



Sprachkritik als Ideologiekritik

Studien zu Adornos *Jargon der Eigentlichkeit*

Herausgegeben von Max Beck und Nicholas Coomann

K&N

Beck / Coomann (Hrsg.)

—

Sprachkritik als Ideologiekritik

Die Herausgeber:

Max Beck studierte Neuere Deutsche Literatur und Philosophie in Marburg an der Lahn und macht derzeit einen Master in Philosophie an der Universität Wien. Er ist freier Autor und schreibt u.a. für *Wirken des Wort*, *Jungle World* und *literaturkritik.de*.

Nicholas Coomann studierte Jura, Germanistik, Geschichte, Pädagogik und Philosophie in Köln und Marburg an der Lahn und macht derzeit sein erstes Staatsexamen. Als freier Autor schreibt er u.a. für *Jungle World*, *der Freitag* und *literaturkritik.de*.

Sprachkritik als Ideologiekritik

Studien zu Adornos *Jargon der Eigentlichkeit*

Herausgegeben von
Max Beck und Nicholas Coomann

Königshausen & Neumann

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Förderorgane

BASISGRUPPE
*dok*phil*
STUDIENVERTRETUNG



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2015
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: Carlos Santa Maria: Ripped paper, #28383374 (fotolia.com)
Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 978-3-8260-5639-0
www.koenigshausen-neumann.de
www.libri.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

MAX BECK/NICHOLAS COOMANN Adorno, Kracauer und die Ursprünge der Jargonkritik.....	7
DIRK BRAUNSTEIN/CHRISTOPH HESSE Philosophie als Mähmachendes. Die Rettung der Sprache durch Verbindlichkeit und Ausdruck (steht hier jedenfalls nicht zu erwarten).....	28
MANFRED BAUSCHULTE „Die Ontologie wird nichts zu lachen haben“. Adornos „Attacke auf die Eigentlichen“ und Kracauers Replik.....	48
GERHARD SCHEIT Jargon der Dialektik? Über Jean Améry und die Grenzen, den Begriff des Jargons zu definieren.....	61
MAX BECK Skandal oder Existential? Zur Kritik der philosophischen Thanatologie.....	75
RICHARD SCHUBERTH Blauer Dunst und brauner Dunst. Sprachkritik und Witz bei Kraus und Adorno.....	90
ERIKA BENINI Sprachphilosophie des realen Leidens. Adornos Kritik der metaphysisch sublimierten Sinnlosigkeit.....	108
MAGNUS KLAUE Jargon und Idiom. Anmerkungen zur Geschichte einer folgenschweren Verwechslung.....	119

CLAUS BAUMANN	
Urbanität, Provinzialität und Bildung. Zu Adornos Reflexion von städtisch und ländlich geprägten Ausdrucksformen.....	137
GÜNTHER ANDERS	
„Jaspersbände verwende ich als Briefbeschwerer“. „Ketzerereien“ aus dem Nachlass.....	158
REINHARD ELLENSOHN	
Trotz, Schwulst und literarischer Sadismus. Zu Günther Anders' Sprachkritik an Jaspers, Heidegger und Adorno.....	162
JAN SÜSELBECK	
Kehre, Holzschuh, Rucksack, Lichtung. Jargonkritik bei Thomas Bernhard und Arno Schmidt.....	177
GERHARD HENSCHEL	
Von der Eigentlichkeit zur Gutmenschlichkeit. Oder: Wie Franz Beckenbauer einmal sogar im Sinne Adornos handelte.....	202
Siglenverzeichnis.....	208
Autorenverzeichnis.....	209

Adorno, Kracauer und die Ursprünge der Jargonkritik

Von Max Beck und Nicholas Coomann

I

Im September 2014 brachte Matthias Matussek in der *Welt* den Stand der Meinung über Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* unfreiwillig auf den Punkt. Demnach habe sich Adorno, der „Häuptling“ der „Frankfurter Schule“, darin „den Heidegger“ vorgeknöpft, und zwar „vor allem wegen dessen sprachlichen Manierismen“: „[H]ier muss man sagen dürfen, ausgerechnet Adorno, der Meister des reflexiven Manierismus!“¹ Seit Jahrzehnten gehört es zu den bis zur Ermüdung vorgebrachten und sich hartnäckiger Beliebtheit erfreuenden Befunden über den *Jargon der Eigentlichkeit*, dass es darin primär um Heidegger gehe, sein Verfasser selbst einen Jargon gesprochen und geschrieben habe und die Kritik damit disqualifiziert sei.

Das Schema für diese Einordnung lieferte Ludwig Marcuse schon 1964 kurz nach dem Erscheinen des Textes in einer Rezension der von ihm „unerträglich demagogisch“ genannten Schrift: „Adorno ist der Heidegger der militanten Soziologie; nur ist der Jüngere keine Fahne geworden, weil seine Sprache noch mehr heideggert.“² Seine Sprache sei „ein vollendetes Pendant zur Sprache der ‚Innerlichen‘. Sagen sie ‚Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit‘, so sagt er (nach alter idealistischer Tradition) ‚richtiges Bewußtsein‘ und ‚falsches‘.“³ Den Angriff durch Marcuse, der dem Institut für Sozialforschung zeitweise sehr nahe stand, quittierte Adorno in einem Brief an Horkheimer nur mit einem lakonischen Kommentar: „Max: hier schicke ich Dir das Marcuse-Zeug, hoffend, Du mögest darüber so wenig Dich aufregen wie ich.“⁴ Marcuse, so sein Urteil, habe den Text „buchstäblich überhaupt nicht verstanden“.⁵ 1967 echauffierte sich Thomas Härting in einer umfangreichen Besprechung in der *Zeitschrift für Philosophische Forschung* ebenfalls über die angeblichen sprachlichen Manierismen Adornos: „Sie verunstalten den Text überall; indexmäßig kaum zu erfassen, ruinieren sie jedes ernsthafte philoso-

1 Matthias Matussek: Die Gelassenheit des Martin Heidegger. Auf die Zeit kommt's an: Meßkirch feiert den 125. Geburtstag des Denkers und beschämt die Kritiker, in: *Die Welt* (29.9.2014), S. 21.

2 Ludwig Marcuse: Unsere hehren Wendriner. In der Nachfolge Tucholskys: Adornos Anmerkungen „Zur deutschen Ideologie“, in: *Die Welt der Literatur* (24.12.1964), S. 8.

3 Ebd.

4 Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, 11.1.1965, in: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band IV: 1950–1969, hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz, Frankfurt am Main 2006, S. 740.

5 Ebd., S. 741.

phische Vorbringen alsbald zu widerlicher Possenspielerei.“⁶ Der Text sei in einer „artifizielle[n] Kraftsprache hypertropher Reflexion“ verfasst und dokumentiere ein „gewolltes, aber nicht gekonntes Pöbeln“.⁷ Auch vor geschmacklosen Unterstellungen schreckt Härting in seiner Rezension nicht zurück: „Wenn man, wie Adorno, ein Grenzgänger zwischen Philosophie, Antiphilosophie und Unphilosophie ist, so sollte man besonders vorsichtig sein. Er wäre zu fragen, ob er die von ihm verschuldete Kränkung seines eigenen philosophischen Typus wiedergutmachen will.“⁸ Zu Recht wies Hermann Schweppenhäuser in einer Replik auf den augenfälligen historischen Zynismus dieser Ausführungen hin: „Einem, dem es mit philosophischer Reflexion ernst ist, wie er [Härting, d. Verf.] doch tut, und dem das kollektive Odium der Grenzgängerei eigene schmerzliche Erfahrung sein müsste, dürfte nicht assoziativ die Zone des Schmutzels und jener Grenzgängerei verfolgter Flüchtiger beschwören, in der Walter Benjamin sein Leben ließ.“⁹

Doch das Verdikt über den *Jargon der Eigentlichkeit* war längst gesprochen. Ebenfalls 1967 brachte Jean Améry den Vorwurf schließlich auf eine griffige und seitdem gängige Formel: In der Bundesrepublik sei ein „Jargon der Dialektik“ vorherrschend, heißt es in dem gleichnamigen Essay.¹⁰ Als vermeintlich Neues wiederholte Martin Walser zwölf Jahre später nur das ohnehin Bekannte: „Schlimmer als der geschmähte Jargon der Eigentlichkeit kommt mir der Jargon vor, in dem da geschmäht wurde.“¹¹ Auch Rüdiger Safranski vertritt in seiner bis heute einflussreichen Heidegger-Biographie von 1994 die Auffassung, dass in den sechziger Jahren ein „Siegeszug des Jargons der Dialektik“ begonnen habe, „der mit seinem nachgestellten ‚sich‘ bis in die siebziger Jahre als eigentlicher Jargon der hohen Präntention sich behauptet“.¹² Ein paar Zeilen später klingt das Szenario noch finsterer: „Ein hochfahrender, abkanzelter, mit unausgesprochenen Geheimnissen sich zierender Gestus breitete sich nördlich und

6 Thomas Härting: Ideologiekritik und Existenzphilosophie. Philosophische Stellungnahme zu Th. W. Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 21 (1967), Nr. 2, S. 282–302, hier: S. 284.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 286f.

9 Hermann Schweppenhäuser: Thomas Härtings Adorno-Kritik. Eine Replik, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 21 (1967), Nr. 4, S. 554–570, hier: S. 560.

10 Jean Améry: Jargon der Dialektik, in: Merkur 21 (1967), Nr. 236, S. 1041–1059; wieder abgedruckt in: Ders.: Werke, Bd. 6, hrsg. v. Gerhard Scheit, Stuttgart 2006, S. 265–296. Der Debatte um Amérys Text widmen sich die Beiträge von Gerhard Scheit und Magnus Klaue in diesem Band.

11 Martin Walser: Händedruck mit Gespenstern, in: Ders.: Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte (= Werke, Bd. 11), Frankfurt am Main 1997, S. 617–630, hier: S. 625.

12 Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt am Main 2001, S. 459f.

südlich der Mainlinie aus.“¹³ Man mag von Adornos stilistischen Eigenheiten wie dem postponierten ‚sich‘ halten, was man will: Mit der Feststellung, der Autor der Jargonschrift sei selber „nicht frei von Manierismen“¹⁴ und dem damit implizierten Tu-quoque-Argument, erschöpft sich zumeist bereits die Auseinandersetzung.

In den akademischen Fachdisziplinen begnügt man sich nicht mit dieser Diagnose eher feuilletonistischer Provenienz, sondern ist mit Hermann Mörchen¹⁵ der Meinung, dass dem Text darüber hinaus ein beklagenswertes persönlich-politisches Ressentiment zugrunde liege. So konstatiert Mörchen, dass zwischen Adorno und Heidegger eine „Kommunikationsverweigerung“ bestanden habe, als deren zentrales Dokument der *Jargon der Eigentlichkeit* hervortrete. In dem Text könne „ein Unterton der Erbitterung und des Ingrimms nicht überhört werden“.¹⁶ Indem Adorno die Worte Heideggers „fortwährend aufs gröbste verdreht“, werde „jede sachliche Diskussion“ im Vorhinein dispensiert:¹⁷ „Im Bewußtsein einer gerechten Sache streitet er mit der Gebärde des Götzenzertrümmerers. Er wird dabei schauerlich unfair.“¹⁸

Mörchens umfangreiches ‚Standardwerk‘ *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* aus dem Jahr 1981 hat mit derartigen Thesen die fachphilosophische Rezeption maßgeblich geprägt. Er unternimmt darin den Versuch einer posthumen Mediation zwischen den fortwährend als ‚Gegner‘ bezeichneten Philosophen. Mittels einer umfangreichen Exegese der Schriften Adornos möchte er nachweisen, dass dessen Philosophie trotz aller äußeren Abwehr eine Affinität zu Heidegger zugrunde liege, ergo: dass es in dessen Kritik nur um Despektierlichkeit gehe. Da Adorno „keinen der Zeitgenossen, mit denen er sich auseinandersetzte, unversöhnlicher bekämpft hat als Heidegger“, sei es verblüffend „zu erfahren, auf wie minimaler persönlicher Kenntnis diese Feindschaft fußte“.¹⁹ Ob allerdings statt ‚virtueller Kritik‘ ein „echtes Gespräch“²⁰ weitergeholfen hätte, lässt Mörchen offen. Gegenüber der angeblich in „Affekthaltung“²¹ verfassten Jargonschrift hält er fest: „Wer Adornos Versuch, das, was an Heideggers früher Position und an seiner durch die Herkunft geprägten politischen Haltung mehrdeutig

13 Ebd., S. 460.

14 Ottfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2001, S. 350.

15 Mörchen war neben Hans Jonas der einzige Doktorand Heideggers während dessen Marburger Zeit von 1923 bis 1928.

16 Hermann Mörchen: *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981, S. 183.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 186.

19 Ebd., S. 13.

20 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, in: GS 6, S. 417.

21 Hermann Mörchen: *Adorno und Heidegger*, a.a.O., S. 183.

erscheint, auf einen fatal eindeutigen Hintersinn festzulegen, gelassen prüft, wird wohl die Waage nach der anderen Seite ausschlagen sehen.“²² Die von Mörchen geradezu notorisch beschworene posthume Kommunikation erinnert an die sich in allen gesellschaftlichen Bereichen von der Wirtschaft bis zu den Universitäten zuspitzende Tendenz, statt auf Wahrheit auf Mediation zu setzen.

Im Anschluss an Mörchen sieht Herbert Schnädelbach die Aufgabe der Adorno- und Heidegger-Rezeption darin, „in stellvertretender Kommunikation gleichsam“²³ zu philosophieren. Man solle sich schließlich „erst recht nicht durch den ‚Jargon der Eigentlichkeit‘ davon abbringen lassen, das ihnen Gemeinsame und gemeinsam unsere philosophische Gegenwart Bestimmende zu sehen und zu benennen“.²⁴ Ralf Dahrendorf sieht eine Nähe zwischen den beiden Philosophen durch Adornos „Anhänger“ bestätigt, hätten diese doch „gerade den eigentlichen Menschen, der sich von den Zwängen von Wirtschaft und Gesellschaft befreit“,²⁵ gesucht.

In dieser nachträglichen harmonisierenden Betrachtung muss der *Jargon der Eigentlichkeit* geradezu als philosophiegeschichtliches Kuriosum erscheinen. Einige Autoren machen den Text gar für ein angeblich schlechtes Heideggerbild verantwortlich. So äußert sich etwa Lorenz Jäger mit einigem Bedauern über den „verheerend[en]“ Publikumserfolg der Schrift: „Über mehrere Jahrzehnte war Heidegger bei der deutschen Intelligenz nicht nur ein Gegenstand der Kritik – man meinte vielmehr, im Lächeln über seine Sprache schon über ihn hinaus zu sein.“²⁶ Auch Jacques Derrida attestiert der Jargonschrift „leider einen starken Einfluss“: „Man darf natürlich nicht vergessen, dass Adorno, Horkheimer und Ben-

22 Ebd., S. 186.

23 Herbert Schnädelbach: Philosophieren nach Heidegger und Adorno, in: Ders.: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt am Main 1992, S. 307–328, hier: S. 307.

24 Ebd., S. 317. Ähnliche Positionen vertreten Christoph Demmerling: Frankfurter Schule. Faszinierte Distanz: Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas, in: Dieter Thomä (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2003, S. 361–369, hier: S. 364ff.; sowie Tilo Wesche: Dialektik oder Ontologie: Heidegger, in: Stefan Müller-Doohm/Richard Klein/Johann Kreuzer (Hrsg.): Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, S. 364–373, hier: S. 364. Peter Trawny hingegen vermeidet in vermeintlich wissenschaftlicher Neutralität eine klare Aussage über den freilich in „typisch Adornoscher Manier stilisierte[n]“ Text: „Das Urteil, ob Adorno mit seinen kritischen Invektiven das Zentrum der Heideggerschen Philosophie trifft, die Frage, ob sich von diesen Angriffen etwas über Heideggers oder Adornos Theorien lernen lässt, möchte ich der individuellen Lektüre zur Klärung überlassen.“ (Peter Trawny: Martin Heidegger, Frankfurt/New York 2003, S. 175f.)

25 Ralf Dahrendorf: Homo Sociologicus, Wiesbaden 2010, S. 14.

26 Lorenz Jäger: Adorno. Eine politische Biographie, München 2003, S. 255.

jamin jüdische Emigranten waren. Es gab also stark persönliche und geschichtliche – jedenfalls aber nicht nur sachliche – „Gründe, die Adornos Heidegger-Lektüre prägten.“²⁷

II

Im August 1965 sandte Hermann Mörchen seine kurz zuvor in der *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* erschienene Rezension der Jargonschrift an Adorno. Im beigelegten Schreiben erklärte er, dass es ihm vor allem um „die Möglichkeit eines Konvergierens“ von Adornos und Heideggers Philosophie gehe: „Es ist ein zu fataler Anblick, mit anzusehen, wie die heutigen philosophischen ‚Richtungen‘, die jede in ihrer Sprache die Nichtdenkenden zum Denken anstacheln wollen und könnten, ihre Kräfte im Austragen kurzsichtiger Feindschaft verschleifen.“²⁸ Der „tragisch anmutende[n] Fixierung an den Gegner“,²⁹ die er Adorno in seiner Rezension attestiert, sei durch eine Akzentuierung der angeblichen Gemeinsamkeiten beider Philosophien entgegentreten. Adorno reagierte mit einer Einladung zu einem klärenden Gespräch, nicht jedoch ohne im Vorhinein den Impetus seiner Schrift zu erläutern: „Hinzufügen will ich nur, daß es mir in dem ganzen Buch nicht, wie man mich immer wieder mißverstanden hat, um Heidegger ging, sondern um ein Sprachphänomen. Heidegger ist nur deshalb hereingezogen, weil an seiner Philosophie sich entschlüsseln läßt, was latent hinter dem Jargon der Eigentlichkeit steht, den ich allerdings für ein höchst bedenkliches Phänomen halte.“³⁰

Zu den angeführten Interpretationsmustern steht diese Passage im offensichtlichen Widerspruch. Folgt man Adorno, so steht Heidegger keineswegs im Zentrum seiner Argumentation, er „zieht“ nur exemplarisch in die Untersuchung „herein“ und fungiert als prominenter, philosophisch profilierter und eben darum auch besonders ernstzunehmender Exponent des Jargons. Tatsächlich finden sich im Text verschiedene Stellen, die nahelegen, dass die Fixierung auf den Topos ‚Heidegger-Kritik‘ die Intention der Schrift verfehlt und nicht nur zahlreiche Anspielungen und Bezüge, sondern auch relevante Teile der Argumentation einfach übergeht. Schon die Eingangspassage enthält, wenn auch in chiffrierter Form, prägnante Hinweise über den Ursprung und die Genese des Ethos, dessen

27 „In der Universität fühlte ich mich nie zu Hause“. Interview mit Jacques Derrida, in: die tageszeitung (15.7.2013), S. 17.

28 Hermann Mörchen an Theodor W. Adorno, 16.8.1965, unveröffentlichter Brief aus dem Bestand des Theodor W. Adorno Archivs, Frankfurt am Main.

29 Hermann Mörchen: [Rezension zu] Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 94 (1965), Nr. 2, S. 89–95, hier: S. 91.

30 Theodor W. Adorno an Hermann Mörchen, 13.9.1965, unveröffentlichter Brief aus dem Bestand des Theodor W. Adorno Archivs, Frankfurt am Main.

Wurzeln historisch vor Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* liegen. Bislang wurde die Bedeutung dieser Passage allerdings nicht zur Kenntnis genommen.

Die Jargonschrift beginnt mit einer Erinnerung an die Zeit der frühen zwanziger Jahre. Adorno zufolge habe damals „eine Anzahl von Leuten, die mit Philosophie, Soziologie und auch der Theologie sich beschäftigten“, „eine Zusammenkunft“ geplant.³¹ Diese stand im Kontext der zahlreichen religiösen Neugründungen und Erweckungsbewegungen in der jungen Weimarer Republik. Gemeinsam war den Versammelten „der Nachdruck auf neuerworbener [sic] Religion, nicht diese selbst. [...] Weniger indessen ging es ihnen um das bestimmte Dogma, den Wahrheitsgehalt von Offenbarung, als um Gesinnung.“³² „Ketzer“ – zu denen sich wohl auch Adorno zählt – hätten diesen exklusiven Kreis wenig später „die Eigentlichen“ getauft.³³ Denn schon in diesem Umfeld tauchte ‚Eigentlichkeit‘ als Idiom für eine metaphysisch aufgeladene, aber persönlich zurechenbare Disposition auf: „Ein Freund, den die Sphäre damals anzog, wurde zu seinem leisen Verdruß nicht eingeladen. Er sei, so bedeutete man ihm, nicht eigentlich genug.“³⁴ Der Topos ‚Eigentlichkeit‘ war also, längst bevor Heidegger ihn als philosophischen Begriff in seiner Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* einführte, Chiffre des Jargons.

Die Implikationen dieses Abschnitts sind wichtig für die gesamte Struktur des Textes. Es handelt sich keineswegs nur um eine anekdotenhafte Vorbemerkung, sondern um den prominent platzierten Ausgangspunkt, von dem aus Adorno das Übel des zeitgenössischen Jargons entwickelt, das der Textlogik nach schließlich in Heideggers Philosophie kulminiert: Mit *Sein und Zeit* wurde 1927 „energisch in Philosophie gegossen, wofür die Eigentlichen“ – und zwar schon vorher – „minder theoretisch eifer[ten]“.³⁵ Bei Heidegger halle „abgeschwächt der theologische Klang“ dieser Neureligiösen „bis heute nach“.³⁶ Auch in seine Sprache „sind die theologischen Süchte jener Jahre eingesickert“, also „weit über den Umkreis derer hinaus, die damals sich als Elite aufwarfen“.³⁷ Allerdings wurde mit Heidegger der theologische Hintergrund entbehrlich.

Bislang scheint sich niemand gefragt zu haben, auf welche konkrete Konstellation sich diese Erinnerung Adornos bezieht. Ein Indiz findet

31 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, in: GS 6, S. 415.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 416.

34 Ebd., S. 415.

35 Ebd., S. 416.

36 Ebd.

37 Ebd.

sich in einem unveröffentlichten Notizbucheintrag aus dem Jahr 1961.³⁸ In einigen skizzenhaften Bemerkungen zum geplanten *Jargon der Eigentlichkeit* heißt es: „Vielleicht ausgehen, [sic] von der Erinnerung meiner Jugend, daß man Kracauer von einem Gespräch von Patmos-Leuten (einer wurde Nazi) ausschloß, weil er nicht eigentlich genug sei.“³⁹ Gemeint sind Personen aus dem Umfeld des Patmos-Kreises, der sich von 1919 bis 1920 um den gleichnamigen Würzburger Verlag formierte. Der Kreis bemühte sich um einen interreligiösen Dialog zwischen Juden, Atheisten und Protestanten sowie um eine religiöse Neuorientierung nach den Erschütterungen des Ersten Weltkriegs.⁴⁰ An Kracauer schrieb Adorno zudem während der Arbeit an der Jargonschrift, dass der Text mit „einer gemeinsamen Erinnerung von Dir und mir“⁴¹ einsetzen würde. Pikanterweise ist dieser Anfang später nicht nur für den Leser einigermaßen unverständlich, auch Kracauer, um dessen ‚Erlebnis‘ es immerhin geht, erkundigte sich bei Adorno nach dem gemeinten Sachverhalt: „Ich las gerade den Anfang vom ‚Jargon...‘ wo Du berichtest, was mir im Zeitalter der ‚Wartenden‘ vonseiten der Religiösen geschah. Weißt du noch die Namen? Waren es Herrigel et al.“⁴² Unklar ist, warum Adorno diesen Anfang derart verschlüsselt hat. Das Antwortschreiben an Kracauer gibt schließlich Aufschluss über die Identitäten der genannten Personen: „Der Kreis, von dem im Anfang des ‚Jargons der Eigentlichkeit‘ gesprochen wird, schloß Buber, Rosenzweig, Rosenstock und auch Herrigel ein (der letztere ist später, aus lauter Konkretheit, heftiger Nazi geworden).“⁴³

38 Max Beck hat 2013 erstmals auf die Relevanz dieser Passage aufmerksam gemacht. Vgl. dazu Max Beck: Sprache und Eigentlichkeit. Theodor W. Adornos Polemik *Jargon der Eigentlichkeit* in der *Neuen Rundschau*. Überlegungen zu einem viel beredeten und wenig verstandenen Text, in: *Wirkendes Wort* 63 (2013), Nr. 3, S. 461–474, hier: S. 465ff.

39 Aus einem unveröffentlichten Notizheft Adornos, Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main.

40 Vgl. Manfred Bauschulte: *Religionsbahnhöfe der Weimarer Republik*. Studien zur Religionsforschung 1918–1933, Marburg 2007, S. 129f.

41 Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 20.9.1963, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966, hrsg. v. Wolfgang Schopf, Frankfurt am Main 2008, S. 609.

42 Siegfried Kracauer an Theodor W. Adorno, 25.10.1963, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 613.

43 Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 28.10.1963, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 614. Mit dem Namen „Herrigel“ ist in diesem Zusammenhang mit großer Wahrscheinlichkeit der philosophische Autor und Journalist Hermann Herrigel gemeint, der gemeinsam mit Kracauer in den zwanziger Jahren für die *Frankfurter Zeitung* arbeitete. (Vgl. Ingrid Belke/Irina Renz: Siegfried Kracauer 1889–1966 (= *Marbacher Magazin* 47), Marbach am Neckar 1988, S. 34.) Unklar ist jedoch, warum Adorno ihn als „Nazi“ bzw. „heftige[n] Nazi“ tituliert. Zwar bezeichnete Hermann Herrigel 1933 in einem Aufsatz Heideggers Freiburger Rektoratsrede, die als das prominenteste Dokument für des-

Mit Martin Buber, Hermann Herrigel, Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig war Siegfried Kracauer in den frühen zwanziger Jahren bekannt.⁴⁴ Insbesondere mit Letzterem hatte er durch seine vorübergehende Tätigkeit am Freien Jüdischen Lehrhaus, einer Einrichtung der Erwachsenenbildung und Epizentrum intellektueller Diskussionen in Frankfurt, näheren Umgang. Was genau sich zwischen Kracauer und den ‚Eigentlichen‘ abspielte, ist allerdings nicht rekonstruierbar.⁴⁵ Kracauer maß dem Ereignis in dem späteren Briefwechsel der sechziger Jahre offensichtlich keine größere Bedeutung mehr bei. Als ungefähren Zeitraum nennt er aber das „Zeitalter der ‚Wartenden‘“,⁴⁶ in dem auch Adorno die Erinnerung an seinen „Freund“ verortet.⁴⁷ Unter dem Titel *Die Wartenden* veröffentlichte Kracauer 1922 in der *Frankfurter Zeitung* einen Text, in dem er die Stimmung ausgehöhlter Religiosität in der Weimarer Republik analysiert. Die in der Moderne vereinzelt Menschen, heißt es darin, „leiden im Kern an ihrem *Vertriebensein* aus der *religiösen Sphäre*, an der ungeheuren Entfremdung, der zwischen ihrem Geist und dem Absoluten herrscht.“⁴⁸ Um die-

sen politisches Engagement im Nationalsozialismus gilt, als „richtungsweisend und verpflichtend“ – es bleibt allerdings zu fragen, ob dies allein das vehemente Urteil rechtfertigt. (Hermann Herrigel: *Die politische Universität*, in: Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente, hrsg. v. Alfred Denker u. Holger Zaborowski (= Heidegger-Jahrbuch 4), Freiburg/München 2009, S. 144–149, hier: S. 149.) Denkbar ist auch, dass sich Adornos Aussagen vielmehr auf den Vater Hermann Herrigels, den Erlanger Philosophieordnarius Eugen Herrigel, beziehen, der nachweislich 1937 Mitglied der NSDAP wurde. (Vgl. Ernst Klee: *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, Frankfurt am Main 2003, S. 247.)

- 44 Vgl. Ingrid Belke/Irina Renz: Siegfried Kracauer 1889–1966, a.a.O., S. 35ff.
- 45 Die einzige uns bekannte „Zusammenkunft“, die zwischen den genannten Personen im fraglichen Zeitraum stattfand, war ein interkonneffioneller Gesprächskreis, der in den Osterwochen des Jahres 1923 in Frankfurt am Main tagte. Teilnehmer waren u.a. Martin Buber, Hermann Herrigel, Paul Natorp, Friedrich Gogarten, Eberhard Grisebach und Alfons Paquet – Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock fehlten. Ziel war ein Dialog zwischen Juden und Christen unter der Fragestellung: „Inwiefern und wie ist beim Eindringen in den Ernst der heutigen Weltsituation Handeln möglich?“ (Vgl. Hermann Götz Göckeritz: *Zur Einführung. Zwei Wege zwischen den Zeiten*, in: Friedrich Gogartens Briefwechsel mit Karl Barth, Eduard Thurneysen und Emil Brunner, hrsg. v. Hermann Götz Göckeritz, Tübingen 2009, S. 1–145, hier: S. 34.) Nachweislich handelte es sich um einen sorgfältig erlesenen, exklusiven Kreis. (Vgl. Martin Buber an Friedrich Gogarten, 9.12.1922, in: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. 2: 1918–1938, hrsg. v. Grete Schaeder, Heidelberg 1973, S. 143f.) Fraglich ist allerdings, ob Kracauer, der an keiner Stelle erwähnt wird, etwas damit zu tun hatte.
- 46 Siegfried Kracauer an Theodor W. Adorno, 25.10.1963, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 613.
- 47 Vgl. Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, in: *Neue Rundschau* 74 (1963), Nr. 3, S. 371–385, hier: S. 371.
- 48 Siegfried Kracauer: *Die Wartenden*, in: Ders.: *Essays, Feuilletons, Rezensionen*. 1906–1923 (= *Werke*, Bd. 5.1), hrsg. v. Inka Müller-Bach, Berlin 2011, S. 383–

sem Horror vacui, dem „Schrecken vor der *Leere*“, zu entfliehen, drängen sie auf „die Rekonstruktion der zertrümmerten Welt von einem geglaubten hohen Sinn aus, die Aufhebung ihrer schlechten Individualität und die Erweckung einer Ordnung, die ihnen übergeordnet ist und der sie sich einfügen können“.⁴⁹ Wie Adorno unter Bezug auf diese Konstellation in einer frühen Version der Jargonschrift zusammenfasst, ging es ihnen, „eingestanden oder nicht, um die heilsame Wirkung, die Beschwichtigung geistiger, auch realer Nöte“.⁵⁰ Adorno bezieht sich also auf die gleiche geistige Strömung wie Kracauer in den zwanziger Jahren.

III

1926 entstand eine heftige Kontroverse zwischen Siegfried Kracauer einerseits und Martin Buber und Franz Rosenzweig andererseits. Anlass war der Vorwurf Kracauers, dass sich der Versuch einer fundamentalen religiösen Neustiftung, wie ihn die ‚Eigentlichen‘ anstreben, vor allem über

397, hier: S. 384.

49 Ebd., S. 386. Ähnliche Diagnosen finden sich auch in anderen Zeitdokumenten, etwa im Manifest des Wiener Kreises von 1929 – freilich mit einer anderen Schlußfolgerung: „Die Zunahme metaphysischer und theologisierender Neigungen, die sich heute in vielen Bünden und Sekten, in Büchern und Zeitschriften, in Vorträgen und Universitätsvorlesungen geltend macht, scheint zu beruhen auf den heftigen sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart: die eine Gruppe der Kämpfenden, auf sozialem Gebiet das Vergangene festhaltend, pflegt auch die überkommenen, oft inhaltlich längst überwundenen Einstellungen der Metaphysik und Theologie; während die andere, der neuen Zeit zugewendet, besonders in Mitteleuropa diese Einstellungen ablehnt und sich auf den Boden der Erfahrungswissenschaft stellt. Diese Entwicklung hängt zusammen mit der des modernen Produktionsprozesses, der immer stärker maschinentechnisch ausgestaltet wird und immer weniger Raum für metaphysische Vorstellungen läßt. Sie hängt auch zusammen mit der Enttäuschung breiter Massen über die Haltung derer, die die überkommenen metaphysischen und theologischen Lehren verkünden.“ (Verein Ernst Mach (Hrsg.): *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Wien 1929, S. 29.) Der Kritischen Theorie hingegen ist wieder erstandene Metaphysik ebenso suspekt wie der logische Positivismus. So betont Max Horkheimer in Anspielung auf Rudolf Carnaps sprachanalytische Heidegger-Kritik *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* von 1932: „In diesen Jahren will uns eine Sprache, die in der Angst das Nichts sich offenbaren sieht und nach der das ‚Nichts selbst nichter‘, trotz ihrer Verwandtschaft mit den entfesselten Urmächten jedenfalls nicht sinnloser erscheinen als die zuversichtliche Exaktheit, die noch in dem Urteil, daß ein Mensch qualvoll gestorben ist, eine Prognose entdeckt, eine Exaktheit, die es mit jener Metaphysik gemein hat, vom qualitativen Sprung in der Geschichte abzusehen, und in ihrem geradlinigen Fortschrittsglauben das Bestehende ebensowenig in Frage stellt wie der ausweglose Pessimismus einer vor-autoritären Metaphysik.“ (Max Horkheimer: *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in: Ders.: *Schriften 1936–1941* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 4), hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 108–161, hier: S. 158.)

50 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, in: *Neue Rundschau*, a.a.O., S. 371.

eine manipulative und theologisch überhöhte Sprache vollziehe. In der *Frankfurter Zeitung* veröffentlichte er eine Rezension des ersten Teils der deutschen Bibelübersetzung, der von den beiden Religionsphilosophen im Jahr zuvor herausgegeben worden war.⁵¹ Dieser Text führte zum endgültigen persönlichen wie intellektuellen Bruch Kracauers mit den ‚Religiösen‘ der Weimarer Zeit; er entwickelt eine Kritik, deren Motive sich später auch im *Jargon der Eigentlichkeit* wiederfinden. Noch in den sechziger Jahren hob Adorno den Eingriff gegen die Bibelübersetzung in einem Radiovortrag zu Kracauers 75. Geburtstag lobend hervor: „Gegen Martin Buber, in dem ihm der Existentialismus leibhaftig entgegentrat, richtete er eine [...] höchst lesenswerte Polemik, in der er das restaurative Wesen der Bibelübersetzung identifizierte, eines Prototyps für den Jargon der Eigentlichkeit von heutzutage.“⁵² Um diesen Zusammenhang zu verstehen, gilt es, die Argumentation Kracauers nachzuvollziehen.

Anspruch der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig ist es, den hebräischen Originaltext wörtlich und rhythmisch in die deutsche Sprache zu transferieren. Die traditionelle Form der Übersetzung kritisierte Rosenzweig schon im Vorwort zu den von ihm übertragenen Hymnen Jehuda Halevis: „Die Aufgabe des Übersetzers ist eben ganz missverstanden, wenn sie in der Eindeutschung des Fremden gesehen wird. Eine Eindeutschung in diesem Sinn verlange ich, wenn ich als Kaufmann eine Bestellung aus der Türkei erhalte und sie auf das Übersetzungsbüro schicke.“⁵³ Es geht Rosenzweig nicht um eine sinnhaft-analoge Übersetzung, die zwar einen Gebrauchswert, aber keinen ästhetischen Wert habe, sondern um Übertragung und Nachdichtung des ‚eigentlichen‘ Gehalts des Textes: der Aura des hebräischen Originals.⁵⁴ Aufgabe der vorgenommenen ‚Verdeutschung‘ sei es, die von den Übersetzern konstatierte Macht des hebräischen Urtextes im Deutschen zu restaurieren, aus dem vorhandenen Deutsch also ein ‚hebräisches‘ zu machen: „Dazu gehört, daß er [der Übersetzer, d. Verf.], wo es nottut und wo es angeht, das prä-

51 Siehe: Die Schrift. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 1–4, Stuttgart 1992. Nach dem Tod Rosenzweigs im Jahr 1929 arbeitete Buber alleine weiter an der ‚Verdeutschung‘, die seit 1962 komplett vorliegt.

52 Theodor W. Adorno: Der wunderliche Realist, in: GS 11, S. 396f.

53 Franz Rosenzweig: Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte (= Gesammelte Schriften, Bd. 4.1), hrsg. v. Rafael N. Rosenzweig, Den Haag 1983, S. 2.

54 Der Versuch einer zunächst geplanten Revision der Luther-Bibel – an deren Möglichkeit vor allem Rosenzweig glaubte – scheiterte schon nach kurzer Zeit am hohen Anspruch der Übersetzer. Denn jene hätte sie nicht einer „den ganzen Menschen fordernde[n] und verwendende[n]“ Übertragung näher gebracht. (Vgl. Einleitung (nach Berichten von Martin Buber), in: Franz Rosenzweig: Sprachdenken. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift (= Gesammelte Schriften, Bd. 4.2), hrsg. v. Rachel Bat-Adam, Den Haag 1984, S. ix–xxvii, hier: S. ix.)

gnante, einprägsame Wort wähle, das, wo es wiederkehrt, sogleich wiedererkannt wird, und dabei auch ein ungewohntes nicht scheue, wenn die Sprache es gern aus einer vergessenen Kammer hergibt“.⁵⁵

Die Übersetzung wurde in verschiedenen zeitgenössischen Periodika geradezu hymnisch angepriesen: „Die Bibel in der kosmischen Tiefe ihres Sinngehalts / Die Bibel in der rhythmischen Gestalt des Urtextes / Die Bibel in unerhörter Treue gegen den Wortlaut / Die Bibel im edelsten Deutsch unserer Tage.“⁵⁶ Schon in den ersten Sätzen der Genesis wird die Übertragungsstrategie anschaulich: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. / Und die Erde war Wirrnis und Wüste. / Finsternis allüber Abgrund. / Braus Gottes brütend allüber den Wassern.“⁵⁷ In der klassischen Luther-Bibel heißt es in deutlicher Differenz zur neuen ‚Verdeutschung‘ in fast schon sachlichem Tonfall: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“⁵⁸

Ergebnis von Kracaers grundlegender Kritik ist, dass die Übersetzung einem ideologisch-archaisierenden Substanzverlust der Sprache zuwächst. Kontrapost in seiner Argumentation ist die Bibelübersetzung Martin Luthers. Bei ihm bewahre sich der Wahrheitsgehalt des Bibeltextes, da er „die Schrift aus den unnahbaren Sphären in das Volksleben“ hereinholt und so einen „revolutionären Protest gegen die kirchlichen Mißstände“ ausdrückt.⁵⁹ Dies sei jedoch in den zwanziger Jahren „nicht nachzuahmen mehr“.⁶⁰ Als Beispiel nennt Kracauer etwa „Luthers vulgäres ‚aller Welt‘ oder ‚alle Lande‘“, für das Buber und Rosenzweig „das pseudo-schollenhafte ‚Erdvolk‘“ einsetzen.⁶¹ Dass die Luther-Bibel ihrerzeit ein „revolutionäre[s] Instrument“ war, sei nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass in der Zeit ihrer Entstehung „das weltliche Denken die Emanzipation vom theologischen noch kaum begonnen hat“.⁶² Die Wahrheit über die gesellschaftlichen Verhältnisse sei jedoch, anders als im 16.

55 Martin Buber: Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift, in: Die Schrift, a.a.O., Bd. 4, S. 4.

56 Die Anzeige erschien u.a. in der von Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude*. (Siehe: *Der Jude*, Sonderheft 1 (1925), S. 6.)

57 Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 1, Stuttgart 1992, S. 9.

58 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1960, S. 5.

59 Siegfried Kracauer: Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig, in: Ders.: Essays, Feuilletons, Rezensionen. 1924–1927 (= Werke, Bd. 5.2), hrsg. v. Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main 2011, S. 374–386, hier: S. 376f.

60 Ebd., S. 377.

61 Ebd., S. 381.

62 Ebd., S. 377.

Jahrhundert, heute weder in theologischen Kategorien zu finden noch der religiösen Sphäre abzurufen.⁶³

Die Übersetzung der Bibel hätte also nur eine Legitimation, wenn sie nicht eine Archaik restauriert, sondern den gesellschaftlich relevanten Wahrheitsgehalt der Schrift nachspürt. Auch müssten die Übersetzer erklären können, worin ihre Bedeutung für das Hier und Jetzt besteht. Buber und Rosenzweig aber überführen das religiöse Bedürfnis der zwanziger Jahre in eine anheimelnde ‚Verdeutschung‘, die keinerlei kritischen Gehalt mehr hat. Sie begeben sich in die „verlassenen Sprachsphären“ und „entschlagen“ sich damit „der Wirklichkeit“.⁶⁴ Die Diktion erinnere an die sprachlichen Deszendenzen des späten Richard Wagner sowie an die neuromantische Prosa des George-Kreises: „Der Bibeltext, der den Alltag aufzureißen bestimmt ist, wird durch sie aus dem Alltag entfernt und zur Unterlage eines imaginären Bühnenweihfestspiels gemacht.“⁶⁵ Den positiven Religionen steht im 20. Jahrhundert längst „die Gesellschaft als zu sich gekommene Größe mit eigenen Begriffen und Zielsetzungen gegenüber“.⁶⁶ In der Kritik des überlieferten kirchlichen Textkorpus und dessen Übersetzung ist also nicht die Wahrheit der gesellschaftlichen Verhältnisse zu finden. Spätestens seit Marx sind als „faktisches Hindernis des Miteinanders“ doch „die wirtschaftlichen und sozialen Machtverhältnisse erkannt, die bis in die letzten Verzweigungen hinein die geistige Struktur der heutigen Gesellschaft bedingen“.⁶⁷ In der Folge können Unternehmungen wie die Bibelübersetzung kein ideologiekritisches Potenzial haben, da sie sich der Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse verweigern und damit „beabsichtigte oder unfreiwillige Stabilisierungsversuche des herrschenden Gesellschaftszustands“⁶⁸ sind.

Kracauers Rezension stieß im Umkreis der späteren Kritischen Theorie auf große Zustimmung. Walter Benjamin gratulierte ihm, die „südwestdeutschen ‚Religiösen‘“ – gemeint ist u.a. Hermann Herrigel – hätten nun gelernt, „daß ihre schäbige Rattenfängermusik nicht Stadt und

63 In einem Brief an Gershom Scholem spricht Adorno analog dazu davon, „daß die einzige Möglichkeit, sakrale Kunst, ebenso wie ihren philosophischen Wahrheitsgehalt, zu retten, heute in der rücksichtslosen Einwanderung ins Profane“ liege. (Theodor W. Adorno an Gershom Scholem, 17.2.1964, in: Theodor W. Adorno/Gershom Scholem. Briefwechsel 1939–1969, hrsg. v. Asaf Angermann, Berlin 2015, S. 308.

64 Siegfried Kracauer: Die Bibel auf Deutsch, a.a.O., S. 379.

65 Ebd., S. 382.

66 Ebd., S. 377.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 378. Gershom Scholem wies im Februar 1961 auf die Rolle der ‚Verdeutschung‘ nach der Shoah hin: „Historisch gesehen ist sie nicht mehr als ein Gastgeschenk der Juden an die Deutschen, sondern – und es fällt mir nicht leicht, das zu sagen, [sic] – das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung.“ (Zit. n. Einleitung (nach Berichten von Martin Buber), a.a.O., S. xv.)

Land durchaus entvölkern wird“.⁶⁹ Leo Löwenthal, der mit Rosenzweig in Kontakt gestanden hatte, brach diese Beziehung aus Solidarität mit Kracauer ab.⁷⁰ Selbst Ernst Bloch, mit dem Kracauer zuvor heftig aneinander geraten war, meldete 1926, er freue sich über das „Wegziehen des Bodens, auf dem die unaktuelle, wirklichkeitsverzögernde Phrase steht“.⁷¹

Auch Adorno wurde durch *Die Bibel auf Deutsch* nachhaltig beeinflusst. Als der Text 1963 in der Aufsatzsammlung *Ornament der Masse* erneut zugänglich wurde, sprach er ihm nicht nur ungebrochene Aktualität zu, sondern stellte ihn zudem in eine genetische Verbindung zum *Jargon der Eigentlichkeit*, an dem er zur gleichen Zeit arbeitete. In einem Brief an Kracauer heißt es, in der „Arbeit gegen Buber“ sei „das Phänomen, so scharf es umschrieben ward, noch nicht ganz auf seine spezifizizierte Form gebracht“: „[W]as sich da abspielt“, habe zwar „sehr viel mit aufgewärmter Neuromantik zu tun, zugleich aber doch schon mit jener Sphäre, die ich Jargon der Eigentlichkeit getauft habe, und deren Matadore Jaspers und Heidegger heißen. Aber die schauerliche Differenz von der Neuromantik war damals wohl weniger abzusehen als die relativ unschuldige Verwandtschaft.“⁷² Für Adorno tritt der Jargon der Eigentlichkeit damit an die Stelle, die Kracauer 1926 perspektivisch noch verschlossen bleiben musste. Die Sprachsphäre, die bereits bei Buber und Rosenzweig anklingt, erhält im Jargon eine feste Funktion und wird u.a. von Jaspers und Heidegger zu einer philosophisch verbindlichen Diktion erhoben.⁷³ Bemerkenswerterweise wird dieser Zusammenhang in der Jargonschrift nirgends explizit erwähnt. Lediglich die entschlüsselte erste Passage gibt einen Hinweis auf die bedeutende Rolle Kracauers für die Kritik am Jargon der Eigentlichkeit.

IV

Für die argumentative Konstruktion der Jargonschrift bildet Kracauers Kritik also eine wichtige Referenz. Wie die Bibelübersetzung bedient sich

69 Walter Benjamin an Siegfried Kracauer, 13.4.1926, in: Walter Benjamin. Briefe an Siegfried Kracauer, hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Marbach am Neckar 1987, S. 15.

70 Vgl. Leo Löwenthal: Wenn ich an Friedel denke..., in: In steter Freundschaft. Leo Löwenthal – Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1921–1966, hrsg. v. Peter-Erwin Jansen u. Christian Schmidt, Springe 2003, S. 268–282, hier: S. 274.

71 Ernst Bloch an Siegfried Kracauer, 20.5.1926, in: Ernst Bloch: Briefe 1903–1975, Bd. 1, hrsg. v. Karola Bloch/Jan Robert Bloch/Anne Frommann u.a., Frankfurt am Main 1985, S. 270.

72 Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 22.7.1963, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 601f.

73 Allerdings wäre noch genauer zu untersuchen, wodurch sich – trotz aller Konvergenzen – die Sprache der ‚Eigentlichen‘ in Absicht, Tonfall und historischer Bedeutung von dem späteren existentialontologischen Duktus unterscheidet.

auch der von Adorno kritisierte Sprachgestus eines tönenden und präntiösen Ausdrucks, der seine Wirkung aus den Reststücken religiöser Überlieferung bezieht. Die Jargonwörter „klingen, wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten“. ⁷⁴ Sie werden aufgebläht und transzendent gegenüber ihrer Bedeutung gesetzt, so „als wäre der Segen von oben“ in ihrem Ausdruck „unmittelbar mitkomponiert“. ⁷⁵ „[E]del und anheimelnd in eins“ ⁷⁶ veranstaltet der Jargon so die „Himmelfahrt des Wortes über den Bereich des Tatsächlichen, Bedingten und Anfechtbaren hinaus“ ⁷⁷ und setzt sich unangreifbar von gesellschaftlichen Realitäten und profaner Kritik in eine höhere Sphäre.

Jargonwörter drücken mehr aus, als sie objektiv sagen, darin besteht ihr Betrug. Bei dieser wohl auch von Sprachpositivisten geteilten Kritik bleibt Adorno allerdings nicht stehen. Denn es geht ihm nicht nur um eine semantische Diskrepanz, sondern auch um eine historische Relation: Der Jargon geht aus dem Zerfall von Religion hervor, er ist ein „Abfallprodukt der Moderne, die er befiehlt“. ⁷⁸ Seine Worte sind „[s]akral ohne sakralen Gehalt“, ⁷⁹ sie geben vor, durch höhere Einsicht verbürgt zu sein, auch wenn religiöser Inhalt in ihnen entfällt. Religion ist in der säkularen und aufgeklärten Gesellschaft längst als unwahr durchschaut. Was im Jargon von ihr übrig bleibt, ist ihr weihe- und würdevoller Tonfall: die von der Ahnung eines Höheren beseelten Gesten, ihr „Augurenernst“. ⁸⁰ „Es ist die Esoterik ohne Geheimnis, eigentlich die Regression auf das psych des Medizinmanns“, ⁸¹ heißt es in einer Notiz Adornos. Ein direkter Bezug auf Religion ist im Jargon nicht mehr notwendig, nur der Modus seiner Rede erinnert noch an den theologischen Hintergrund. Darüber hinaus ist er beliebig einsetzbar, technisch und formal: „Wo der heilige Geist ausging, redet man mit mechanischen Zungen.“ ⁸²

Damit ist der Jargon nicht nur ein sprachliches, sondern auch ein soziologisches Phänomen: Jeden Inhalts entäußert, erhalten die bloßen Formen überkommener Religiosität in der Gegenwart die Funktion von ideologischem Kitt. Zersplitterte Transzendenz wird auf Empirisches projiziert, welches damit kritiklos akzeptierte Gültigkeit erhält und verewigt wird. Der Jargon „sorgt dafür, daß, was er möchte, in weitem Maß ohne Rücksicht auf den Inhalt der Worte gespürt und akzeptiert wird durch ih-

74 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, in: GS 6, S. 419.

75 Ebd., S. 420.

76 Ebd., S. 416.

77 Ebd., S. 420.

78 Ebd., S. 443.

79 Ebd., S. 419.

80 Ebd.

81 Aus einem unveröffentlichten Notizheft Adornos, Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main.

82 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, in: GS 6, S. 419.