichten in die Negativität eines "Wirklichen", das sich theoretischer Erfassung entziehen soll. Darin verbinden sich die erkenntniskritischen Überlegungen zum distanzierten Intellektuellen, dessen subjektive Erfahrung und ästhetische Sensibilität überhaupt noch Zugänge zu den Gehalten des "Gehaltlosen" freilegt, mit der sozialtypologischen Definition des Intellektuellen als "Vereinzeltum". In der Deutung der kulturellen Ausdrucksphänomene einer "entfremdeten" Wirklichkeit treffen ideolo-

gänzlich anderen Schluß. Weil er von Kracauers vernunftidealistischer Definition der kritischen Intelligenz absieht, erblickt er in ihm einen "bürgerliche(n) Intellektuellen, der seiner eigenen bürgerlichen Lage bewußt, sich dennoch für die Arbeiterklasse engagiert." (Hans G. Helms: Der wunderliche Kracauer. In: Neues Forum 1971, S.28.) Daß sich allerdings, nachdem Kracauer wieder fest im literarischen und kulturellen Kanon verankert ist, die Wertungen nicht verändert haben, davon zeugen die spätere Literatur zu Kracauer und auch Helms' weitere Interpretationen zu Kracauer (vgl.: ders.: Kolumbus mußte nach seiner Theorie in Indien landen; er entdeckte Amerika. Siegfried Kracauers Bemühungen um die Reflexion konkreter Wirklichkeit und sein polit-ökonomischer Ansatz. In: Michael Kessler/Thomas Y. Levin (Hrsg.): Siegfried Kracauer, a.a.O., S.77-87). Man könnte Helms' Aperçu mit einer etwas leichtfertigen Parallele zwischen der Kolonialisierung Amerikas und der Abstrahierung von Wirklichkeit in Kracauers "polit-ökonomischem Ansatz" begegnen.

⁹⁶ Kracauer: Der "operierende" Schriftsteller, a.a.O., S.28.

6. FUNKTIONSBESTIMMUNGEN KULTURKRITISCHER INTELLIGENZ

giekritische Absicht und der Versuch einer ästhetischen Rettung des Konkreten in einer von abstrakter Rationalität beherrschten Welt zusammen.

Methode und Darstellungsform der Kritik fallen daher mit den politischen Überlegungen zur Rolle der Intelligenz zusammen. Ist kritische Einsicht einzig dem isolierten Intellektuellen noch möglich, verspricht dessen Subjektivität allein noch Autorität und Wahrheit der Kritik, dann löst die Subjektivierung und Ästhetisierung der Kritik dieses Programm erst ein. In Kracauers Essays – wie auch in Benjamins "Einbahnstraße" – verleiht dies der politisch intendierten Kulturkritik die hermetischen Züge.

Die in den frühen Arbeiten von Kracauer auch als Medium der Selbstreflexion verwandten Motive der Melancholie und Innerlichkeit lassen sich in den theoretischen Überlegungen zur Rolle der Intelligenz um 1930 kaum noch finden. Daß sie nicht aufgehoben sind, daran erinnern bei Kracauer und auch bei Benjamin die metaphorischen Abkürzungen, die von beiden zur sozialcharakteristischen Beschreibung des Intellektuellen benutzt werden. In Kracauers Essay "Abschied von der Lindenpassage" ist im "rechten Passant", "der ein Vagabundierender ist", "der sich dereinst mit dem Menschen der veränderten Gesellschaft zusammenfinden"⁹⁷ soll, metaphorisch die Signatur des einsamen, rollenunsicheren und distanzierten Intellektuellen eingefangen. Benjamin verwendet in seinen beiden Rezensionen zu Kracauers Angestellten-Buch ein Reservoir von Bildern, das Kracauers Intentionen ganz ähnlich metaphorisch umschreibt und zugleich damit an das Motiv des Flaneurs aus seinen Baudelaire-Studien anknüpft. Die subjektive Reflexion des "Mißvergnügten"⁹⁸ beschreibt Benjamin – und damit macht er Kracauers Buch zum paradigmatischen Fall – als "Merkstein auf dem Wege zur Politisierung der Intelligenz" "im Morgengrauen des Revolutionstages."⁹⁹ Als Außenseiter sammelt der Kritiker als "Lumpensammler" die Abfallprodukte der Gesellschaft und ihrer Kultur, deren Aufhebung er betreiben will und nicht, oder doch nur "indirekt"¹⁰⁰, befördern kann. Die "Politisierung der eigenen Klasse"¹⁰¹ nur soll die distanzbildende Flanerie des "Nörglers" noch befördern können, dessen sozialtypologische Charakterisierung hier noch und vor Benjamins radikalisierten Einsichten in die gesellschaftliche Funktion der Intelligenz

⁹⁷ Walter Benjamin: Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. III, a.a.O., S.219-225.

⁹⁸ a.a.O., S.219 ud S.225.

⁹⁹ a.a.O., S.225

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ ebd.

in "Der Autor als Produzent" selbst noch Züge der "linken Melancholie" zeigt, die Benjamin an Autoren der Neuen Sachlichkeit heftig kritisiert.¹⁰² Was Bernd Witte zu Benjamins Strategie- und Funktionsbestimmung kritischer Intelligenz anhand dessen Rezensionen zu Kracauers Angestellten-Buch bemerkt, trifft implizit auch Kracauer selbst:

"Der Intellektuelle, der wie Kracauer in seinen Schriften falsches Bewußtsein entlarvt, wird von Benjamin in der Rolle des Psychoanalytikers der kollektiven Neurose gesehen (...) Das Paradox von Benjamins Theorie liegt darin, daß diese gesellschaftliche Psychoanalyse – um in seinem Bild zu bleiben – nicht den Patienten hilft, sondern dem Analytiker und seinen Kollegen."¹⁰³

¹⁰² Walter Benjamin: Linke Melancholie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. III, a.a.O., S.279-283.

¹⁰³ Bernd Witte: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker, a.a.O., S.160.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

a. Einzelveröffentlichungen

Aufgenommen wurden die für die Arbeit verwendeten Titel. Inzwischen liegt eine Gesamtbibliographie von Kracauers veröffentlichten Schriften vor, die insbesondere alle Zeitungs- und Zeitschriftenartikel von Kracauer, allerdings nicht die Schriften aus dem Nachlaß, verzeichnet. Auf sie sei hier verwiesen.:

Levin, Y. Thomas: Siegfried Kracauer. Eine Bibliographie seiner Schriften. Marbach am Neckar 1989, S.49-334.

Kracauer, Siegfried: Die Entwicklung der Schmiedekunst in Berlin, Potsdam und einigen Städten der Mark vom 17. Jahrhundert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Worms 1915.

Kracauer, Friedel (d.i. Siegfried): Auf der großen Fahrt. München o.J. (1915).

Kracauer, Siegfried: Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Dresden 1922.

ders.: Die Wartenden. Gabe des Frankfurter Bundes tätiger Altstadtfreunde. Frankfurt/Main 1922.

ders.: Ginster. Von ihm selbst geschrieben. Berlin 1928.

ders.: Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland. Frankfurt/Main 1930.

ders.: Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit. Amsterdam 1937.

ders.: Propaganda and the Nazi War Film. New York 1942.

ders.: The Conquest of Europe on the Screen. The Nazi Newsreel 1939-1940. Washington 1943.

ders.: From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film. London 1947.

ders.: Von Caligari bis Hitler. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films. Hamburg 1958.

ders.: Les Types Nationaux vus par Hollywood. o.O., o.J.

ders./Berkman, Paul L.: Attitudes Towards Various Communist Types in Hungary, Poland and Czechoslovakia. New York o.J.

- ders./Berkman, Paul L.: *Satellite Mentality. Political Attitudes and Propaganda Susceptibilities of Non-Communists in Hungary, Poland and Czechoslovakia.* New York 1956.
- ders.: *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality.* New York 1960.
- ders.: *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit.* Frankfurt/Main 1964.
- ders.: *Das Ornament der Masse. Essays.* Frankfurt/Main 1963. 2. Auflage, Frankfurt/Main 1977.
- ders.: *Straßen in Berlin und anderswo.* Frankfurt 1964. Neuauflage, Berlin 1987.
- ders.: *History. The Last Things Before the Last.* New York 1969 (Aus dem Nachlaß).
- ders.: *Über die Freundschaft. Essays.* Frankfurt/Main 1971.
- ders.: *Kino. Essays, Glossen zum Film.* Hrsg. von Karsten Witte. Frankfurt/Main 1974.
- ders.: *Schriften.* 8 Bde. Bde. 1-4, 7 und 8 herausgegeben von Karsten Witte. Bde. 5.1-5.3 herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Frankfurt/Main 1971ff.
- Bd.2: *Von Caligari bis Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films. Propaganda und Nazikriegsfilm. Filmkritiken 1924-1939.* 1979.
- Bd.3: *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit.* 1971.
- Bd.4: *Geschichte – Vor den letzten Dingen.* 1971.
- Bd.5.1: *Aufsätze 1915-1926.* 1990.
- Bd.5.2: *Aufsätze 1927-1931.* 1990.
- Bd.5.3: *Aufsätze 1932-1965.* 1990.
- Bd.7: *GINSTER.* Von ihm selbst geschrieben. Georg. 1973.
- Bd.8: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit.* 1976.

b. Schriften aus dem Nachlaß

Aufgeführt sind nur die Schriften, die für die Arbeit verwendet wurden. Soweit nicht vermerkt, sind die Schriften aus dem Nachlaß nicht publiziert worden.

Kracauer, Siegfried: *Abhandlung über die menschliche Willensfreiheit. Ein Versuch.* Manuskript, 1912, 78 Blatt.

ders.: *Die Gnade. Novelle.* Typoskript, 1913, 71 Seiten.

- ders.: Von der Erkenntnismöglichkeit seelischen Lebens. Typoskript, 1916, 61 Seiten.
- ders.: Das Leiden unter dem Wissen und die Sehnsucht nach der Tat. Eine Abhandlung aus dem Jahre 1917. Typoskript, 259 Seiten.
- ders.: Von der Sehnsucht. Studie über ein Gefühl. Typoskript, undatiert (ca.1917), 7 Seiten.
- ders.: Von der Gewohnheit. Typoskript, undatiert (ca.1917), 5 Seiten.
- ders.: Über das Wesen der Persönlichkeit. Eine Abhandlung. Typoskript, handschriftliche Datierung auf Titelblatt "um 1925", aber vermutlich auf ca. 1917 zu datieren, 178 Seiten.
- ders.: Über den Expressionismus. Wesen und Sinn einer Zeitbewegung. Typoskript, undatiert (ca.1918), 81 Seiten.
- ders.: Über die Pflichtethik. Manuskript, 1918, 91 Seiten.
- ders.: Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung. Eine Abhandlung. Für das Preisausschreiben der Moritz-Manheimer-Stiftung für 1919. Typoskript, 61 Seiten.
- ders.: Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit. Typoskript, undatiert (ca.1919/20), 148 Seiten.
- ders.: Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie. Typoskript, undatiert, für FZ 1926/27, 5 Seiten. Jetzt in: Schriften. 5.1.
- ders.: Heimweh nach Sein. Zu Joseph Roths neuem Roman: "Rechts und links". Typoskript, undatiert für FZ 1929, 5 Seiten. Jetzt in: Schriften. 5.2.
- ders.: Zwei Arten der Mitteilung. Typoskript, undatiert, für FZ 1929, 7 Seiten. Jetzt in: Schriften, 5.2.
- ders.: Analyse meines Romans. Typoskript zu "Georg", 5 Seiten.
- ders.: Jahre der Entscheidung. Typoskript zu Oswald Spengler, undatiert, ca 1931.
- ders.: Gebändigter Nationalismus. Typoskript, undatiert, für FZ 1932, 6 Seiten. Jetzt in: Schriften. 5.3.
- ders.: Der enthüllte Kierkegaard. Druckfahne FZ, undatiert, 1933, 3 Seiten.
- ders.: Pariser Hotel. Typoskript, 1936, 5 Seiten. Jetzt in: Schriften. 5.3.
- ders.: Masse und Propaganda. Eine Untersuchung über faschistische Propaganda. Exposé. Typoskript, 1936, 9 Seiten.
- ders.: Totalitäre Propaganda. Manuskript, 1937, 85 Seiten.
- ders.: Zur Theorie der autoritären Propaganda. Typoskript, 1937-1938, 35 Seiten.
- ders.: Is Decency Enough? Typoskript, 1948, 7 Seiten.
- ders.: Popular Advertisements. Typoskript, 1949, 2 Fassungen, 19 bzw. 22 Seiten.

- ders.: On the Relation of Analysis to the Situational Factors in Case Studies. Typoskript, Diskussionspapier für das Bureau of Applied Social Research, April 1958, 27 Blatt.
- ders.: The Message of Hollywoods "Progressive Films". Typoskript, undatiert, 17 Seiten.
- ders.: Peace, Culture and Power Politics. Remarks on UNESCO. Typoskript, undatiert, 30 Seiten.
- ders.: Vorschlag für ein interdisziplinäres Forschungsprogramm zur Transzendenzfrage. Typoskript, undatiert, ca. 1960, 6 Seiten.
- ders.: Leisure Time in Industrial Societies. Manuskript, Vorarbeiten für ein Projekt des Instituts of World Affaires, undatiert, ca 1960, 11 Seiten.
- ders.: o.T. (Entwurf über das Verhältnis direkter visueller Erfahrung und der durch Photographie vermittelten). Typoskript, undatiert, 1 Seite.
- ders.: Talk with Teddie. Typoskript, 1960, 4 Seiten.
- ders.: Art Today. A Proposal. Typoskript, 1961, 3 Seiten.
- ders.: About the State of the Humanities. Typoskript, 1962, 10 Seiten.

2. Literatur zu Kracauer

- Adorno, Theodor W.: Siegfried Kracauer tot. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 1.12.1966.
- ders.: Der wunderliche Realist. In: Ders.: Noten zur Literatur III. Frankfurt/Main 1966, S.83-108.
- (Anonym): Die Angestellten. Von Siegfried Kracauer. In: Der Arbeitgeber. Jg. 20 (1930). Nr.21, S.609.
- (Anonym): Reportage ins Angestelltenlager. In: Deutsche Handelswacht. Jg. 37 (1930). Nr. 1, S.13.
- (Anonym): Siegfried Kracauer. In: Konkret. Jg. 7. (1961). Nr. 6, S.6.
- (Anonym): Siegfried Kracauer. Die Angestellten. In: Gewerkschaftsarchiv. Bd. 12. (1930). Nr. 5, S.357-358.
- (Anonym): Siegfried Kracauer oder ein österreichisches Versäumnis. In: Wiener Tagebuch. 1975. Nr. 12, S.18-19.
- (Anonym): Sex und Moral im Büro. In: Die Welt. 4.1.1967.
- Anselm, Sigrun: "Indizienjäger im Alltag". Siegfried Kracauers kritische Phänomenologie. In: Helmuth Berking u.a. (Hrsg.): Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes? Würzburg 1989, S.170-194.
- B.G.: Histoire du cinéma et cinéma de l'Histoire. In: Les Nouvelles Littéraires. 13.7.1973.
- Baer, Volker: Eine Neuentdeckung. In: Der Tagesspiegel. 16.3.1980.

- Bäte, Ludwig S.: "Ginster" in Neuauflage. Ein Roman mit Osnabrücker Hintergrund. In: Osnabrücker Tageblatt. 17.12.1963.
- Baumgart, Reinhard: Ein Philosoph, der ins Kino ging. Späte Bekanntschaft mit Siegfried Kracauer. In: Die Zeit. 11.10.1963.
- Belke, Ingrid/Renz, Irina (Bearbeitung): Siegfried Kracauer 1889-1966. Marbacher Magazin 47 (1988).
- Benjamin, Walter: Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauers: "Die Angestellten". In: Die Gesellschaft. Jg. 7 (1930). Bd. 1, S.473-477. Wieder in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. III. Frankfurt/Main 1972, S.219-225.
- ders.: Briefe an Siegfried Kracauer. Marbach 1987.
- ders.: Siegfried Kracauer. Die Angestellten. In: Die literarische Welt. Jg. 6 (1930). Nr. 20, S.5. Wieder in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. III. Frankfurt/Main 1972, S.226-228.
- Beysel, Jochen: Film und Widerspiegelung. Interpretation und Kritik der Theorie Siegfried Kracauers. Köln 1974.
- Bienert, Michael: Weiße Magie im Feuilleton. Zu Siegfried Kracauers "Aufsätzen 1915-1916". In: die tageszeitung. 11.9.1990.
- Bl., A.: Zivilisation im Zerrspiegel. Siegfried Kracauer: Schriften I. In: Wiener Tagebuch. 1971. Nr.6, S.32.
- Bloch, Ernst (im Gespräch mit Karsten Witte): Der eigentümliche Glücksfall. Über "Jacques Offenbach" von Siegfried Kracauer. In: Text + Kritik. Heft 68: Siegfried Kracauer. München 1980, S.73-75.
- ders.: Künstliche Mitte. Zu S. Kracauer "Die Angestellten". In: Die Neue Rundschau. Jg. 41 (1930). Bd. 2, S.861-862. Verändert wieder in: Ders.: Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe. Gesamtausgabe der Werke. Bd. 4. Frankfurt/Main 1962, S.33-35.
- Bodei, Remo: L'expérience et les formes. Le Paris de Walter Benjamin et de Siegfried Kracauer. In: Wismann, Heinz (Hrsg.): Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29 juin 1983. O. O. 1986.
- Bonhage, Hans Joachim: Intelligenz und Resignation. In: Westermanns Monatshefte. Jg. 105 (1964). H. 6, S.87-90.
- Buchka, Peter: Der notorische Einzelgänger. Zu den Romanen Siegfried Kracauers. In: Süddeutsche Zeitung. 6/7.10.1973.
- Bundschuh, Jörg: Als dauere die Gegenwart eine Ewigkeit. Notizen zu Leben und Werk von Siegfried Kracauer. In: Text + Kritik. H. 68: Siegfried Kracauer. München 1980, S.4-11.
- ders.: Der innere Monolog einer Epoche. In: Süddeutsche Zeitung 14./15.6. 1980.

- Brüggemann, Heinz: Die Labyrinth des Straßenrauschs und die Angsträume der Sichtbarkeit. Siegfried Kracauers Stadtansichten. In: Ders.: Das andere Fenster: Einblicke in Häuser und Menschen. Zur Literaturgeschichte einer urbanen Wahrnehmungsform. Frankfurt/Main 1989, S.267-299.
- Colm, Gerhard: S. Kracauer. Soziologie als Wissenschaft. In: Zeitschrift für Politik. Bd. 14 (1925). S.468-469.
- Croner, Fritz: Die Angestellten werden photographiert. In: Der freie Angestellte. Jg. 34 (1930). Nr. 13, S.211-212.
- Dahlhaus, Carl: Biographie eines Zeitalters. Siegfried Kracauer über Jacques Offenbach und Louis Napoléon. In: Die Zeit. 3.9.1976.
- Dirks, Walter: Zur Situation der deutschen Angestellten. Aus Anlaß eines Buches. In: Die Schildgenossen. Jg. 11 (1931). H. 3, S.241-253.
- Drose, Detlev: Ginster – ein intellektueller Schwejk. In: Neue Zürcher Zeitung. 24.3.1974.
- Eschmann, Ernst W.: Die Angestellten. Ergänzungen zu S. Kracauer. In: Die Tat. Jg. 22 (1930). Bd. 2, S.460-463.
- Esser, Hansmartin: Kronzeuge Kracauer. In: konkret, Nr.1 (1962).
- Frenzel, Ivo: Der wunderliche Realist. Zum ersten Band der gesammelten Schriften Siegfried Kracauers. In: Süddeutsche Zeitung. 15./16. 3. 1971.
- Frisby, David: Siegfried Kracauer: Exemplary Instances of Modernity. In: Ders.: Fragments of Modernity. Oxford 1985.
- ders.: Deciphering the Hieroglyphics of Weimar Berlin: Siegfried Kracauer. In: Haxthausen, Charles W./Suhr, Heidrun (Ed.): Berlin. Culture and Metropolis. Minneapolis 1991, S.152-165.
- Frisch, Efraim: Die Angestellten. In: Europäische Revue. Jg. 6 (1930). Bd. 2, S.708-709.
- Geisler, Beatrix: "Von Caligari zu Hitler". In: Welt der Arbeit. 20.11.1980.
- Glaeser, Ernst: Ein anonymer Roman. In: Berliner Tageblatt. 31.12.1928.
- Günther, Helmut: Siegfried Kracauer: Ginster. In: Welt und Wort. Jg. 19 (1964). S.84.
- ders.: Siegfried Kracauer. Das Ornament der Masse. In: Welt und Wort. Jg. 19 (1964). S. 193.
- Günter, Joachim: Der dialektische Feuilletonismus des Siegfried Kracauer. Zu dem Essayband "Das Ornament der Masse". In: Der Tagesspiegel. 22.3.1964.
- Gote, Uta: Attacke auf die Traumfabrik. In: Die Welt. 27.6.1974.
- H.N.: Spiegelbild der Gesellschaft. In: Tagesspiegel. 25.2.1951.
- H.W.: Das Ornament der Masse. In: Rheinischer Merkur. 6.12.1963.
- Haenlein, Leo: Der Denk-Gestus des aktiven Wartens im Sinn-Vakuum der Moderne. Frankfurt/Main, Bern, New York 1984.

- Hannak, J.: Angestelltenpsychologie. Siegfried Kracauer: Die Angestellten. In: Der Kampf. Jg. 24 (1931). Nr. 3, S.141-143.
- Heissenbüttel, Helmut: Geographie des Geistes. Erzählte Modelle: Zwei Romane von Siegfried Kracauer. In: Deutsche Zeitung. 19.7.1974.
- Helms, Hans G.: Ginster: Eine Erinnerung an Siegfried Kracauer. In: akut. Jg. 19 (1967). Nr. 31, S.20-21.
- ders.: Plüsch und deutsches Mittelgebirge. Zu den Schriften Siegfried Kracauers. Sendemanuskript. WDR III. 23.1.1974.
- ders.: Der wunderliche Kracauer. Zu seinen Schriften. In: Neues Forum. I: Juni/Juli 1971, S.27-29. II: Okt./Nov. 1971, S.48-51. III: Dez. 1971, S.27-30. IV: Sept./Okt. 1972, S.55-58.
- ders.: Die Wirklichkeit ist eine Konstruktion. In: Deutsche Volkszeitung. 10.2.1989.
- Hesse, Hermann: Vorfrühling in der Stadt. In: Kölnische Zeitung. 26.3.1929 (Unterhaltungsblatt).
- Hilberath, Leo: Die Angestellten in der Krise. In: Kölner Vierteljahreszeitschrift für Sozialpolitik. Bd. 10 (1931). H. 4, S.381-391.
- Holz, Hans H.: Philosophie als Fragment. Siegfried Kracauer und das Denken der zwanziger Jahre. In: National-Zeitung Basel. 26.3.1972.
- Japp, Uwe: Warum der Held Außenseiter wurde und stolperte. Siegfried Kracauers Romane "Ginster" und "Georg". In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 27.11.1973.
- Jay, Martin: Adorno und Kracauer: Notes on a Troubled Friendship. In: Salmagundi. Nr. 40. Winter 1978, S.42-66.
- ders.: The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer. In: Salmagundi. Nr. 31-32. Herbst 1975/Winter 1975/76, S.49-106.
- ders.: Politics of Translation. Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible. In: Yearbook of the Leo Baeck Institute 21. London 1976, S.3-24.
- Jenny, Urs: Der Mensch in seiner Unvernunft. In: Süddeutsche Zeitung. 25./26.1.1964.
- Jochum, Norbert: Kino und Traum. In: Die Zeit. 1.5.1981.
- Jungheinrich, Hans K.: Intellektueller. Flaneur. Proletarier. In: Frankfurter Rundschau. 27.11.1973.
- Kahn, Harry: Ginster. In: Die Weltbühne. Jg. 24 (1928). Bd. 2, S. 927-929.
- Kamlah, Dagmar: Filmkritik und Filmgeschichte. Eine Studie zu S. Kracauers "Von Caligari bis Hitler". Magisterarbeit am Fachbereich 9 der Universität Marburg. Marburg 1982.
- Kasack, Hermann: Ginster. Von ihm selbst geschrieben. In: Die literarische Welt. Jg. 4 (1928). Nr. 50, S.21.

- Kaufmann, Harald: Aufklärung durch die Zeitung. Eine Sammlung kulturkritischer Essays aus den zwanziger Jahren als Erweis journalistischer Leistungskraft und Übersicht. In: Neue Zeit. 7.3.1964.
- Kessler, Michael/Levin, Thomas Y. (Hrsg.): Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen. Akten des internationalen interdisziplinären Kracauer-Symposiums Weingarten 2.-4.März 1989. Tübingen 1990.
- Kesten, Hermann: Stilisten. Ginster. In: Die Weltbühne. Jg. 26 (1930). Bd. 1, S.399-400.
- ders.: Fremd in der Welt. Zu Kracauers Romanen. In: Nürnberger Nachrichten. Literaturbeilage Weihnachten 1975.
- ders.: Der Mann, der sich nicht anpaßte. Zwei Romane von Siegfried Kracauer. In: Kölner Stadt-Anzeiger. 10.10.1973.
- Köhn, Eckhardt: "Der Blick, der durchdringt, wo andere nur berichten". Zum Stand der Kracauer-Ausgabe. In: Frankfurter Hefte. Jg. 33 (1978). H. 12, S.72-76.
- ders.: Die Konkretionen des Intellekts. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Erfahrung und literarischer Darstellung in Kracauers Romanen. In: Text + Kritik. H. 68: Siegfried Kracauer. München 1980, S.41-54.
- ders.: Konstruktion und Reportage. Anmerkungen zum literaturtheoretischen Hintergrund von Kracauers Untersuchung "Die Angestellten" (1930). In: Text und Kontext. Jg. 5 (1977). H. 2, S.107-123.
- ders.: Straßenrausch. Flanerie und kleine Form. Versuch zur Literaturgeschichte des Flaneurs von 1830 -1933. Berlin 1989, S.225-249.
- Lacoste, Jean: Une littérature à plusieurs dimensions. In: La Quinzaine Littéraire. Nr.346, 16.-30.4.1981.
- Levin, Thomas Y.: Der enthüllte Kracauer. Eine Einleitung. In: ders.: Siegfried Kracauer. Eine Bibliographie seiner Schriften. Marbach am Neckar 1989.
- Lewy, Hermann: Sozialpsychologische Analyse des Films. In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung. 14.5.1982.
- Loos, Anna: Angestellte – Von Oben gesehen. In: Die Linkskurve. Jg. 2 (1930). Nr. 8, S.27.
- Lorenz, Erika: Siegfried Kracauer als Soziologe. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Frankfurt/Main 1962.
- Ludin, Malte: Film und Volksseele. In: Frankfurter Hefte. H.3. (1982). S.70-72.
- ders.: Türen zu den verborgenen Räumen. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt. 21.6.1981.

- M./A.: Die Angestellten. Zu Kracauers Angestelltenbuch. In: Generalanzeiger für Dortmund und das gesamte rheinisch- westfälische Industriegebiet. 7.5.1930.
- Maas, Joachim: Junge deutsche Dichtung. Versuch eines Überblicks. In: Kölnische Zeitung. 19.7.1931 (Beilage: Die Literatur. Nr. 29).
- Matt, Peter von: Der Narr im Hinterland. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 13.1.1988.
- Matz, Wolfgang: "Aber unter ihnen lebte einer, der sie unterirdisch erforschte". Über Siegfried Kracauer. In: Frankfurter Rundschau. 4.2.1989.
- Man, Hendrik de: Die Angestellten. In: Beamten-Gewerkschaft. Jg. 8 (1930). Nr. 14, S.337-340.
- ders.: Eine Sozialpsychologie der Angestellten. In: Arbeit und Wirtschaft. Jg. 8 (1930). H. 10, S.385.
- Marcuse, Ludwig: Geistige Reportage. S. Kracauer: Die Angestellten. In: Berliner Tageblatt. 25.5.1930.
- Mann, Thomas: Bücherliste. In: Das Tagebuch. Jg. 9 (1928). H. 58, S. 2034-2038.
- Meyer, Julie: S. Kracauer. Die Angestellten. In: Social Research. Bd. 31. Frühjahr 1964. Nr. 1, S.132-136.
- Meyer-Herzog, Kurt: In der Geschichte leben. In: Basler Zeitung. Nr. 20, Januar 1979.
- Michels, Robert: Zur Soziologie als "Einbruchs"-Lehre. In: Kölner Vierteljahreshefte. Jg. 4 (1924/25). S.125-139.
- Mörschbach, Fritz: Kracauers Ironie der Trauer. Die Mentalität der Angestellten. In: Stuttgarter Zeitung. 8.1.1972.
- Mülder, Inka: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913 Æ 1933. Stuttgart 1985.
- Nagler, Norbert: Jacques Offenbachs musikalische Utopie: Die Sehnsucht nach der herrschaftsarmen Heimat. Reflexionen zu Siegfried Kracauers Gesellschaftsbiographie des Second Empire. In: Musik-Konzepte 13. München 1980, S.87-102.
- Neumann, Erich P.: Vorwort zu: Siegfried Kracauer: Die Angestellten. Eine Schrift vom Ende der Weimarer Republik. Bonn, Allensbach 1959. Unter dem Titel "Die Angestellten" auch in: Der Monat. Jg. 12 (1959). Nr. 135, S.80-86.
- Neumeister, Heddy: Das Leben ist hart. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 20.7.1960.
- New German Critique: Special Issue on Siegfried Kracauer. Number 54 (Fall 1991).
- Niekisch, Ernst: Ein Kracauer auf Entdeckungsreisen. In: Deutsche Handelswacht. Jg. 37 (1930). Nr. 2, S.27-28 und Nr. 4, S.44-46.

- nigt: Rückblick auf Oper und Gesellschaft. Siegfried Kracauers "Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit". In: Neue Zürcher Zeitung. 27.8. 1976.
- Olivier, Jean-Jacques: Un dossier de l'écran. De Caligari A Hitler. In: Le Figaro. 4.8.1973.
- Oswald, Stefan: Die gebrochenen Farben des Übergangs. Zum Essay-Band "Das Ornament der Masse". In: Text + Kritik. H. 68: Siegfried Kracauer. München 1980, S.76-81.
- Palmier, Jean-Michel: Le Philosophe Mène L'Enquête. In: Les Nouvelles Littéraires. Nr. 2779, 19.-26.3.1981.
- ders.: Georg oder die "Exotik des Alltags". In: Protokolle. 1978. Nr. 2, S.1-39.
- Podak, Klaus: Hunger nach Gerechtigkeit. Zur Erstveröffentlichung von Kracauers Roman "Georg". In: Stuttgarter Zeitung. 19.11.1973.
- Patalas, Enno: Der Philosoph vor der Leinwand. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 10.4.1965.
- Pataki, Heidi: Moralisch-rosa war der Täter. In: Forum. Juli/August 1980. H. 319/320, S.57-58.
- dies.: Das Kino und die Wirklichkeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 8.9.1973.
- Pérus, Jean: Siegfried Kracauer. Genèt. In: Europe. 15.12.1933, S.608.
- Prümm, Karl: Die Stadt der Reporter und Kinogänger bei Roth, Brentano und Kracauer. In: Scherpe, Klaus R. (Hrsg.): Die Unwirklichkeit der Städte. Hamburg 1988, S.80-105.
- R.W.: "Das Ornament der Masse". In: Neue Zürcher Zeitung. 25.4.1964.
- Risse, Georg (d.i. Walter Dirks): Die Obdachlosen. In: Deutsche Republik. Jg. 4 (1930). Nr. 31, S.937-940.
- Roos, Hans-Dieter: Ist Kunst im Film reaktionär? In: Süddeutsche Zeitung. 1./2.5.1965.
- Roth, Joseph: Wer ist Ginster? In: Frankfurter Zeitung. 25.11.1928. Literaturblatt Nr. 48.
- S.A.: Sozialgeschichte am Film abgelesen. In: Neue Zürcher Zeitung. 12.4.1974.
- Saint-Jean, Robert de: Kracauer. Genèt. In: Revue Hebdomadaire. 6.1. 1934, S.110-115.
- Schacht, Konrad: Großstadtkultur als Fluchtbewegung? Erinnerungen an Siegfried Kracauers Buch "Die Angestellten. In: Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte. Nr.11 (1988). S.987-991.
- Schaefer, H.: Herr S. Kracauer und die Angestellten. In: GDA. Zeitschrift des Gewerkschaftsbunds der Angestellten. 1930. Nr. 5, S.43-44.

- Schaper, Rainer Michael: Abschied von der Lindenpassage (Siegfried Kracauer, Franz Hessel, John Henry Mackay). In: Ders.: Der gläserne Himmel. Die Passagen des 19. Jahrhunderts als Sujet der Literatur. Frankfurt 1988, S.205-221.
- Schibli, Sigfried: Aus den Erscheinungen die Begriffe abgeleitet. Ein Versuch, an Siegfried Kracauer zu erinnern. In: Basler Magazin. 2.12. 1978.
- Schlöndorff, Volker: Der Wille zur Unterwerfung. S.Kracauers epochale Untersuchung "Von Caligari zu Hitler". In: Frankfurter Rundschau. 16.2.1980.
- Schmidt, Dietmar: Abschied Kracauer – Ankunft Riefenstahl? In: Frankfurter Rundschau. 7.8.1977.
- Schmige, Hartmann: Eisenstein, Bazin, Kracauer. Zur Theorie der Filmmontage. 2. Auflage, o.O., o.J.
- Schonauer, Franz: Ängstliches Mißtrauen gegen die Träume. In: Deutsche Zeitung. 2.7.1972.
- Schröder, Karl: S. Kracauer: Die Angestellten, In: Die Bücherwarte. 1931. H. 2, S.27-28.
- Schröter, Michael: Weltzerfall und Rekonstruktion. Zur Physiognomik Siegfried Kracauers. In: Text + Kritik. H. 68: Siegfried Kracauer. München 1980, S.18-40.
- Schulz, Genia: Traum und Aufklärung. Die Stadtbilder Siegfried Kracauers. In: Merkur. Jg. 36 (1982). H. 9, S.878-888.
- Schütte, Wolfram: Entdeckung einer geistigen Physiognomie. Die Zeitschrift "Text + Kritik" beschäftigt sich mit Siegfried Kracauer. In: Frankfurter Rundschau. 10.1.1981.
- ders.: Stille Teilhaberschaft der Sachen an unserem Denken und Fühlen. Siegfried Kracauers filmkritische Arbeiten. In: Frankfurter Rundschau. 9.3.1974.
- ders.: Dazwischen. Hinweis auf Kracauers "Geschichte". In: Frankfurter Rundschau. 20.11.1971.
- Sch.W.: "Essays, Studien, Glossen zum Film". Siegfried Kracauers filmkritische Arbeiten. In: Neue Zürcher Zeitung. 2.3.1974.
- Siering, Johann: Siegfried Kracauer. Über die Freundschaft. In: Neue deutsche Hefte. Jg. 19 (1972). H. 2, S.178-179.
- Soldat, Hans Georg: Elegie auf eine morsche Zeit. In: Tagesspiegel. 24.11. 1963.
- Sonnemann, Ulrich: Wer war Siegfried Kracauer? In: Süddeutsche Zeitung. 17./18. 12. 1966.
- Speier, Hans: Die Angestellten. In: Magazin der Wirtschaft. Jg. 6 (1930). Nr.13, S.602-607.
- Steinert, H.: Rezension zu Kracauers "Die Angestellten". In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 29 (1981). S.1114-1116.

- Suhrbier, Hartwig: Ein falsches Bild zu korrigieren? Plädoyer für eine Siegfried-Kracauer-Gesamtedition. In: Frankfurter Rundschau. 25.4.1970.
- ders.: Lücke geschlossen. Eine neue Kracauer-Ausgabe bei Suhrkamp. In: Frankfurter Rundschau. 19.12.1970.
- T.: Subjektive Filmtheorie. In: Wiener Tagebuch. 9. 1970.
- Text + Kritik. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. H. 68: Siegfried Kracauer. München 1980.
- Thormann, Werner: Ginster verrät sein Geheimnis. In: Rhein-Mainische Volkszeitung. 30.11.1928 (Literarische Rundschau).
- ders.: Soziologie als Wissenschaft. In: Frankfurter Zeitung. 20.7.1923.
- Thüna, Ulrich von: Siegfried Kracauer: Kino-Essays. In: Publizistik. Jg. 21 (1976). H.4, S.504-505.
- Weyrauch, Wolfgang: Kracauer. Ginster. David. In: Deutsche Zeitung. 14./15. 12. 1963.
- ders.: Ein Schriftsteller der Soziologie und der Poesie. In: Tribüne. Jg. 12 (1973). H. 48, S.5556-5560.
- Wiegand, Wilfried: Musterhafte Filmkritik. Siegfried Kracauers "Kino". In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 20.3.1974.
- ders.: Deutscher Dämonenspuk auf der Kinoleinwand. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 30.7.1977.
- Wiese, Leopold von: Siegfried Kracauer: Soziologie als Wissenschaft. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. Jg. 3 (1923). H. 1, S.75-77.
- Witte, Karsten: Nachwort zu: Siegfried Kracauer: Kino, Essays, Studien, Glossen zum Film. Frankfurt/Main 1974, S.265-281.
- ders.: Nachwort zu: Siegfried Kracauer: Das Ornament der Masse. Essays. 2. Auflage, Frankfurt/Main 1977, S.335-347.
- ders.: Nachwort zu: Siegfried Kracauer: Über die Freundschaft. Essay. Frankfurt/Main 1971, S.99-105.
- ders.: Nachwort zu: Siegfried Kracauer: Schriften. Bd. 7: Ginster. Georg. Frankfurt/Main 1973, S.493-506.
- ders.: Nachwort zu: Siegfried Kracauer: Schriften. Bd. 8: Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit. Frankfurt/Main 1976, S.361-369.
- ders.: Nachwort zu: Siegfried Kracauer: Schriften. Bd. 2: Von Caligari zu Hitler. Frankfurt/Main 1979, S.605-615.
- ders.: Transplantation. Outsider mit dem Blick auf die Zwischenräume. Siegfried Kracauer im Exil. In: Frankfurter Rundschau. 24.12.1987.
- Woisetschläger, Karl: Massenkultur als Gegenstand empirischer Arbeit. In: Frankfurter Hefte. Jg. 37 (1982). H. 2, S.69-71.
- Wolken, Karl Alfred: Siegfried Kracauer als Romancier. Totenschein und Reifezeugnis. In: Die Welt. 9.8.1973 (Die Welt des Buches).

- Wuthenow, Ralph-Rainer: Umgang mit Geschichte. In: Frankfurter Allgemeine. 23.7.1973.
- Ziegenfuss, Werner: Siegfried Kracauer. Soziologie als Wissenschaft. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. Jg. 3 (1927). S.310-311.
- Zielinski, Siegfried: Von Caligari zu Hitler. In: Das Argument 22 (1980). S.758-760.
- Zohlen, Gerwin: Text-Straßen. Zur Theorie der Stadtlektüre bei Siegfried Kracauer. In: Text + Kritik. H. 68: Siegfried Kracauer. München 1980, S.62-72.
- ders.: Nicht mit Begriffen beruhigen. Inka Mülder: "Siegfried Kracauer". In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 18.2.1986.
- ders.: Bilder Leere. Anmerkungen zu Kracauers "Straßen in Berlin und Anderswo". In: Siegfried Kracauer. Straßen in Berlin und anderswo. Berlin 1987 , S.121-128.
- Zur Lektüre empfohlen: Siegfried Kracauer: Straßen in Berlin und anderswo. Mit einer Einführung von Peter Härtling. Sendemanuskript. NDR II. 20.12.1964.

3. Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W.: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders.: Schriften Bd. 1. Philosophische Frühschriften. Frankfurt/Main 1973, S.325-344.
- ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt/Main 1970.
- ders.: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: Schriften Bd. 1. Philosophische Frühschriften. Frankfurt/Main 1973, S.345-365.
- ders.: Jene zwanziger Jahre. In: Merkur. Jg. 16 (1962). Heft 1, S.46-51.
- ders.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt/Main 1974.
- ders.: Minima Moralia. Frankfurt/Main 1976.
- ders.: Negative Dialektik. Frankfurt/Main 1970.
- ders.: Noten zur Literatur I. Frankfurt/Main 1973.
- ders.: Noten zur Literatur III. Frankfurt/Main 1966.
- ders.: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. 5. Auflage. Frankfurt/Main 1973.
- ders.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1976.
- ders. (Hrsg.): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages. Stuttgart 1969.
- ders.: Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. In: Ders.: Schriften Bd. 1. Philosophische Frühschriften. Frankfurt/Main 1973.
- ders.: Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie. Frankfurt/Main 1973.

- ders.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studium über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt/Main 1972.
- Allkemper, Alo: Rettung und Utopie. Studien zu Adorno. Paderborn, München, Wien, Zürich 1981.
- Altenhofer, Norbert: Die zerstörte Überlieferung. Geschichtsphilosophie der Diskontinuität und Traditionsbewußtsein zwischen Anarchismus und konservativer Revolution. In: Thomas Koebner (Hrsg.): Weimars Ende. Prognosen und Diagnosen in der deutschen Literatur und politischen Publizistik 1930 – 1933. Frankfurt/Main 1982, S. 330-347.
- Anz, Heinrich, u. a. (Hrsg.): Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Kopenhagen, München 1983.
- Anz, Thomas: Literatur der Existenz. Stuttgart 1977.
- ders./Stork, Michael (Hrsg.): Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur. Stuttgart 1982.
- Arnheim, Rudolf: Die Gefühle der Jugend. In: Die Weltbühne. Jg. 27. (1931). Nr. 4, S.136-140; Nr. 5, S.172-174.
- ders.: Neue Sachlichkeit und alter Stumpfsinn. In: Die Weltbühne. Jg. 23 (1927). Bd. 1, S.591-592.
- Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): Walter Benjamin. Text + Kritik. Heft 31/32. 2. Auflage. München 1979.
- ders. (Hrsg.): Georg Lukács. Text + Kritik. Heft 39/40. München 1973.
- Bachmann, Dieter: Essay und Essayismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.
- Balázs, Béla: Der Geist des Films. In: Ders.: Schriften zum Film. Budapest 1984.
- ders.: Männlich oder kriegsblind? In: Die Weltbühne. Jg. 25 (1929). Bd. 1, S.969-971.
- ders.: Sachlichkeit und Sozialismus. In: Die Weltbühne. Jg. 24 (1928).
- ders.: Der sichtbare Mensch. In: Ders.: Schriften zum Film. Bd. 1. Budapest 1982.
- Barnouw, Dagmar: Exil als Allegorie: Walter Benjamin und die Autorität des Kritikers. In: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 3. (1985): Gedanken an Deutschland im Exil und andere Themen. S.197-214.
- Beier, Christel: Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der Kritischen Theorie Adornos. Frankfurt/Main 1977.
- Benjamin, Walter: Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus. In: Gesammelte Schriften. Hrsg.: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main 1980 (= GS). Bd II/1, S.241-246.

- ders.: Der Autor als Produzent. In: GS. Bd. II/2, S. 683-701.
- ders.: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. In: GS. Bd. IV/1, S.235-304.
- ders.: Briefe. 2 Bände. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershon Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt/Main 1978.
- ders.: Denkbilder. In: GS. Bd. IV/1, S.305-438.
- ders.: Dialog über die Religiosität der Gegenwart. In: GS. Bd. II/1, S.16-35.
- ders.: Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: GS. Bd. II/2, S.465-505.
- ders.: Einbahnstraße. In: GS. Bd. IV/1, S.83-148.
- ders.: Der Erzähler. In: GS. Bd. II/2, S.438-465.
- ders.: Franz Hessel. In: GS. Bd. III, S.45-46.
- ders.: Franz Kafka. In: GS. Bd. II/2, S.409-438.
- ders.: Krisis des Romans. In: GS. Bd. III, S.230-236.
- ders.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: GS. Bd. I/2, S.431-508.
- ders.: Das Passagen-Werk. 2 Bände. Frankfurt/Main 1983.
- ders.: Theorien des deutschen Faschismus. In: GS. Bd. II, S.238-250.
- ders.: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: GS. Bd. II/1, S.157-171.
- ders.: Über den Begriff der Geschichte. In: GS. Bd. I/2, S.691-704.
- ders.: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: GS. Bd. I/1, S.203-430.
- ders.: Die Wiederkehr des Flaneurs. In: GS. Bd. III, S.194-199.
- ders.: Zur Kritik der Gewalt. In: GS. Bd. II/1, S.179-203.
- Benn, Gottfried/Kisch, Egon Erwin: Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit. In: Die neue Bücherschau. Jg. 7 (1929). S.531-538.
- Bense, Max: Hegel und Kierkegaard. Köln 1948.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main, 5. Auflage, 1977.
- Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Frankfurt/Main 1985.
- ders.: Materie und Gedächtnis und andere Schriften. Frankfurt/Main 1964.
- Bering, Dietz: Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1982.
- Bernauer, Markus: Die Ästhetik der Masse. Basel 1990.
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt/Main 1979.
- ders.: Geist der Utopie. Frankfurt/Main 1973.

- ders.: Literarische Aufsätze. Gesamtausgabe der Werke. (= GA). Bd. 9. Frankfurt/Main 1965.
- ders.: Philosophische Ansicht des Detektivromans. In: GA. Bd. 9 (Literarische Aufsätze). Frankfurt/Main 1965, S.242-263.
- ders.: Spuren. Frankfurt/Main 1980.
- Bloch, Karola u. a. (Hrsg.): Ernst Bloch. Briefe 1903 – 1975. 2 Bände. Frankfurt/Main 1985.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt/Main 1986.
- ders.: Geld oder Leben. In: Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Herausgegeben von Hannes Böhringer und Karlfried Gründer. Frankfurt/Main 1976, S.121-134.
- ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981.
- Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek bei Hamburg 1973, S.80-146.
- Böhringer, Hannes: Das Pathos der Differenzierung. Der philosophische Essay Georg Simmels. In: Merkur. Jg. 39 (1985). H. 4, S.298-398.
- Böhringer, Hannes/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt/Main 1976.
- Bohrer, Karl Heinz (Hrsg.): Mythos und Moderne. Frankfurt/Main 1983.
- ders.: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt/Main 1981.
- Bolz, Norbert: Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München 1989.
- ders.: Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung. In: Peter Kemper (Hrsg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft? Frankfurt/Main 1989, S.223-241.
- ders.: Geschichtsphilosophie des Ästhetischen. Hermeneutische Rekonstruktion der "Noten zur Literatur" Theodor W. Adornos. Inaugural-Dissertation der Freien Universität Berlin. Berlin 1976.
- Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hrsg.): Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur. Frankfurt/Main 1984.
- Bräutigam, Bernd: Reflexion des Schönen – schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa ästhetischer Theorie – Hamann, Nietzsche, Adorno. Bonn 1975.
- Brecht, Bertolt: Der Dreigroschenprozeß. In: Ders.: Gesammelte Werke in 20 Bänden (Werkausgabe edition Suhrkamp). Frankfurt/Main 1967 (= GW). Bd. 18, S.139-209.
- Brentano, Bernhard von: Kapitalismus und schöne Literatur. Berlin 1930.
- ders.: Schöne Literatur und öffentliche Meinung. Wiesbaden 1962.

- Brettschneider, Werner: Denkbilder – Eine Gattung moderner Kurzprosa. Hannover 1982.
- Brenner, Hildegard (Hrsg.): Faszination Benjamin. alternative. Jg. 23 (1980). H. 132/133. Berlin 1980.
- Brinkmann, Richard: Expressionismus. Internationale Forschung zu einem internationalen Phänomen. Stuttgart 1980.
- Brinkmann, Heinrich: Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels "Philosophie des Geldes". Gießen 1974.
- Brüggemann, Heinz: Aspekte einer marxistischen Produktionsästhetik. Versuche über theoretische Beiträge des LEF, Benjamins und Brechts. In: Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaft 4, Stuttgart 1974, S.109-143.
- ders.: Fenster mit brennender Lampe in schadhafter Mauer – Räume und Augenblicke in Walter Benjamins "Berliner Kindheit um 1900". In: Ders.: Das andere Fenster: Einblicke in Häuser und Menschen. Zur Literaturgeschichte einer urbanen Wahrnehmungsform. Frankfurt/Main 1989, S.233-266.
- ders.: Literarische Technik und soziale Revolution. Versuche über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts. Hamburg 1973.
- Buber, Martin. Ich und Du. 9. Auflage. Heidelberg 1977.
- Buber, Martin/Rosenzweig, Franz: "Die Bibel auf deutsch". Zur Erwidern. Leicht gekürzt in: Frankfurter Zeitung. 18. 5. 1926. Vollständig in: Die Schrift und ihre Verdeutschung, a.a.O., S.276-291.
- dies.: Die Schrift und ihre Verdeutschung. Berlin 1936.
- Bubner, Rüdiger: Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Frankfurt/Main 1976.
- Buck-Morss, Susan: The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. Hassocks 1977.
- dies.: Der Flaneur, der Sandwichman und die Hure. Dialektische Bilder und die Politik des Müßiggangs. In: Norbert Bolz/Bernd Witte (Hrsg.): Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des 19. Jahrhunderts. München 1984, S.96-113.
- Bürger, Christa: Umriss einer neuen Ästhetik: Konstruktion statt Totalität. In: Willi Oelmüller (Hrsg.): Ästhetischer Schein. Paderborn, München, Wien, Zürich 1982, S.13-33.
- dies.: Textanalyse als Ideologiekritik. Zur Rezeption zeitgenössischer Unterhaltungsliteratur. Frankfurt/Main 1973.
- Bürger, Peter: Kunstsoziologische Aspekte der Brecht-Benjamin-Adorno-Debatte der 30er Jahre. In: Ders. (Hrsg.): Seminar: Literatur- und Kunstsoziologie. Frankfurt/Main 1978, S.11-36.
- ders.: Zur Kritik der idealistischen Ästhetik. Frankfurt/Main 1983.

- Bullivant, Keith (Hrsg.): Das literarische Leben in der Weimarer Republik. Königstein/Ts. 1978.
- Bulthaupt, Peter (Hrsg.): Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen. Frankfurt/Main 1975.
- Cancik, Hubert (Hrsg.): Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Düsseldorf 1982.
- Cassirer, Ernst: Zur Logik der Kulturwissenschaft. Darmstadt 1980.
- Dahme, Heinz-Jürgen: Soziologie als exakte Wissenschaft. Stuttgart 1981.
- ders./Rammstedt, Otthein (Hrsg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien. Frankfurt/Main 1984.
- Dannemann, Rüdiger: Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'. Frankfurt/Main 1987.
- Decker, Peter: Die Methodologie kritischer Sinnsuche. Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen Tradition. Erlangen 1982.
- Denkler, Horst: Die Literaturtheorie der zwanziger Jahre. Zum Selbstverständnis des literarischen Nachexpressionismus in Deutschland. In: Monatshefte. 59. 4 (1967), S.305-319.
- ders.: Sache und Stil. Die Theorie der "Neuen Sachlichkeit" und ihre Auswirkungen auf Kunst und Dichtung. In: Wirkendes Wort. Jg. 18 (1968), S.167-185.
- Denser, Hermann: Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards. München, Mainz 1980.
- Diebold, Bernhard: Kritische Rhapsodie. 1928. In: Die Neue Rundschau. 11. (1928), S.550ff.
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbruch der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt/Main 1981.
- ders.: Das Erlebnis und die Dichtung. Göttingen 1970.
- Dirks, Walter: "Fazit". Zu Ernst Glaesers Sammelband. In: Deutsche Republik. (1928/1929), S.1374.
- Döblin, Alfred: Schriften zur Politik und Gesellschaft. Olten, Freiburg im Breisgau 1972.
- Dreyfuss, Carl: Beruf und Ideologie der Angestellten. München, Leipzig 1933.
- Düver, Lothar: Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der kritischen Theorie in seinem Werk. Bonn 1978.
- Dugendahl, Werner: Zur sprachlichen Analyse der Reportage. In: Neue Wege im Unterricht. Jg. 23 (1972). Nr. 1.
- Eckschmid, Kasimir (Hrsg.): Schöpferische Konfession. In: Tribüne der Kunst und Zeit. Eine Schriftensammlung. Herausgegeben von K. Edschmid. Bd. I. XXIX. Berlin 1919 – 1923.

- Eckert, Roland: Kultur, Zivilisation und Gesellschaft. Die Geschichtstheorie Alfred Webers. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Soziologie. Tübingen 1970.
- Eisermann, Gottfried: Georg Simmel. In: Alphons Silbermann (Hrsg.): Klassiker der Kunstsoziologie. München 1979.
- Ekstein, Modris: The Frankfurter Zeitung: Mirror of Weimarer Democracy. In: Journal of Contemporary History. Bd. 6. 1971, S.3-28.
- Eley, Lothar: Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag 1962.
- ders.: Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften. Freiburg im Breisgau 1972.
- Ewers, H. H.: Die schöne Individualität. Zur Genesis des bürgerlichen Kunstideals. Stuttgart 1978.
- Eykman, Christoph: Denk- und Stilformen des Expressionismus. München 1974.
- Fahrenbach, Helmut: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962. In: Philosophische Rundschau. Beiheft 3. 1962.
- ders.: Kierkegaards untergründige Wirkungsgeschichte. Zur Kierkegaardrezeption bei Wittgenstein, Bloch und Marcuse. In: Text und Kontext. Sonderreihe. Bd. 15: Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Kopenhagen, München 1983, S.30-69.
- Fellmann, Ferdinand: Gelebte Philosophie in Deutschland. Freiburg im Breisgau, München 1983.
- ders.: Phänomenologie und Expressionismus. Freiburg im Breisgau, München 1982.
- ders.: Wissenschaft als Beschreibung. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Jg. 18 (1974), S.227-261.
- Figal, G./Flickinger, H. G.: Die Aufhebung des schönen Scheins. Schöne und nicht mehr schöne Kunst im Anschluß an Hegel und Adorno. In: Hegel-Studien 14 (1979), S.197-224.
- Fink, Eugen: Zum Problem der ontologischen Erfahrung. In: ders.: Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze. München 1976, S.127-138.
- Frank, Manfred: Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik und die Sehnsucht nach einer "Neuen Mythologie". In: Manuskripte – Zeitschrift für Literatur. Jg. 23 (1982/83). Heft 82, S.34-40.
- Freyer, Hans: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Darmstadt 1964.
- ders.: Antäus. Grundlagen einer Ethik des bewußten Lebens. Jena 1918.
- Friedeburg, Ludwig von/Habermas, Jürgen (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983. Frankfurt/Main 1983.

- Frisby, David: *The Alienated Mind*. London, New Jersey 1983.
- ders.: *Fragments of Modernity*. Cambridge, Oxford 1985.
- ders.: *Georg Simmel*. London, Chichester 1984.
- ders.: *Sociological Impressionism*. London 1981.
- Fritzsche, Klaus: *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Das Beispiel des "Tat"-Kreises*. Frankfurt 1976.
- Früchtl, Josef: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986.
- Fürnkäs, Josef: *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*. Stuttgart 1988.
- Gagnebin, Jeanne-Marie: *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. Erlangen 1978.
- Geiger, Th.: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*. Stuttgart 1949.
- Geisler, Michael: *Die literarische Reportage in Deutschland*. Königstein/Ts. 1982.
- Geyer, Carl-Friedrich: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*. Darmstadt 1980.
- Giese, Fritz: *Girlkultur. Vergleiche zwischen amerikanischem und europäischem Rhythmus und Lebensgefühl*. München 1925.
- Glaeser, Ernst (Hrsg.): *Fazit. Ein Querschnitt durch die deutsche Publizistik*. Kronberg/Ts. 1977.
- ders.: *Jahrgang 1902*. Berlin 1928.
- Glatzer, Nahum N.: *The Frankfurter Lehrhaus*. In: *Yearbook of the Leo Baeck Institute I*. 1956, S.105-122.
- Gmünder, Ulrich: *Kritische Theorie*. Stuttgart 1985.
- Gorsen, Peter: *Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*. Bonn 1966.
- Grauer, Michael: *Die entzauberte Welt. Tragik und Dialektik der Moderne im frühen Werk von Georg Lukács*. Königstein/Ts. 1985.
- Greffrath, Krista R.: *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. München 1981.
- Grenz, Friedemann: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt/Main 1979.
- Grimm, Reinhold/Hermand, Jost (Hrsg.): *Die sogenannten Zwanziger Jahre*. Bad Homburg 1970.
- Haas, Willi: *Egon Erwin Kisch und die neue Sachlichkeit*. In: *Die literarische Welt*. Jg. 6 (1930). Nr. 1 (3. Januar).
- Habermas, Jürgen: *Simmel als Zeitdiagnostiker. Nachwort zu: Georg Simmel. Philosophische Kultur*. Berlin 1983, S.243-252.

- ders.: Technik und Wissenschaft als "Ideologie". 7. Auflage. Frankfurt/Main 1974.
- ders.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. 3. Auflage. Frankfurt/Main 1985.
- Habermas, Jürgen/Henrich, Dieter/Taubes, Jacob (Hrsg.): Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion. Frankfurt/Main 1975.
- Häcker, Theodor: Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. Esslingen 1913.
- Halfmann, Jost/Rexroth, Tillmann: Marxismus als Erkenntniskritik. München, Wien 1974.
- Hamburger, Käthe: Wahrheit und ästhetische Wahrheit. Stuttgart 1979.
- Harms, Rudolf: Philosophie des Films. Zürich 1970 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1926).
- Hauser, Heinrich: Friede mit Maschinen. Leipzig 1928.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden. Bd. 2: Jenaer Schriften. Frankfurt/Main 1977.
- ders.: Werke in 20 Bänden. Bd. 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Frankfurt/Main 1977.
- Heller, Agnes (u.a.): Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt/Main 1977.
- Helms, Hans G.: Vom Proletkult zum Bio-Interview. Sergej Tretjakovs Entwicklung einer "operativen" Literatur unter dem Aspekt ihrer heutigen praktischen Anwendung. In: Raoul Hübner/Erhard Schütz (Hrsg.): Literatur als Praxis? Aktualität und Tradition operativen Schreibens. Opladen 1976, S.71-95.
- Hering, Christoph: Der Intellektuelle als Revolutionär. W. Benjamins Analyse intellektueller Praxis. München 1979.
- Herman, Jost: Einheit in der Vielheit? Zur Geschichte des Begriffs "Neue Sachlichkeit". In: Jost Herman: Stile, Ismen, Etiketten. Zur Periodisierung der modernen Kunst. S.91ff.
- ders./Trommler, Frank: Die Kultur der Weimarer Republik. München 1978.
- Hesse, Bettina: Religionskritik und Ästhetik. Frankfurt/Main 1981.
- Hirsch, Emanuel: Kierkegaard-Studien. Gütersloh. 1930.
- Hofe, Gerhard vom: Kunst als Grenze. In: Herbert Anton (Hrsg.): Invaliden des Apoll. München 1982, S.11-34.
- Hohendahl, Peter Uwe: Das Bild der bürgerlichen Welt im expressionistischen Drama. Heidelberg 1967.
- Holz, Hans Heinz: Vom Kunstwerk zur Ware. Neuwied 1972.
- Honneth, Axel: Adorno und Habermas. In: Merkur. H.7 (1979), S.649-665.
- ders.: Kritik der Macht. Frankfurt/Main 1986.

- Horkheimer, Max: Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Schriften 1931 – 1936. Frankfurt/Main 1988, S.40-47.
- ders.: Dämmerung. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922 – 1932. Frankfurt/Main 1987, S.312-452.
- ders./Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/Main 1971.
- ders./Adorno, Theodor W.: "Dialektik der Aufklärung". In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt 1987.
- ders.: Ein neuer Ideologiebegriff? In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922 – 1932. Frankfurt/Main 1987, S.271-294.
- ders.: Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. In: Ders.: Kritische Theorie. Bd.1. Frankfurt/Main, S.175-199.
- ders.: Zum Problem der Wahrheit. In: Ders.: Kritische Theorie Bd.1. Frankfurt/Main, S.228-276.
- ders./Adorno, Theodor W.: Sociologica II. Reden und Vorträge. Frankfurt/Main 1973.
- Horstmann, Axel: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 23 (1979), S.7-245.
- Hübner-Funk, Sibylle: Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel. In: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hrsg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Frankfurt/Main 1976, S. 44-58 und S. 59-70.
- Dies.: Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft. Ein Beitrag zum Verhältnis von Soziologie, Ästhetik, Politik. Köln 1982.
- Hüppauf, Bernd (Hrsg.): Expressionismus und Kulturkrise. Heidelberg 1983.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag 1976.
- ders.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag 1954.
- ders.: Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. The Hague 1980.
- ders.: Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt/Main 1965.
- Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. 2. Auflage. Frankfurt/Main 1972.
- Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit. Berlin, Leipzig 1931.
- Janssen, Paul: Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie. Freiburg im Breisgau, München 1976.

- Jauß, Hans Robert: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. München 1968.
- Janz, Rolf-Peter: Zur Historizität und Aktualität der "Theorie des Romans" von Georg Lukács. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft. Jg. 22 (1978), S.674-698.
- Jassen, Kurt/Landmann, Michael (Hrsg.): Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958.
- Jay, Martin: The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950. London 1974.
- ders.: Marxism and Totality. Cambridge, Oxford 1984.
- Jünger, Ernst: Der Arbeiter. 2. Auflage, Hamburg 1932.
- Jung, Werner: Wandlungen einer ästhetischen Theorie – Georg Lukács' Werke 1907-1923. Köln 1981.
- Kähler, Herrmann: Von Hofmannsthal bis Benjamin. Ein Streifzug durch die Essayisten der 20er Jahre. Berlin, Weimar 1982.
- Kaes, Anton (Hrsg.): Kino-Debate. Texte zum Verhältnis von Literatur und Film 1909-1929. München 1978.
- ders. (Hrsg.): Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1918-1933. Stuttgart 1983.
- Käsler, Dirk: Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. Opladen 1984.
- Kaiser, J.: Benjamin. Adorno. Zwei Studien. Frankfurt/Main 1972.
- Kammler, Jörg: Politische Theorie von Georg Lukács. Darmstadt, Neuwied 1974.
- Kant, Immanuel: Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772. In: Kants gesammelte Schriften. Hrsg.v.d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 10. Berlin, Leipzig 1922.
- Kassner, Rudolf: Die Grundlagen der Physiognomik. Leipzig 1922.
- ders.: Die Verwandlung. Physiognomische Studien. Leipzig 1925.
- ders.: Zahl und Gesicht. Leipzig 1919.
- Kaulen, Heinrich: Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins. Tübingen 1987.
- Kayser, Rudolf: Die Zeit ohne Mythos. Berlin 1923.
- Keller, Ernst: Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Frankfurt/Main 1984.
- Kemp, Wolfgang: Theorie der Photographie. Bd. II. 1912-1945. München 1979
- Kesten, Hermann (Hrsg.): Josef Roth: Briefe 1911-1939. Köln, Berlin 1970.
- Kierkegaard, Sören: Entweder – Oder. München 1980.

- ders.: Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. München 1976.
- ders.: Über den Begriff der Ironie. Frankfurt/Main 1976.
- Klatt, Gudrun: Benjamins Baudelaire-Studien – Bausteine zu einer Ästhetik des Widerstands. In: Weimarer Beiträge. Jg. 28 (1982), S.34-69.
- Kindermann, Heinz: Vom Wesen der "Neuen Sachlichkeit". In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts. Hrsg. v. E. Bentler. Frankfurt/Main 1930, S.354-386.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter: Walter Benjamins Historismus. In: Norbert Bolz/Bernd Witte (Hrsg.): Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. München 1984, S.163-197.
- ders.: Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1980.
- Klatt, Gudrun: Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreißiger Jahre. Berlin 1984.
- Kloos, Reinhard/Reuter, Thomas: Körperbilder. Menschenornamente in Revuetheater und Revuefilm. Frankfurt/Main 1980.
- Klotz, Volker: Forcierte Prosa. Stilbeobachtungen an Bildern und Romanen der Neuen Sachlichkeit. In: R. Schönhaar (Hrsg.): Dialog. Literatur und Literaturwissenschaft im Zeichen deutschfranzösischer Begegnung. Festgabe für Josef Kunz. Berlin 1973, S.244-271.
- ders.: Die erzählte Stadt. München 1969.
- Knilli, Friedrich/Nerlich, Michael (Hrsg.): Medium Metropole. Berlin, Paris, New York. Heidelberg 1986.
- Knoell, Dieter R.: Ästhetik zwischen kritischer Theorie und Positivismus. Hildesheim, Zürich, New York 1986.
- Knopf, Jan: Kritik der Erkenntniskritik. In: Literaturmagazin 12. Reinbek bei Hamburg 1986.
- Koch, Traugott/Kodalle, Klaus-Michael/Schweppenhäuser, Hermann: Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973.
- Kocka, Jürgen: Die Angestellten in der deutschen Geschichte 1950-1980. Göttingen 1981.
- Koebner, Thomas: Das Drama der Neuen Sachlichkeit und die Krise des Liberalismus. In: Wolfgang Rothe (Hrsg.): Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik, Stuttgart 1974 S.19-46.
- ders. (Hrsg.): Weimars Ende. Prognosen und Diagnosen in der deutschen Literatur und politischen Publizistik 1930-1933. Frankfurt/Main 1982.
- Köhn, Eckhardt: Straßenrausch. Flanerie und kleine Form. Versuch zur Literaturgeschichte des Flaneurs bis 1933. Berlin 1989.

- Köhn, Lothar: Überwindung des Historismus. Zu Problemen einer Geschichte der deutschen Literatur zwischen 1918 und 1933. In: DVjS. 48. H.4. 1974, S.705-766 und DVjS.49. H.1. 1975, S.95-165.
- König, René: Zur Soziologie der Zwanziger Jahre. In: Leonhard Reinisch (Hrsg.): Die Zeit ohne Eigenschaften. Eine Bilanz der Zwanziger Jahre. Stuttgart 1961, S.82-118.
- Kreuzer, Helmut: Biographie, Reportage, Sachbuch. In: Benjamin Bennett/Anton Kaes/William J. Lillyman (Hrsg.): Probleme der Moderne. Festschrift für Walter Sokel. Tübingen, S.431-458.
- Krückeberg, Edzard: Der Begriff des Erzählens im 20. Jahrhundert. Bonn 1981.
- Krumme, Peter: Zur Konzeption des dialektischen Bildes. In: Text + Kritik. Walter Benjamin. Heft 31/32. Hrsg. v. H.L. Arnold. München 1971, S.12-80.
- Kunsmann, Wilfried/Sander, Emil (Hrsg.): "Kritische Theorie" zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der "Frankfurter Schule". München 1981.
- Kurz, Gerhard: Die schwierige Metapher. In: DVjS. Jg. 52 (1978). H. 4, S.544-557.
- Landgrebe, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie. 3. Auflage. Gütersloh 1969.
- Landmann, Edith: Die Transzendenz des Erkennens. Berlin 1923.
- Lange, Victor: Ausdruck und Erkenntnis. In: Neue Rundschau. 47. 1968, S.93-108.
- Laqueur, Walter: Weimar. Die Kultur der Republik. Frankfurt/Main, Berlin 1976.
- Lederer, Emil: Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung. Tübingen 1912.
- ders.: Umschichtung des Proletariats. In: Die neue Rundschau. Jg. 40 (1929). Bd. 2, S.145-161.
- ders./Marschak, Jakob: Der neue Mittelstand. In: Grundriß der Sozialökonomik. IX. Teil 1. Tübingen 1926, S.121-142.
- Lefèvre, Wolfgang: Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchungen zum Werk Max Webers. Frankfurt/Main 1971.
- Lenk, Kurt: Ideologie. Neuwied, Berlin 1973.
- ders.: Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie. 3. Auflage. Neuwied und Berlin 1964.
- ders.: Marx in der Wissenssoziologie. Neuwied und Berlin 1972.
- ders.: Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Jg. 16 (1964), S.257-287.

- Lepenies, Wolf: Die drei Kulturen. München 1985.
- ders.: Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1972.
- Lepsius, M. Rainer (Hrsg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 23. Opladen 1981.
- Lersch, Philipp: Lebensphilosophie der Gegenwart. Berlin 1932.
- Lessing, Theodor: Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen. München 1919.
- ders.: Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist. München 1981.
- Lethen, Helmut: Neue Sachlichkeit 1924-1932. Studien zur Literatur des "weißen Sozialismus". Stuttgart 1970.
- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken. Frankfurt/Main 1981.
- Lieber, Hans Joachim (Hrsg.): Ideologienlehre und Wissenssoziologie. Die Diskussion um das Ideologieproblem in den zwanziger Jahren. Darmstadt 1974.
- ders.: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Darmstadt 1974.
- Lindner, Burkhardt/Lüdke, W. Martin (Hrsg.): Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne. Frankfurt/Main 1980.
- Löwenthal, Leo: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt/Main 1980.
- Loos, Adolf: Ornament und Verbrechen. In: Ders.: Sämtliche Schriften. Hg.v. Franz Glück. Bd. 1. Wien 1962, S.276-288.
- Lüdke, W. Martin: Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls": Adorno – Beckett. Frankfurt/Main 1981.
- Luhmann, Niklas: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/Main 1971, S.25-100.
- ders.: Soziale Systeme. Frankfurt/Main 1984.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. 3. Auflage. Darmstadt, Neuwied 1975.
- ders.: Literatursoziologie. Berlin 1972.
- ders.: Reportage oder Gestaltung ? In: Die Linkskurve 4. 1932. Nr. 7, S.23-30; Nr. 8, S.26-31.
- ders.: Die Seele und die Formen. Neuwied, Berlin 1971.
- ders.: Zur Soziologie des modernen Dramas. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 38. 1914.
- ders.: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Darmstadt, Neuwied 1977.

- Maerker, Friedrich: Lebensgefühl und Weltgefühl. Einführung in die Gegenwart und ihre Kunst. München 1920.
- Maerker, Peter: Die Ästhetik der Südwestdeutschen Schule. Bonn 1973.
- Mannheim, Karl: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Berlin, Neuwied 1964.
- ders.: Ideologie und Utopie. 5. Auflage. Frankfurt/Main 1968.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Neuwied, Berlin 1970.
- ders.: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt/Main 1968.
- ders.: Kultur und Gesellschaft II. Frankfurt/Main 1968.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3. Berlin 1973.
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 2. Auflage, Berlin 1974.
- ders.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bände 1 – 3. In: Marx-Engels-Werke, Bde. 23 – 25. Berlin 1973.
- Martens, Gunter: Vitalismus und Expressionismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.
- Mattenklott, Gerd: Reisezeit. In: Merkur 7 (1979), S.678-687.
- Mayer, Dieter: Linksbürgerliches Denken. Untersuchungen zur Kunsttheorie, Gesellschaftsauffassung und Kulturpolitik in der Weimarer Republik (1919 – 1932). München 1981.
- Meckseper, Cord/Schranz, Elisabeth (Hrsg.): Die Stadt in der Literatur. Göttingen 1983.
- Meja, Volker/Stehr, Nico (Hrsg.): Der Streit um die Wissenssoziologie. 2 Bände. Frankfurt/Main 1982.
- Michaelis, Alfred: Der ontologische Begriff der Gesellschaft. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. Jg. 6 (1926/27), S.113-135.
- Michels, Robert: Soziologie als Wissenschaft. Berlin 1926.
- ders.: Zur Soziologie als "Einbruchs"-Lehre. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. Jg. 4 (1924/25). S.125-139.
- Milgram, Stanley: Das Erleben der Großstadt. Eine psychologische Analyse. In: Zeitschrift für Sozialpsychiatrie. Nr. 1 (1970), S.142-152.
- Miller, Nikolaus: Prolegomena zu einer Poetik der Dokumentarliteratur. München 1982.
- Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie. 2. Auflage, Stuttgart 1967.
- Mörchen, Helmut: Nachwort in: Glaeser, Ernst (Hrsg.): Fazit. Kronberg/Ts. 1974, S.317-333.
- ders.: Schriftsteller in der Massengesellschaft. Stuttgart 1973.
- Mörchen, Hermann: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. Stuttgart 1981.

- Mohler, Armin: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932. Darmstadt 1989.
- Mommsen, Wolfgang. J.: Rationalisierung und Mythos bei Max Weber. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt/Main 1983, S.382-402.
- Moses, Stéphane: Walter Benjamin und Franz Rosenzweig. In: DVjS. Jg. 56 (1982). S.622-640.
- Müller, Michael: Die Verdrängung des Ornaments. Zum Verhältnis von Architektur und Lebenspraxis. Frankfurt/Main 1977.
- Müller, Ulrich: Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Frankfurt/Main 1988.
- Münster, Arno: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Frankfurt/Main 1982.
- Münster, Arno/Löwy, Michael/Tertulian, Nicolas (Hrsg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag. Beiträge des internationalen Kolloquiums Paris, März 1985. Frankfurt/ Main 1987.
- Musik, Gunar: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Ästhetik Walter Benjamins und ihr Fortwirken in der Konzeption des Passagenwerks. Frankfurt/Main 1985.
- Naeher, Jürgen: Walter Benjamins Allegorie-Begriff als Modell. Stuttgart 1977.
- Neumann, Gerhard (Hrsg.): Der Aphorismus. Darmstadt 1976.
- Nössig, Manfred/Rosenberg, Johannes/Schrader, Bärbel: Literaturdebatten in der Weimarer Republik. Berlin, Weimar 1980.
- Olbrich, Harald: Die "Neue Sachlichkeit" im Widerstreit der Ideologien und Theorien zur Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts. In: Weimarer Beiträge. Jg. 26 (1980). H.12, S.65-76.
- Paetzold, Heinz: Neomarxistische Ästhetik I: Bloch – Benjamin; Neomarxistische Ästhetik II: Adorno – Marcuse. Düsseldorf 1974.
- Pascal, Roy: Georg Simmels "Die Großstädte und das Geistesleben." Zur Frage der Moderne. In: Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte. Herausgegeben von Helmut Kreuzer in Zusammenarbeit mit Käthe Hamburger. Stuttgart 1965, S.450-460.
- Peukert, Detlev J. K.: Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne. Frankfurt/Main 1987.
- Perpeet, Wilhelm: Kulturphilosophie. In: Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 20 (1976). S.42-99.
- Petersen, Klaus: "Neue Sachlichkeit": Stilbegriff, Epochenbereicherung oder Gruppenphänomen? In: DVjS. Jg. 56 (1982). H.3, S.463-477.
- Picard, Max: Das Ende des Impressionismus. 2. Auflage, Zürich 1920.

- Pfeiffer, K. Ludwig: Mentalität und Medium: Detektivroman, Großstadt oder ein zweiter Weg in die Moderne. In: Poetica – Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft. Bd. 20 (1988), S.234-259.
- Plank, Ilse: Joseph Roth als Feuilletonist. Inaugural-Dissertation der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg 1967.
- Plessner, Helmut: Grenzen der Gemeinschaft. Bonn 1924.
- ders.: Die Legende von den zwanziger Jahren. In: Merkur, Jg. 16 (1962). H.1, S.33-46.
- Pöstner, Paul: Literatur-Revolution 1910 – 1925. 2 Bände. Darmstadt, Neuwied, Berlin 1960.
- Pohl, Gerhard: Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit. In: Die neue Bücherschau. Jg. 7 (1929), S.463-470.
- Potgieter, J.D.C.: Essay: Ein "Misch"-Genre? In: Wirkendes Wort. 3 (1987), S.193-205.
- Prümm, Karl: Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre (1918 – 1933). 2 Bände. Kronberg/Ts. 1974.
- ders.: Neue Sachlichkeit. Anmerkungen zum Gebrauch des Begriffs in neueren literaturwissenschaftlichen Publikationen. In: Zeitschrift für deutsche Philologie. Jg. 91 (1972), S.606-616.
- Raabe, Paul (Hrsg.): Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung. München 1965.
- Rabinbach, Anson: Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism. In: New German Critique. Number 34. 1985, S.78-124.
- Raulet, Gérard: Natur und Ornament. Zur Erzeugung von Heimat. Darmstadt und Neuwied 1987.
- Rehm, Wolfgang: Kierkegaard und der Verführer. München 1949.
- Reinisch, Leonhard (Hrsg.): Die Zeit ohne Eigenschaften. Eine Bilanz der Zwanziger Jahre. Stuttgart 1961.
- Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg i.B. 1892.
- ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1915.
- ders.: Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1922.
- Ritsert, Jürgen: Inhaltsanalyse und Ideologiekritik. Ein Versuch über kritische Sozialforschung. Frankfurt/Main 1972.
- ders./Rolshausen, Claus: Der Konservatismus der Kritischen Theorie. Frankfurt/Main, Köln 1974.
- Ritter, Joachim: Analogie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter. Darmstadt 1971.
- ders.: Die große Stadt. In: Ders.: Metaphysik und Politik. Frankfurt/Main 1969, S.341-354.
- Rötzer, H. G. (Hrsg.): Begriffsbestimmung des literarischen Expressionismus. Darmstadt 1976.

- Rosenberg, Arthur: Geschichte der Weimarer Republik. Herausgegeben von Kurt Kersten. 11. Auflage. Frankfurt/Main 1970.
- Roth, Joseph: Briefe. Köln, Berlin 1970.
- ders.: Schluß mit der 'Neuen Sachlichkeit'. In: Die Literarische Welt. Jg. 6 (1930). Nr. 3, 17.1.1930.
- ders.: Werke. Bd. 4. Hrsg. v. Hermann Kesten. Köln 1976.
- Rothe, Wolfgang (Hrsg.): Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik. Stuttgart 1974.
- Rügg, W. (Hrsg.): Kulturkritik und Jugendkult. Frankfurt/Main 1974.
- Rumpf, Michael: Spekulative Literaturtheorie: zu Walter Benjamins Trauerspielbuch. Königstein/Ts. 1980.
- Sayre, Robert/Löwy, Michael: Figures of Romantic Anti-Capitalism. In: New German Critique. Number 32. Spring-Summer 1984, S.42-92.
- Scheler, Max: Wissenschaft und soziale Struktur. In: Meja, Volker/Stehr, Nico (Hrsg.): Der Streit um die Wissenssoziologie. Frankfurt/Main 1982, S.68-127.
- ders.: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Gesammelte Werke. Band 8. Bern, München 1960.
- Scheuer, Helmut: Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart 1979.
- Scheunemann, Dietrich: Romankrise. Heidelberg 1978.
- Schivelbusch, Wolfgang: Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren. Frankfurt/Main 1985.
- Schlaffer, Hannelore: Der kulturkonservative Essay im 20. Jahrhundert. In: Dies./Schlaffer, Heinz: Studium zum ästhetischen Historismus. Frankfurt/Main 1975, S.140-173.
- Schlaffer, Heinz: Denkbilder. Eine kleine Prosaform zwischen Dichtung und Gesellschaftstheorie. In: Poesie und Politik. Zur Situation der Literatur in Deutschland. Hrsg. v. Wolfgang Kutteneuler. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973.
- Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Überarbeitete, gekürzte und mit einem Postscriptum versehene Neuausgabe. Frankfurt/Main, Köln 1974.
- Schmidt, Siegfried J.: Liquidation oder Transformation der Moderne. In: Holländer, Hans/Thomsen, Christian W. (Hrsg.): Besichtigung der Moderne: Bildende Kunst, Architektur, Musik, Literatur, Religion; Aspekte und Perspektiven. Köln 1987, S.53-70.
- Schmied, Wieland: Neue Sachlichkeit und magischer Realismus in Deutschland 1918 – 1933. 1969.
- Schmitt, Hans-Jürgen (Hrsg.): Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Frankfurt/Main 1973.

- ders. (Hrsg.): Der Streit mit Georg Lukács. Frankfurt/Main 1978.
- Schmucker, Joseph F.: Adorno – Logik des Zufalls. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Schubk, Hartmut: Georg Simmel und die "Tragödie der Kultur". In: Neue Rundschau, Jg. 91 (1980). H.2/3.
- Schrader, Gerd: Expressive Sachlichkeit. Anmerkungen zur Kunstphilosophie und Essayistik Theodor W. Adornos. Inaugural-Dissertation der Philipps-Universität Marburg. Marburg 1984.
- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/Main 1974.
- ders./Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1. Frankfurt/Main 1979.
- Schütz, Erhard: Kritik der literarischen Reportage. München 1977.
- ders. (Hrsg.): Reporter und Reportagen. Texte zur Theorie und Praxis der Reportage der zwanziger Jahre. Gießen 1974.
- ders. u. a.: Einführung in die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts. Opladen 1977.
- Schwarz, Ullrich: Rettende Kritik und antizipierte Utopie. Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischer Erfahrung in den Theorien Jan Mukarovsky, Walter Benjamins und Theodor W. Adornos. München 1981.
- Schweppenhäuser, Hermann: Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung. Frankfurt/Main 1967.
- Seidel, Hermann: Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts. Bonn 1968.
- Severin, Rüdiger: Spuren des Flaneurs in deutschsprachiger Prosa. Frankfurt/Main, Bern, New York, Paris 1988.
- Sennett, Richard: Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. München 1991.
- Shibles, Warren: Die metaphorische Methode. In: DVjS. Jg. 48 (1974). H.1, S.1-9.
- Simmel, Georg: Antwort auf die Umfrage der Frankfurter Zeitung: "Die Zukunft unserer Kultur". In: Frankfurter Zeitung. 14.2.1907.
- ders.: Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens. In: Neue deutsche Rundschau. Jg. 8 (1897). S.111-122.
- ders.: Brücke und Tür. Essays zur Geschichte, Kunst und Gesellschaft. Stuttgart 1957.
- ders.: Der Fragmentcharakter des Lebens. In: Logos. Jg. 6 (1916/17), S.29-40.
- ders.: Fragmente und Aufsätze. Hildesheim 1967.
- ders.: Über die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. N. F. 90 (1887), S.237-247.

- ders.: Grundfragen der Soziologie. Berlin 1970.
- ders.: Hauptprobleme der Philosophie. Berlin 1964.
- ders.: Das individuelle Gesetz. Frankfurt/Main 1986.
- ders.: Kant und Goethe. 4. Auflage. Leipzig 1924.
- ders.: Kant. Sechzehn Vorlesungen. München, Leipzig 1918.
- ders.: Philosophie des Geldes. 3. Auflage. München, Leipzig 1920.
- ders.: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig 1911.
- ders.: Zur Philosophie der Kunst. Postdam o.J.
- ders.: Vom Realismus in der Kunst. In: Morgen. 2 (1908), S.992-998.
- ders.: Schriften zur Soziologie. Frankfurt/Main 1983.
- ders.: Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig 1890 (Reprint Amsterdam 1960).
- ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. 5. Auflage. Berlin 1965.
- Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Frankfurt/Main 1972.
- ders.: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt/Main 1985.
- ders.: Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen. Frankfurt/Main 1978.
- Sontheimer, Kurt: Weimar – ein deutsches Kaleidoskop. In: W. Rothe (Hrsg.): Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik. Stuttgart 1974.
- Speier, H.: Zur Soziologie der bürgerlichen Intelligenz in Deutschland. In: Die Gesellschaft. Jg. 6 (1929). Bd. 2, S 58-72.
- Spiegelberg, H.: The Phänomenological Movement. 2. Auflage, Den Haag 1976.
- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 1969.
- Steffensen, Steffen: Die Entwicklung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts. In: Text und Kontext. Sonderreihe Bd. 15: Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Kopenhagen, München 1983, S.211-224.
- Steinacker, P.: Verborgenheit als theologisches Motiv in der Ästhetik. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Bd. 23 (1981), S.252-271.
- Steinhagen, Harald: Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie. In: Formen und Funktionen der Allegorie: Symposion Wolfenbüttel 1978. Hg. v. Walter Hang. Stuttgart 1979, S.666-685.
- Strohmeyer, Klaus: Zur Ästhetik der Krise. Frankfurt/Main 1984.
- Stürmer, Michael (Hrsg.): Die Weimarer Republik. Königstein/Ts. 1980.

- Subiotte, A. V.: Neue Sachlichkeit. In: Brigitte Schludermann (Hrsg.): Deutung und Bedeutung. The Hagen, Paris 1973, S.248-274.
- Szondi, Peter: Benjamins Städtebilder. In: Ders.: Schriften. Bd. II. Frankfurt/Main 1978, S.295-309.
- Tenbruck, Friedrich H.: Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen. In: KZfSS. 16 (1964), S.431-456.
- Theunissen, Michael: Gesellschaft und Geschichte. Berlin 1969.
- ders.: Das Kierkegaard-Bild in der neuen Forschung und Deutung 1945-1957. In: DVjS. 32 (1958), S.567-612.
- ders./Greve, Wilfried (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards. Frankfurt/Main 1979.
- Tiedemann, Rolf: Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins. Frankfurt/Main 1983.
- ders.: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Frankfurt/Main 1973.
- ders./Gödde, Christoph/Lonitz, Henri (Bearbeitung): Walter Benjamin 1922 -1940. Marbacher Magazin 55/1990.
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Nachdruck der 8. Auflage Leipzig 1935. Darmstadt 1963.
- Tretjakov, Sergej: Die Arbeit des Schriftstellers. Hrsg. v. H. Boehnke. Reinbek 1972.
- ders.: Gesichter der Avantgarde. Porträts – Essays – Briefe. Berlin, Weimar 1985.
- ders.: Lyrik – Dramatik – Prosa. Frankfurt/Main 1972.
- Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften. 3. Band. Aalen 1961.
- ders.: Der Historismus und seine Überwindung. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1924. Aalen 1966.
- Trommler, Frank: Josef Roth und die Neue Sachlichkeit. In: D. Bronen (Hrsg.): J. Roth und die Tradition. Darmstadt 1975, S.276-304.
- Unger, Erich: Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. München 1930.
- Unger, Peter: Walter Benjamin als Rezensent. Die Reflexion eines Intellektuellen auf die zeitgeschichtliche Situation. Frankfurt/Main, Bern, Las Vegas 1978.
- Unsel, Siegfried (Hrsg.): Zur Aktualität Walter Benjamins. Frankfurt/Main 1972.
- Utitz, Emil: Die Überwindung des Expressionismus. Stuttgart 1927.
- Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob. Leipzig 1918.
- Venzlaff, Hubertus: Hermann Broch. Extase und Masse. Untersuchungen und Assoziationen zur politischen Mystik des 20. Jahrhunderts. Bonn 1981.

- Vietta, Silvio: Großstadtswahrnehmung und ihre literarische Darstellung. Expressionistischer Reihungsstil und Collage. In: Deutsche Vierteljahrszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Jg. 48 (1974). H.2, S.354-373.
- ders./Kemper, Hans-Georg: Expressionismus. München 1975.
- Walden, Herwarth: Die neue Sachlichkeit. In: Der Sturm. Jg. 17 (1926), Nr. 145-146.
- Wawrzyn, Lienhard: Walter Benjamins Kunsttheorie. Kritik einer Rezeption. Darmstadt, Neuwied 1973.
- Weber, Alfred: Kulturgeschichte als Kultursoziologie. München 1963.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 4. Auflage, Tübingen 1973.
- ders.: Die protestantische Ethik I. Hamburg 1975.
- ders.: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1956.
- Weigand, Karlheinz (Hrsg.): Bloch – Almanach. 4. Folge. 1984.
- Welchering, Peter: Profan. Materialien zur Geschichte eines wenig beachteten und erforschten Begriffs. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 28 . 1984, S.63-99.
- Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Zur Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt/Main 1985.
- Whitehead, Alfred North: Abenteuer der Ideen. Frankfurt/Main 1971.
- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München 1988.
- Wiesenthal, Lieselotte: Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins. Frankfurt/Main 1973.
- Witte, Bernd: Benjamins Baudelaire. Rekonstruktion und Kritik eines Topos. In: Text + Kritik. H.31/32. 2. Auflage 1979, S.81-90.
- ders.: Neue Sachlichkeit. Zur Literatur der späten zwanziger Jahre in Deutschland. In: Etudes Germaniques. Jg. 27 (1972). H.1, S.92-99.
- ders.: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk. Stuttgart 1976.
- Witte, Karsten: Siegfried Kracauer im Exil. In: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Band 5 (1987): Fluchtpunkte des Exils und andere Themen, S.137-149.
- Witschal, Günter: Ernst Bloch: Literatur und Sprache: Theorie und Leistung. Bonn 1978.
- Wolf-Gazo, Ernest (Hrsg.): Whitehead. Freiburg, München 1980.
- Wunberg, Gotthart: Wiedererkennen. Literatur und ästhetische Wahrnehmung in der Moderne. Tübingen 1983.
- Wust, Peter: Die Auferstehung der Metaphysik. Hamburg 1963.

- Wuthenow, Ralph-Rainer: Literaturkritik, Tradition und Politik. In: Wolfgang Rothe (Hrsg.): Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik. Stuttgart 1974, S.434-457.
- Wyborski, Bernd: Soziologische Subjekt-Reflexion und ästhetische Objekt-Gewißheit. Zur diskursiven Bestimmung und präsentativen Funktion von "Gesellschaft" bei Georg Simmel. Inaugural-Dissertation der Freien Universität Berlin. Berlin 1975.
- Zimmerli, Walther Ch. (Hrsg.): Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik. Basel, Stuttgart 1974.
- Ziolkowski, Theodore: Der Hunger nach dem Mythos. Zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den Zwanziger Jahren. In: Reinhold Grimm/Jost Hermand (Hrsg.): Die sogenannten Zwanziger Jahre. Bad Homburg 1970, S.169-201.
- Zorn, Wolfgang: Verdichtung und Beschleunigung des Verkehrs als Beitrag zur Entwicklung der "modernen Welt". In: Reinhart Koselleck (Hrsg.): Studien zum Beginn der modernen Welt. Stuttgart 1977, S.115-134.