

MEINE SPRACHE IST DEUTSCH

LiteraturForschung Bd. 25
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Stephan Braese und Daniel Weidner (Hg.)

Meine Sprache ist Deutsch

Deutsche Sprachkultur von Juden und
die Geisteswissenschaften 1870–1970

Mit Beiträgen von

Stephan Braese, Arndt Engelhardt, Birgit R. Erdle, Petra Ernst,
Claude Haas, Hans-Joachim Hahn, Andreas B. Kilcher,
Christoph König, Mona Körte, Vivian Liska, John McCole,
Hinrich C. Seeba, Daniel Weidner, Liliane Weissberg und
Philipp von Wussow

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsvorhaben wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 01UG0712 und 01UG1412 gefördert.

Das Buch wurde gedruckt mit freundlicher Unterstützung der RWTH Aachen



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

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Vervielfältigung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2015,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Alter Hörsal, Foto: Grisca Georgiew

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Sowa

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-286-5

»In die Worte bricht Geschichte ein«. Theorie und Sprachreflexion bei Löwenthal, Benjamin und Adorno

PHILIPP VON WUSSOW

1. Einleitung: Theorie und Sprachreflexion

Es gehört zu den vordringlichsten Aufgaben bei der Erforschung des modernen jüdischen Denkens, eine Tradition postjüdischer Intellektueller zu erschließen, die bislang stets durch die Maschen der etablierten Fächer und Zuständigkeiten gerutscht ist. Sie gehören nicht der »jüdischen Philosophie« oder einem anderen jüdischen Kanon an. Für die wesentlich disziplinär organisierte Exilforschung sind sie durch ihre fächerübergreifenden Arbeiten schwer zu handhaben und erscheinen oft nur unter dem Aspekt der Emigration und späteren Remigration nach Deutschland. Dabei machten sie für ihre kultur- und sozialwissenschaftliche Arbeit oft jüdische Motive geltend, mit deren traditionellem Sinn sie meist wenig vertraut waren, und gaben dem messianischen Aspekt des Judentums eine vehement politische Wendung. Zugleich verstanden sie das Judentum fast ausschließlich in Kategorien von Herkunft und gesellschaftlicher Erfahrung.

Es scheint, dass insbesondere die Kritische Theorie (das heißt, die Frankfurter Schule der ersten Generation bzw. das Institut für Sozialforschung unter der Leitung Horkheimers und später Adornos) viele der Stichworte geliefert hat, mit denen dieser Zusammenhang heute verstanden und gegebenenfalls missverstanden wird. Es gilt, diese Stichworte einer erneuten Überprüfung zu unterziehen und das Ausgangsproblem wieder zu vergegenwärtigen, auf das die Kritische Theorie eine Antwort versprach. Damit ist bereits gesagt, dass der Zusammenhang von Kritischer Theorie und Judentum nicht so verstanden werden kann, wie deren Protagonisten ihn selbst verstanden und theoretisch beschrieben. Vielmehr gilt es, eine Erfahrungsschicht zu erschließen, die vorzugsweise an den Bruchstellen der Theorien zum Ausdruck gebracht wird – jene Stellen, die selbst nicht mehr zum Gegenstand der theoretischen Arbeit gemacht werden, sondern ihren unvorgreiflichen Motivationshintergrund bilden.¹

¹ Vgl. hierzu Philipp von Wussow: »Jüdische Theoriegeschichte (1843–1941). Ein methodologischer Vorschlag«, in: *Transverbal. Zeitschrift für Jüdische Studien* 14 (2013) 1, S. 61–92.

Es gibt jedoch noch eine andere Einsatzstelle, die mit dem Begriff der Sprachreflexion bezeichnet ist. Hierbei handelt es sich gleichermaßen um Reflexionen über Sprache wie um Reflexion in der Sprache: nicht nur um sprachtheoretische Überlegungen, sondern auch darum, die sprachliche Verfasstheit der eigenen theoretischen Arbeit in die Reflexion einzubeziehen, und schließlich um eine Teilhabe an der deutschen Sprache, die die Theorie mit gleichzeitigen Entwicklungen in der deutsch-jüdischen Literatur verbindet. Sprache entzieht sich bis zu einem gewissen Grad der Theoretisierung. Sprache besitzt auch eine einzigartige Qualität, die allein physiognomisch oder mimetisch zu erfassen ist und in keiner Theorie ganz aufgeht. Die Idee einer Teilhabe an der deutschen Sprache, die charakteristisch für eine Reihe von deutschen Juden der Zwischenkriegszeit ist, tritt damit als komplementäres Moment zu den großen Theorieentwürfen auf, von denen Marxismus und Psychoanalyse die wirkmächtigsten wurden. Dass Theorie regelmäßig und wiederholbar sei, gilt selbst dann, wenn man wie Horkheimer den kartesischen Theoriebegriff historisch dynamisiert und freudomarxistisch auf die »Gesellschaft« anstelle des wissenschaftlichen »Betriebs« ausrichtet.²

Theorie und Sprachreflexion stehen auf diese Weise in einem Spannungsverhältnis zueinander. Je mehr Löwenthal, Benjamin und Adorno dem Unternehmen der großen Theorie anhängen, so meine These, desto weniger gibt es in ihrem Denken Platz für Reflexionen zur Sprache. Das liegt daran, dass Theorie selbst eine Sprache ist, die aber nicht als solche reflektiert wird. Das Grundmodell von Theorie im deutsch-jüdischen Kontext ist der Versuch, traditionelle Sinngehalte von einer religiösen oder theologischen in eine gesellschaftliche Semantik zu übersetzen. Diese Übersetzung sollte alle Spuren des Jüdischen unsichtbar werden lassen. Doch die Übersetzung blieb entgegen dem Anspruch unvollständig, und nach dem Ende der großen Theorie lässt sich der Ausgangstext wieder sichtbar machen und entziffern, der von der gesellschaftlichen Semantik überschrieben wurde.

Der Widerstreit von Theorie und Sprachreflexion führt auf diese Weise ins Zentrum der Frage nach der Aktualität der drei Figuren, und dies gilt sowohl für ihre jeweiligen Werke als auch für die Tradition, die sie – gemeinsam mit Horkheimer und Marcuse – heute repräsentieren. An der Stellung zu Theorie und Sprache lassen sich die Unterschiede zwischen den drei Protagonisten der vorliegenden Studie scharf bezeichnen. Leo Löwenthal ist ab ca. 1926 vollständig im Bann der literatursozi-

² Max Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., hg. von Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M.: Fischer 1985 ff., Bd. 4: *Schriften 1936–1941*, S. 162–225.

ologischen Theorie und der materialistischen Ideologiekritik, und er ist kein Sprachdenker. Walter Benjamin ist primär Philologe und Interpret und bleibt stets ein wenig exzentrisch zu den großen Theorieprogrammen; seine Philologie ist gekennzeichnet durch eine reflexive Teilhabe am deutschen Sprachgeist. Adornos Schreiben ist gewissermaßen eine äußerst problematische Kombination beider Tendenzen.

Um die Stelle zu bezeichnen, an der Sprachreflexion mit jüdischen Fragen korreliert: Benjamin und Adorno haben sich im Gebrauch und in der Reflexion der deutschen Sprache als Juden erkannt; bei Löwenthal ist das Judentum allein eine Sache der Herkunft.

2. Synkretismus und Gesellschaft: Der junge Leo Löwenthal

Leo Löwenthal hat zum Zusammenhang von Theorie und Sprachdenken wenig beizutragen – dies allerdings auf eine Weise, die für das Thema indirekt höchst aufschlussreich ist. Seine Schriften zeichnen sich durch eine nahezu völlige Abwesenheit von Sprachreflexion aus. Die Perspektive auf einen jüdischen Gebrauch der deutschen Sprache etwa ist ihm gänzlich fremd, auch – und hier besonders auffällig – in den späten autobiografischen Reflexionen. Verstreute Überlegungen zur Sprache bestätigen diesen Befund eher, als dass sie ihn entscheidend revidieren könnten. Löwenthal ist aber nicht nur kein Sprachdenker, er kann paradoxerweise auch allenfalls in einem peripheren Sinn als *jüdischer* Denker verstanden werden, auch wenn gerade er in jungen Jahren einige Zeit einen orthodoxen Lebenswandel pflegte und einige Aufsätze zur jüdischen Geistesgeschichte schrieb. Löwenthal entstammte einer assimilierten Familie, in der an Yom Kippur »besonders gut gegessen«³ wurde, und wandte sich erst in einem Akt der Auflehnung gegen das Elternhaus dem Judentum zu. Er gehörte Anfang der 1920er Jahre dem Kreis um den Rabbiner Anton Jeremias Nobel an, der für ihn nach dem Bruch mit dem Elternhaus zu einem Ersatzvater wurde, und hielt eine kurze Zeit die Feiertage und Speisegesetze ein. Nichts könnte irreführender sein, als ihn deshalb zu den »jüdischen Juden« unter den Frankfurter Sozialforschern zu zählen.⁴ Löwenthal mag für einen kurzen

³ Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 16.

⁴ Rachel Heuberger: »Leo Löwenthal und Erich Fromm. Die »jüdischen Juden« der Frankfurter Schule«, in: Monika Boll/Raphael Gross (Hg.): *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland*, Göttingen: Wallstein 2009, S. 114 ff.; vgl. dies.: »Die Entdeckung der jüdischen Wurzeln. Leo Löwenthal und der Frankfurter Rabbiner Nehemias Anton

Moment als ein ›jüdischer Jude‹ aufgetreten sein, bei seinem Eintritt in den Kreis der Instituts für Sozialforschung konvertierte er vollständig zum ›nichtjüdischen Juden‹ (Isaak Deutscher). Zugleich ist die rückblickende Konstruktion einer jüdischen Orthodoxie als antibürgerliche Opposition durchaus mit Vorbehalten zu versehen. Davon zeugt ein genauerer Blick auf die frühen Schriften, die ihm diesen Ruf eingetragen haben. Es handelt sich nicht so sehr um eine orthodoxe Position als um ein entschiedenes Bekenntnis zum Synkretismus.

In seiner frühesten überlieferten Schrift, die aus einer Seminararbeit bei Karl Jaspers aus dem Jahr 1920 hervorging, konzipiert er den »Beginn eines neuen Glaubens«, den er etwas überraschend bei Marx und Husserl vorbereitet sieht: bei Marx, wo »der unbestechliche Blick in die Nicht-Existenz des Sinnes und in das Durchtränktheitsein des Kosmos mit dem ökonomischen Gesetz die Totalität der Gottlosigkeit und Unerlöstheit getroffen hat«; und bei Husserl, »dessen Phänomenologie die Vertriebenheit des Wertes aus dieser unserer entsetzlichen erfrorenen Zeit zugesteht und in letzter Ehrlichkeit alle Hüllen abreißt und den entblößten blutigen Körper als Anklage und Wutschrei preisgibt«. ⁵

So exzentrisch diese Bezugspunkte sein mögen, so deutlich geschieht die Anknüpfung ausschließlich im Namen der Negativität der jeweiligen Methode, die allein durch ihre »letzte Ehrlichkeit« in Glaubensfragen einen neuen Glauben erst vorbereiten sollte: »So muß aus einheitlicher Grundhaltung Marxens weltgeschichtsdiagnostische Ökonomik mit der phänomenologischen Tendenz verschmelzen zu einer ›negativen Religionsphilosophie‹.« ⁶ Die Perspektive einer negativen Religionsphilosophie oder negativen Geschichtsphilosophie blieb auch für einige seiner späteren Arbeiten bestimmend, etwa in seinem Festvortrag *Goethe und die falsche Subjektivität* (1982), in dem Goethe als »negativer Geschichtsphilosoph« präsentiert wird: »ein Kritiker [...], der den Finger auf Nervenpunkte der modernen Gesellschaft gelegt hat, die [...] noch immer die ›bürgerliche‹ genannt wird.« ⁷ Negative Religionsphilosophie oder Geschichtsphilosophie bezeichnen im Grunde das Gleiche oder das Immergleiche, nämlich Gesellschaftskritik und radikale Negation

Nobel«, in: Peter-Erwin Jansen (Hg.): *Das Utopische soll Funken schlagen. Zum hundertsten Geburtstag von Leo Löwenthal*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 47–67.

⁵ Leo Löwenthal: »Das Dämonische. Entwurf einer negativen Religionsphilosophie«, in: ders.: *Schriften*, hg. von Helmut Dubiel, 5 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, Bd. 5, S. 209–223, hier S. 211.

⁶ Ebd.

⁷ Leo Löwenthal: »Goethe und die falsche Subjektivität«, in: ders.: *Schriften* (Anm. 5), Bd. 4, S. 106–120, hier S. 110.

des Bestehenden. So wird auch Goethe unter der Hand quasi zu einem Vorläufer der Frankfurter Schule.

Wenn Moshe Idel darin richtig liegt, dass der Synkretismus das vorherrschende Merkmal der deutsch-jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts ist,⁸ dann ist Löwenthal der heimliche Meisterdenker unter ihnen. Über seine frühe Hinwendung zur Tradition sagte Löwenthal später im Gespräch mit Helmut Dubiel, sie sei nicht aus politischen (d. h. zionistischen), sondern allein aus »oppositionellen« Gründen erfolgt:

Ich bin ein Rebell gewesen, und alles, was damals intellektuell oppositionell war, also, wie Benjamin sagt, auf der Seite der Verlierer im Weltprozess, das zog mich magisch an. Ich war Sozialist, Anhänger der Psychoanalyse, Anhänger der Phänomenologie in neukantianischen Kreisen [...]. Es war also eine geradezu synkretistische Ansammlung in meinem Hirn und in meinem Herzen von Bestrebungen, Richtungen und Philosophien, die im Gegensatz zum Bestehenden standen. Ich erinnere mich noch genau an meine Lektüre von Lukács' *Theorie des Romans* und seine Anklage der ›Infamie des Bestehenden‹. Diese Formulierung brachte mein Grundgefühl gut auf den Begriff, nämlich alles zu hassen und als ›infam‹ zu empfinden, was das Bestehende ausmachte. Dieses Gefühl saß sehr tief in mir.⁹

Im Zentrum von Löwenthals Suche stand die Idee einer »Synthese« von Judentum und Sozialismus, wie er 1920 in einem Brief an seine Eltern schrieb. Doch dabei verstand er das Judentum bereits in sozialistischen Begriffen einer neuen Gemeinschaft, die den, wie er sagt, ›alten‹ Bund des jüdischen Volks mit Gott ablösen soll.¹⁰ Diese Idee fand auch ihren Niederschlag in einem Aufruf, den Löwenthal im Dezember 1922 gemeinsam mit Erich Fromm, Fritz Goitein, Ernst Simon und Erich Michaelis in der *Jüdischen Rundschau* publizierte. Der Text *Ein prinzipielles Wort zur Erziehungsfrage* geht von der Diagnose »völliger geistiger [...] Anarchie« innerhalb der zionistischen Jugendbewegung aus und sucht einen neuen »objektive[n] Maßstab« in der »Erkenntnis von Wesen und Eigenart des jüdischen Volkes«. Unverkennbar im Duktus Leo Löwenthals heißt es, die Juden würden erfasst

von der immer stärker werdenden Sehnsucht der europäischen Menschen (vor allem der Jugend) nach Befreiung aus einer sinnentleerten, aller religiösen Beziehung baren Kultur und Gesellschaft, deren Ideal wirtschaftliche Höchstleistung ist, deren Menschen sich freiwillig unter das ertötende Joch der Versklavung durch Wirtschaft und Beruf begeben haben. Hier – in der eu-

⁸ Vgl. Moshe Idel: *Alte Welten, neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Jüdischer Verlag 2012.

⁹ Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie* (Anm. 3), S. 26.

¹⁰ Vgl. Leo Löwenthal: »Brief an die Eltern«, in: Jansen (Hg.): *Das Utopische soll Funken schlagen* (Anm. 4), S. 37–39.

ropäisch-kapitalistischen Kultur – ist an die Stelle der durch wahre Beziehung verbundenen Gemeinschaft die durch Wirtschaft, Technik und Wissenschaft gebundene Gesellschaft getreten. [...] Die edelsten und stärksten Kräfte der Menschen [...] werden hier ertötet. Rückkehr zum Judentum als sinnerfüllter, starker Gemeinschaft bedeutet für jeden Einzelnen Rückkehr zu sich selbst.¹¹

Der Text entstand in unmittelbarem Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen über die Verschmelzung zweier zionistischer Jugendorganisationen, des Kartells Jüdischer Verbindungen und des Blau-Weiß, im Dezember 1922. Es ist eine Ironie der jüdischen Ideengeschichte, dass der junge Leo Strauss, der anders als die fünf Autoren dem Blau-Weiß angehörte, in seiner ersten Publikation eine scharfe Erwiderung auf das »Prinzipielle Wort« gab. Darin brachte er seinen »Ekel« vor den »»Erlebnissen« und »Bekennnissen«« der Frankfurter Zionisten zum Ausdruck und bekannte sich »eindeutig zu dem Geiste der Nüchternheit im Gegensatz zu dem der pathetischen Deklamation«.¹²

Ein zentrales Merkmal der synkretistischen Weltanschauung ist, dass zwischen theologischen, sozialistischen, zionistischen und assimilatorischen Ideen nicht genau unterschieden wurde.¹³ Doch die verschiedenen Bestandteile einer solchen Weltanschauung existieren nicht einfach friedlich nebeneinander. Dies lässt sich besonders an dem Wechselspiel von »Theologie« und »Gesellschaft« erkennen: Die soziale Semantik strukturiert den Text, während die theologische Semantik ihm lediglich eine appellativ-emotionale Tönung zu verleihen vermag.

3. »Judentum und deutscher Geist« und die Anfänge der Literatursoziologie

Ab einem bestimmten Moment hatte das Judentum in Wirklichkeit keinen Platz mehr in Löwenthals Denken. Der Moment ist festgehalten in dem Aufsatz *Judentum und deutscher Geist*,¹⁴ der ursprünglich ab 1926 als Artikelserie in verschiedenen jüdischen Gemeindeblättern publiziert wurde. Der Text dokumentiert Löwenthals Rekonversion zum säkularen

¹¹ Erich Fromm/Fritz Goitein/Leo Löwenthal u. a.: »Ein prinzipielles Wort zur Erziehungsfrage«, in: *Jüdische Rundschau* 27 (1922) 103/104, S. 675 f.

¹² Leo Strauss: »Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, 6 Bde., hg. von Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar: Metzler 1996 ff., Bd. 2: *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, S. 299–306, hier S. 301.

¹³ Vgl. Alfons Söllner: »Der junge Leo Löwenthal. Vom neoorthodoxen Judentum zur aufgeklärten Geschichtsphilosophie«, in: Ulrich Bielefeld/Heinz Bude/Bernd Greiner (Hg.): *Gesellschaft – Gewalt – Vertrauen. Jan Philipp Reemtsma zum 60. Geburtstag*, Hamburg: Hamburger Ed. 2012, S. 304–330, hier S. 308.

¹⁴ Leo Löwenthal: »Judentum und deutscher Geist«, in: ders.: *Schriften* (Anm. 5), Bd. 4, S. 9–56.

Leben und die vollzogene Transformation vom jüdischen zum marxistischen Denken. Er zeigt: Erst die marxistische Theorie wird als dasjenige gesehen, was die »synkretistische Ansammlung«¹⁵ in eine sinnvolle Struktur zu bringen vermag. Er steht gerade durch die zeitliche Nähe in einem schroffen Gegensatz zu Löwenthals Artikel *Maimonides* (1925), der noch einer konventionelleren jüdischen Geistesgeschichte verpflichtet ist, wenngleich er jenen synkretistischen Zustand ebenfalls voraussetzt.

Alfons Söllner hat argumentiert, dass der *Maimonides*-Text seine innerjüdisch-theologische Perspektive »demonstrativ« einnimmt und dann »darüber hinausgeht«.¹⁶ Doch dieses Darüberhinausgehen bedarf einer genauen Einschränkung. Der prinzipielle Sinn des Artikels ist die Eröffnung einer maimonideischen Perspektive für die postjüdisch-jüdischen Verwirrten der Zeit, die bereits wie selbstverständlich davon ausgingen, dass »reiche Persönlichkeiten wie Marx, wie Lassalle und wie Freud, und wie Schnitzler, und wie Trotzki, [...] hervorragende Juden eines gemeinsamen Zeitalters, ausserhalb des Judentums sich entfaltet haben«. Von diesem Befund ausgehend, erklärt er, dass man bei diesen Figuren »ihre jüdische Substanz zurückerobern muss, um die Kontinuität der jüdischen Problemgeschichte zu bewahren und zu erneuern«.¹⁷ Mit Blick auf das jüdische Selbstverständnis warnt er gleichermaßen vor dem Verschließen gegenüber der Umgebungskultur wie vor der Assimilation. Zur Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen argumentiert er, dass die Juden aus der angeblich geschlossenen Welt des orthodox-jüdischen Glaubens zu einer kritisch-offenen Teilhabe an der Kultur der Vernunft gelangen sollten. »Nicht der Glaube steht im Zentrum des Judentums, sondern das Wissen. [...] Der jüdische Gottesbegriff ist der Begriff der Vernunftserkenntnis. Seine Reinheit ist der Prüfstein der Wahrheit.«¹⁸

Löwenthal vertritt hier eine Religion der Vernunft, die durch die Neuinterpretationen der jüdischen Tradition in der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert gut vorbereitet ist und offen an die »Erneuerung« des maimonideischen Standpunkts »durch Hermann Cohen« anschließt, er sieht gar die »Rettung des Judentums« in der »Wiedergewinnung der Maimonidischen Plattform«¹⁹, wie sie von Cohen ausging. Und auch wenn er Maimonides als einen »Revolutionär«²⁰

¹⁵ Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie* (Anm. 3), S. 26.

¹⁶ Söllner: »Der junge Leo Löwenthal« (Anm. 13), S. 318.

¹⁷ Leo Löwenthal: »Maimonides«, in: Jansen (Hg.): *Das Utopische soll Funken schlagen* (Anm. 4), S. 75–94, hier S. 77.

¹⁸ Ebd., S. 80.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

bezeichnet, so ist damit keine direkte gesellschaftsverändernde Kraft angezeigt, sondern zunächst eine Position im Kampf zwischen wörtlicher und allegorischer Bibelauffassung.²¹ Allenfalls in Nuancen geht Löwenthal damit über assimilatorische Auffassungen hinaus, die sich durch den Rekurs auf Maimonides und Cohen selbst legitimierten. Auch die jüdische Orthodoxie ist hier lediglich als ein Strohmann evoziert, denn auch modernen jüdisch-orthodoxen Denkern galt Maimonides als philosophisches Vorbild für eine Synthese von Religion und Vernunft bzw. Judentum und Teilhabe an der Umgebungskultur. Es scheint, als würde der Text einer kurzen Zwischenphase angehören, in der die synkretistische jüdisch-sozialistisch-negativistische Auffassung des jungen Löwenthal nicht mehr gültig war, während die neue, beinahe schon postjüdische Weltanschauung des materialistischen Theoretikers noch nicht in Kraft getreten war. Paradoxe Weise handelt es sich um den flüchtigen Moment, in dem mithilfe von Maimonides und Cohen die divergenten Elemente in seinem Denken zwar nicht in eine ›Synthese‹, wohl aber in eine fragile Balance gebracht werden konnten.

In dem Artikel *Judentum und deutscher Geist*, der zeitgleich mit Löwenthals Affiliation mit dem Institut für Sozialforschung entsteht, hat sich der Blick auf jüdische Geistesgeschichte grundlegend verändert. Darin unternimmt Löwenthal eine Übersetzung der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte in materialistische Kategorien. Programmatisch schreibt er: »[I]m Leben führender Juden dieser Epoche spiegelt sich deutlich die Geschichte der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft, zugleich auch der Aufstieg der von ihr mitgesetzten Widersprüche.«²² Der Text handelt also von der Revolution und vom Klassenkampf, und die moderne jüdische Philosophie und Literatur spiegelt die gesellschaftliche Entwicklung wie jede andere moderne Literatur auch. Bezogen auf die Frage, weshalb Moses Mendelssohn in seiner Preisschrift der Berliner Akademie der Wissenschaften die vorkantische Philosophie zum Ausgangspunkt nimmt, die er in anderen Schriften bereits überwunden hatte, liest sich dies wie folgt: »[I]ndem er als Angehöriger eine zur Emanzipation bestimmten Klasse eine für sie feindliche Philosophie akzeptiert, ist

²¹ Die allegorische Bibelauslegung indes erwies sich als für die moderne jüdische Geschichte weitaus folgenreicher in ihrem indirekten revolutionären Charakter als jede direkte gesellschaftskritische Reflexion. Davon handelt Leo Strauss' früher, nahezu zeitgleicher Artikel *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer* (1926). Dass die Lehre des Maimonides nicht mehr vor dem Horizont der Cohen'schen Philosophie verstanden werden soll, ist dann die zentrale Anweisung von Strauss in *Cohen und Maimuni* (1931) und *Philosophie und Gesetz* (1935).

²² Löwenthal: *Schriften* (Anm. 5), Bd. 4, S. 9.

er ein Reflex der Unselbständigkeit seiner sozialen Schicht, – aber er repräsentiert auch ihre fortschrittlichen Tendenzen.«²³

Löwenthal untersucht also die deutsch-jüdischen Denker – von Mendelssohn und Salomon Maimon über Heine, Lassalle und Marx bis zu Hermann Cohen und Freud – im Hinblick auf die progressiven und die reaktionären Elemente in ihren gesellschaftlichen Reflexionen. Was immer man generell über diese Einteilung denken mag, es lässt sich damit jedenfalls keine ›Synthese‹ zwischen Judentum und marxistischer Theorie herstellen, es handelt sich vielmehr um den Versuch, das eine vollständig in das andere zu übersetzen. Es scheint auch, als hätte dieses Verfahren stark die Tendenz Löwenthals unterstützt, die behandelten Denker zu Vorläufern der eigenen Position – genauer: der eigenen *Bewegung* von einem ›jüdischen‹ zu einem ›universalistischen‹ Denker – zu machen. Seine Figuren befinden sich in unterschiedlichem Maß auf dem Weg von »der jüdischen, der nationalen Befreiung zur menschlichen Befreiung«.²⁴ Es sei der Vorzug von Marx gegenüber Heine, dass er seine »jüdische Mitgift« vollständig »zu einer universalistischen, erkenntnismäßigen Weltsicht zu läutern und abzuklären« vermochte, während Heine eine solche »Einbannung«²⁵ des Judentums letztlich nicht gelungen sei.

Der Text ist ein direkter Vorläufer von Löwenthals eigentlicher Literatursoziologie, wie er sie in dem Text aus der ersten Nummer der *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932), *Zur gesellschaftlichen Lage der Literaturwissenschaft*, und in dem Artikel *Aufgaben der Literatursoziologie* (1948) programmatisch beschreibt. Literatursoziologie hat bei ihm die Doppelaufgabe, »zu untersuchen, was von bestimmten gesellschaftlichen Strukturen in der einzelnen Dichtung zum Ausdruck kommt und welche Funktion die einzelne Dichtung in der Gesellschaft ausübt«.²⁶ Die Befassung mit »gesellschaftlichen« bzw. »ökonomischen Grundstrukturen«²⁷ bedeutet in der interpretatorischen Praxis, literarische Texte auf sozioökonomisch bedeutsame Stellen hin zu durchkämmen, wobei stets vorausgesetzt wird, dass an diesen Stellen der Wirklichkeitsgehalt der Dichtung zu verorten ist. Diese Perspektive bestimmt etwa auch Adornos frühes Kierkegaard-Buch (1933) vollständig, und Löwenthal sucht noch in seinem Goethe-Vortrag von 1982 nach solchen Stellen, an denen

²³ Ebd., S. 14.

²⁴ Ebd., S. 28 f.

²⁵ Ebd., S. 30.

²⁶ Leo Löwenthal: »Zur gesellschaftlichen Lage der Literaturwissenschaft«, in: ders.: *Schriften* (Anm. 5), Bd. 1, S. 309–327, hier S. 317.

²⁷ Ebd., S. 318.

Goethe über Geld, Handel und Erwerb spricht. Die Unterstellung, dass die jeweiligen Autoren an diesen Stellen der Realität am nächsten kommen, ist natürlich nicht ganz überzeugend. Die bloße Thematisierung von Elementen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung bezeugt noch keinen größeren Realitätsgehalt von Literatur oder Philosophie.

Zum anderen will Löwenthal ermitteln – so der zweite Teil des Zitats zur Aufgabe der Literatursoziologie –, »welche Funktion die einzelne Dichtung in der Gesellschaft ausübt«. Das heißt, es geht um Ideologiekritik: Die Frage ist, ob jene Stellen *progressiv* oder *reaktionär* sind. Diese Unterscheidung blieb in der Frankfurter Schule auch dann noch tragend, als der Fortschrittsbegriff, der sie allein stützt, in den theoretischen Entwürfen bereits verabschiedet war. Sie verschob sich insbesondere in die Unterscheidung zwischen konformistischen und nonkonformistischen Individuen. So erkennt Löwenthal in seinem Buch *Das Bild des Menschen in der Literatur* (1966) ein »sehr wichtige[s] Problem« darin, »wie zu entscheiden sei, ob ein bestimmtes literarisches Werk seinem Wesen nach konformistisch oder nonkonformistisch ist.«²⁸

Auffällig ist in Löwenthals Literatursoziologie auch eine Eigenart des Untersuchungsgebiets, das er in seinem Programmtext von 1932 als die »europäische erzählende Dichtung«²⁹ beschreibt. Seine *europäische* Perspektive auf Literatur und Philosophie ist gänzlich verschieden von der europäischen Perspektive bei Benjamin, der ja wesentlich von der deutschen Literatur und Philosophie ausgeht und dann die französische hinzunimmt. Löwenthal kennt nicht nur keine Sprache, sondern auch keine Sprachen; es gibt keine nationalsprachlichen und kulturellen Kontexte und Spezifika, sondern allein die bürgerliche Gesellschaft und ihre Epochen. In der ideologiekritischen Perspektive enthüllt sich allenfalls etwas »in der Sprache der Verklärung«³⁰ (so eine Formulierung über die Politik bei Gottfried Keller); literarische Sprache ist lediglich ein verzerrter Reflex der sozioökonomischen Wirklichkeit. Der Weg zu einer Reflexion der deutschen Sprache, so lehrt schließlich seine *Rede über das eigene Land* aus den 1980er Jahren, ist ihm auch prinzipiell versperrt, weil er mit seinem marxistisch motivierten Internationalismus jegliche

²⁸ Leo Löwenthal: *Das Bild des Menschen in der Literatur*, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1966 (= Soziologische Texte 37), S. 13. Zum Begriff des »Konformismus« vgl. Philipp von Wussow: *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 100–107.

²⁹ Löwenthal: »Zur gesellschaftlichen Lage der Literaturwissenschaft« (Anm. 26), S. 320, Fn. 31.

³⁰ Ebd., S. 326.

Frage nach nationaler Zugehörigkeit und kultureller Besonderheit als gleichermaßen narzisstisch und sadistisch zurückweist.³¹

4. Einige historiographische Anmerkungen zu Löwenthal

Die cursorischen Beispiele bezeichnen recht präzise die Grenze für alle Versuche, Löwenthal wieder in die Diskussionen der Gegenwart zu bringen. Auch wenn Löwenthal selten offen rezipiert worden sein mag, ist seine ideologiekritische Perspektive von der geisteswissenschaftlichen Forschung der 1970er und 80er Jahre absorbiert worden. Trotz jüngerer Versuche haben sich seine Schriften dagegen als außerordentlich resistent gegen eine Wiederentdeckung erwiesen. Beteuerungen, dass Löwenthals theoretische Perspektive »heute alles andere als obsolet«³² sei, werden denn auch selten von genaueren Vorstellungen begleitet, worin denn die Aktualität seiner Analysen besteht. Sie sind denn auch eher als Plädoyer für die Bewahrung einer ›kritischen Haltung‹ des linken Intellektuellen zu verstehen, als dessen Modell sich Löwenthal vor allem durch seine späten Interviews anbietet.³³ Doch ideengeschichtliche Rezeptionsvorgänge lassen sich nicht nach dem Muster der antifaschistischen Politparole fordern oder befehlen.³⁴ Ferner ist der Umstand, dass Löwenthals Schriften in der gegenwärtigen Diskussion keinerlei Bedeutung haben, nicht allein auf die »übermächtige Präsenz«³⁵ von Horkheimer und Adorno zurückzuführen. Ebenso wenig bleiben sie deshalb »unbeachtet, ignoriert oder vergessen«, weil seine Rolle als

³¹ Vgl. Leo Löwenthal: »Reden über das eigene Land«, in: Jansen (Hg.): *Das Utopische soll Funken schlagen* (Anm. 4), S. 152–163, hier S. 160.

³² Jan Süselbeck: »Die Außenseiter sind die Lehrer. Leo Löwenthals Konzept einer Sozialgeschichte der Literatur«, in: Nicolas Berg/Dieter Burdorf (Hg.): *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 215–231, hier S. 230.

³³ Wirksam blieb insbesondere seine Inanspruchnahme einer Außenseiterposition, der »Marginalität«. »Wir waren bewußt am Rande der etablierten Macht. Noch immer [...] ist mir in meiner eigenen Arbeit und vielleicht in meinem Lebensgefühl die Position am Rande, die Marginalität, die wichtigste Kategorie.« (Löwenthal: *Schriften* (Anm. 5), Bd. 4, S. 91) Dies galt offensichtlich auch dann noch (oder umso mehr), als die ehemaligen *outsider* längst zu *insidern* geworden waren und das »Lebensgefühl« der Marginalität sich umgekehrt proportional zum tatsächlichen gesellschaftlichen Standpunkt als Professoren und preisgekrönte Intellektuelle entwickelt hatte. ›Marginalität‹ ist eine theoretische Kategorie, mit der die jüdische Außenseiterposition in der Weimarer Republik zu einer überzeitlichen Haltung des kritischen Intellektuellen universalisiert wird.

³⁴ Vgl. Gregor-Sönke Schneider: *Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal. Die Zeitschrift für Sozialforschung (1932–1941/42)*, Frankfurt a. M.: Lang 2014.

³⁵ Söllner: »Der junge Leo Löwenthal« (Anm. 13), S. 304.

Institutsmitarbeiter »unterschätzt«³⁶ werde. Er ist der Gestalt seiner Arbeiten selbst geschuldet, die nach dem Ableben des progressivistischen Projekts der Kritischen Theorie oft wie versteinerte Formen wirken. Sie erinnern an jene »Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten«³⁷, deren Beschreibung bei Georg Lukács einmal den Ausgangspunkt jener theoriegeschichtlichen Linie bildete, die von Lukács über Kracauer und Löwenthal zu Horkheimer und Adorno reichte. Diese »Schädelstätte« ließe sich wohl allein durch einen metaphysischen Akt der Wiedererweckung retten: eine *apokatastasis*, die die Dinge an ihrem Ausgangspunkt wiederherstellt. Eine solche *apokatastasis* müsste an jenem Punkt ansetzen, wo Löwenthal die jüdischen Fragen, von denen seine Texte handeln oder schon nicht mehr handeln, in die Theorie übersetzt. Die ›Mortifikation‹ der jüdischen Erfahrung in der Theorie kann dadurch nicht rückgängig gemacht werden. Doch vielleicht ist an den Bruchstellen, an denen jüdische Erfahrung sich in marxistische Erfahrungsarmut übersetzt, der eigentliche Gehalt seiner Schriften zu lokalisieren.

Solche Armut ist nirgends so deutlich zu erkennen wie an Stellen, an denen Löwenthal tatsächlich über Sprache schreibt. Es handelt sich um solche Stellen, an denen die Ausnahme die Regel genaustens bestätigen. In dem frühen Text *Deutsche Sprachgeschichte als Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung*, der aus seinem Festvortrag beim Deutschen Korrektorentag 1929 in Frankfurt am Main hervorging, entwickelt Löwenthal die Grundthese, dass Sprachgeschichte »Gesellschaftsgeschichte« sei, denn Sprache entwickle sich nicht in einem »luftleeren Raum«.³⁸ Der Artikel funktioniert wesentlich derart, dass einer ansonsten konventionellen sprachgeschichtlichen Übersichtsdarstellung eine soziologische Begrifflichkeit übergestülpt wird. Wenn viele heutige Leser diese Kategorien bereits als Allgemeinplätze eines späteren kritischen Jargons kennen gelernt haben mögen, dann legt Löwenthals früher Gebrauch im Jahr 1929 nahe, dass solche Kategorien vielleicht bereits als Phrase auf die Welt gekommen sind: »Auch die Schriftsprache hat kein einzelner erfunden. Auch sie entspringt gesellschaftlichen Bedürfnissen. Nicht dem allgemeinen Daseinskampf, in dem die Menschen sich gegen die Natur oder fremde menschliche Verbände zur Wehr setzen, sondern dem

³⁶ Schneider: *Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal* (Anm. 34), S. 2.

³⁷ Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand ³1976, S. 55.

³⁸ Leo Löwenthal: »Deutsche Sprachgeschichte als Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung«, in: ders.: *Notizen zur Literatursoziologie*, Stuttgart: Enke 1975, S. 1–8, hier S. 1 (zuerst ersch. in: *Der Sprachwart* 22 (1930), S. 27–34).

Klassenkampf entspringt die Schriftsprache. Sie dient der Beherrschung von Menschen durch Menschen.«³⁹

Der bloße Befund, dass die sprachlichen Gehalte der großen Werke ›gesellschaftlichen‹ Ursprungs seien, verspricht heute nur noch schwer eine wie immer geartete Aktualität. Indes ist leicht zu erkennen, weshalb dieses Programm einmal mit derart großen Erwartungen verknüpft war. Entscheidend war nicht nur die wissenschaftsstrategische Aussicht, eine marxistisch fundierte Literatursoziologie etablieren zu können, die als »fortgeschrittenstes Bewußtsein«⁴⁰ an der Spitze der wissenschaftlichen Entwicklung steht. Die Insistenz, dass etwas gesellschaftlich bedingt, nicht ›an sich‹ sei, erschien auch deshalb so wichtig, weil mit dieser Einsicht die Minimalfassung einer möglichen gesellschaftlichen Veränderung verknüpft war: *dass es anders sein kann*. Nur wenn die Dinge nicht naturhaft gegeben, sondern gesellschaftlich geworden sind, können sie auch als prinzipiell veränderlich dargestellt werden. Aus dieser Unterscheidung empfangen viele der Interpretationen bei den Protagonisten der Frankfurter Schule ihre Pointen, aber auch ihre abgestandensten Phrasen. Ein weiterer Schritt besteht dann darin, glaubhaft zu versichern, dass das gesellschaftliche Leben durch die Ökonomie bedingt sei. Denn nur wenn die negativen Aspekte des sozialen Lebens auf ›die Ökonomie‹ zurückgeführt werden können, lassen sie sich potentiell durch umfassende gesellschaftlich-ökonomische Organisation beheben.

Das zweite Beispiel entstammt dem späten Artikel *Der menschliche Dialog. Perspektiven zur Kommunikation* (1969): »Die symbolische Sprache der jüdisch-christlichen Religion hat ständig das nichtinstrumentale Wesen der Sprache betont, indem sie ihr göttlichen Ursprung unterstellt.«⁴¹ In der Rede von der Instrumentalität der Sprache klingt Horkheimers Konzept der instrumentellen Vernunft nach. Doch wenn Löwenthal schreibt, dass die jüdisch-christliche Religion den göttlichen Ursprung der Sprache *unterstellt*, so bedeutet dies eigentlich: die Religion wird zu einem – quasi sich selbst missverstehenden – *Vorläufer* von Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft. Nirgends war die Übersetzung theologischer Gehalte in Theorie so selbstverständlich, und nirgends wirkt sie deshalb nach dem Ende der großen Theorie so wenig überzeugend.

Der Befund, dass Löwenthal weder ein Sprachdenker noch im engeren Sinn ein jüdischer Denker ist, ist damit stark präzisierbar: Es war

³⁹ Ebd., S. 5.

⁴⁰ Theodor W. Adorno: »Wozu noch Philosophie«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, 20 Bde., hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, Bd. 10, S. 472.

⁴¹ Leo Löwenthal: »Der menschliche Dialog. Perspektiven zur Kommunikation«, in: ders.: *Notizen zur Literatursoziologie* (Anm. 38), S. 89–101, hier S. 96.

für Löwenthal selbstverständlich, dass die materialistischen Kategorien die Sprache bilden, in der sich Erfahrung, auch jüdische Erfahrung, ausdrückt. Diese Auffassung teilt er mit vielen deutsch-jüdischen Denkern; vieles findet sich in etwa genauso bei Herbert Marcuse; und das Vorbild ist natürlich Marx' Text *Zur Judenfrage*, quasi der Gründungstext der jüdischen Theoriegeschichte von 1843 und Dokument ersten Ranges zur Vorgeschichte jener universalistischen Gesellschaft, in der alle sichtbaren Anzeichen des Jüdischen aufgehoben wären. Die »Theorie« jener Gesellschaft, so Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest*, lässt sich »in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen«.⁴²

Aber bei Löwenthal wird an jenem frühen werkgeschichtlichen Zeitpunkt in dem Text *Judentum und deutscher Geist* so ungewöhnlich klar etwas Entscheidendes sichtbar: nämlich dass Theorie selbst eine Sprache ist – eine universelle Metasprache jenseits aller nationalen oder religiösen Zugehörigkeiten. Zwar ist sie in einer bestimmten Sprache (also zunächst meist in Deutsch, später in Englisch) verfasst, wird aber nicht als Sprache reflektiert; ebenso ist sie zwar von Juden verfasst, wird aber nirgends als *jüdisches* Sprachdenken in einem mehr als biografischen Sinn erkennbar. Der elementare Vorgang ist der einer Übertragung von religiösen oder noch in irgendeiner Weise religiös gebundenen Begriffen in eine soziale Semantik, die zugleich alle Spuren von Herkunft und Tradition löscht.

Diese Übersetzung jüdischer Kategorien in die Sprache der Theorie folgte einem politischen Begehren: dem Wunsch nach Aufnahme in einen Diskurs, in dem die gesellschaftlichen Anzeichen des Jüdischen nicht mehr sichtbar wären. Theorie ist das Medium, durch das sich Jüdisches in Allgemeines auflöst. Die Gestalt der Theorie bewahrt damit auch das Gedächtnis an eine verinnerlichte Logik des Antisemitismus auf, die hinter den späten, quasi offiziellen Verlautbarungen der Schulmitglieder nahezu unkenntlich geworden war. Dem späten Löwenthal ist durch seine Eigenschaft als letzter Überlebender und Zeuge der älteren Frankfurter Schule eine wichtige Rolle bei der Selbstdeutung der Frankfurter Schule zugekommen, und dies ist der eigentliche Grund, weshalb eine Vergegenwärtigung der Figur Leo Löwenthals so wichtig ist: Er hat die Historiografie der Frankfurter Schule nachhaltig beeinflusst, gerade im Hinblick auf den Zusammenhang von Kritischer Theorie und Judentum. Dies ist erkennbar etwa bei Richard Wolin oder Martin Jay, die selbst

⁴² Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: dies.: *Werke* (MEW), 43 Bde., Berlin: Dietz ¹⁹⁷⁷, Bd. 4, S. 475.

noch die ›jüdische‹ Frage der Frankfurter Schule in ein fortdauerndes progressiv-linkes Projekt einzuordnen suchten.

Dies war allein möglich um den Preis der Unsichtbarmachung des Jüdischen. Eine der Aussagen Löwenthals zum Antisemitismus in der Weimarer Republik lautet: »Ich habe das wahrscheinlich immer übertrieben oder untertrieben. Sagen wir es so: es war mir schon klar, daß ich Jude war.«⁴³ Die Aussage passt zum Modell der Übersetzung: Die Übertreibung gehört einer angestregten jüdischen Orthodoxie zu, die Untertreibung dem Versuch, das Jüdische in einer Theorie der Gesellschaft verschwinden zu lassen. Der lapidare Schluss »es war mir schon klar, daß ich Jude war« bezeichnet das Ausweichen vor der Möglichkeit, diese Konstellation nachträglich aufzulösen.

5. Adorno und Benjamin über Sprache und Judentum

Dass die Probleme der materialistischen Theoriekonstruktion bei Löwenthal derart hervorstechen, ist nicht so sehr in dem Umstand begründet, *dass* sich solche allumfassenden materialistischen Welterklärungsmodelle bei ihm finden, sondern darin, dass es bei ihm kaum etwas gibt, was darüber hinausführt und in die Werke selbst hineingeleitet: keinen imaginativen oder assoziativen Überschuss, der nicht restlos in den materialistischen Kategorien aufgeht. Die Absenz von Sprachreflexion ist hierfür ein getreuer Indikator. Doch die Probleme sind auch konstitutiv für das Gesamtunternehmen der Frankfurter Schule und finden sich in anderer Gestalt ebenso bei Adorno. In seinen Schriften finden sich allerdings auch gegenläufige Momente, und hier bieten wiederum die Reflexionen zur Sprache einen hervorragenden Zugang. Denn wie bei Walter Benjamin speist sich das Sprachdenken bei Adorno in hohem Maß aus vor- oder außertheoretischen Quellen, und gerade bei Adorno gerät es mitunter mit den theoretischen Absichten in große Konflikte.

Wenn heute die Schriften von Adorno eine gewisse Attraktivität auch für solche Leser bewahrt haben, die nicht bereits vollständig vom Projekt der Kritischen Theorie überzeugt sind, so verdankt sich dies in großem Maß dem Umstand, dass ihre Schriften nicht nur ›systematisch‹, sondern auch im Hinblick auf kleine Beobachtungen und Reflexionen hin gelesen werden können, die von der Theorie nicht ganz eingeholt wurden. So bietet sich für all jene, die nicht von der Kritischen Theorie als Großtheorie ausgehen, die verlockende Unterscheidung zwischen

⁴³ Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie* (Anm. 3), S. 28.

einer ›schlechten‹ Theorie und ›guten‹ Beobachtungen, die sich trotz der Theorie erhalten haben. Fraglich ist an diesem Vorgehen vor allem, ob Adornos Beobachtungen ohne den theoretischen Rahmen überhaupt hinreichend spezifisch werden, ferner ob dieser Rahmen nicht etwas vielschichtiger und offener ist, als er in der Imagination der Adorno-Kritiker oft erscheint. Schließlich bedeutet das Vorgehen einen Verzicht auf die Möglichkeit, den theoretischen Rahmen der Frankfurter Schule explizit aus den Angeln zu heben. Eine andere Möglichkeit besteht darin, bei Adorno den Widerstreit zwischen großer Theorie und singulärer Beobachtung – oder allgemeiner zwischen Groß und Klein – zum eigentlichen Thema zu machen und ihn auf diese Weise in einen Spannungszustand zu versetzen, in dem seine Texte zu sprechen beginnen.

Adorno ging von etwas anderen Überlegungen zur Sprache aus als Löwenthal und legte das Problem von Anfang an breiter an. Dies zeigt sich an Adornos Satz »in die Worte bricht Geschichte ein«, der sich ebenso als Vorgriff auf eine historische Semantik philosophischer Begriffe wie als Bekräftigung einer materialistisch-soziologischen Sprachtheorie lesen lässt. Das Zitat entstammt den frühen und zu Lebzeiten unpublizierten *Thesen über die Sprache des Philosophen* (ca. 1931/32),⁴⁴ in denen viele sprachphilosophische Überlegungen Adornos in embryonaler Form enthalten sind. Die Adorno-typische Doppelstellung gegen Positivismus und Fundamentalontologie – jene beiden Lehren, die er später als sinnbildlich für die »Zwangssituation«⁴⁵ der Philosophie begriffen wissen wollte – entfaltet sich hier aus einer postidealistischen Kritik an der Auffassung, »daß die Dinge beliebig benannt werden können«.⁴⁶ Ausgangspunkt ist die These vom Zerfall der Sprache in Einzelwörter, die von Adorno in zahlreichen Analysen philosophischer, literarischer und musikalischer Werke zur Diagnose einer umfassenden Krise des syntaktischen Zusammenhangs ausgebaut wurde. Der Zerfall der Synthesis war für ihn gleichbedeutend mit einer fortschreitenden Unfähigkeit der Subjekte zur Verknüpfung der heterogenen Einzelmomente, die nach seiner Auffassung nicht erst durch die »Kulturindustrie« betrieben wurde.⁴⁷

⁴⁴ Theodor W. Adorno: »Thesen über die Sprache des Philosophen«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 1, S. 366–371, hier S. 366.

⁴⁵ Theodor W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 201.

⁴⁶ Adorno: »Thesen über die Sprache des Philosophen« (Anm. 44), S. 366.

⁴⁷ Vgl. die kurze Diskussion in Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: »Dialektik der Aufklärung«, in: Adorno: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 3, S. 145.

Diese Ausgangssituation ist auch in *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) erhalten geblieben, Adornos sprachkritischem Buch *par excellence*. Hier sieht Adorno den »Zerfall der Sprache« unter dem Aspekt, wie »die einzelnen Worte aufgeladen werden auf Kosten von Satz, Urteil, Gedachtem«. ⁴⁸ Den Jargon bildet ihm zufolge »eine bescheidende Anzahl signalhaft einschnappender Wörter« wie Auftrag, Anruf, Begegnung, Aussage, Anliegen oder Bindung, die ihre relative Bedeutungsarmut durch einen theologischen Klang zu kompensieren suchen. Der Text gewinnt seine Pointen aus der Spannung zwischen den Diagnosen einer pseudotheologischen Aufladung einerseits und den administrativen, industriellen oder maschinellen Metaphern, die diese Aufladung beschreiben sollen, andererseits (»automatisch«, »signalhaft einschnappend«, »mechanisch«, »manipuliert«, »fabrikmäßig geliefert«) ⁴⁹. Zentrale Begriffe wie ›Konfiguration‹ und ›Konstellation‹, die stets um die Frage eines möglichen Gelingens von Kohärenz kreisen, beschreiben, wie die Trümmer der zerfallenen Sprache sich beinahe wider Erwarten zu einem Ganzen ordnen.

Adornos Lösung in seinem frühen Text besteht darin, dass die Möglichkeit eines kohärenten Sinnzusammenhangs durch die historische Signatur der Begriffe verbürgt ist:

Durch Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit, und die Worte sind nie bloß Zeichen des unter ihnen Gedachten, sondern in die Worte bricht Geschichte ein, bildet deren Wahrheitscharaktere, der Anteil von Geschichte am Wort bestimmt die Wahl jedes Wortes schlechthin, weil Geschichte und Wahrheit im Worte zusammentreten. ⁵⁰

Adorno verschränkt diese Lehre wiederum mit einem radikalen Subjektivismus, denn er war überzeugt, dass nach dem Zerfall eine jede mögliche Wahrheit »durch das Subjekt« hindurchgegangen sein musste:

Der Philosoph [...] muß die Worte finden, die nach dem Stande der Wahrheit in ihnen einzig legitimiert sind, die Intention zu tragen, die der Philosoph aussprechen will [...]. Sein Material sind die Trümmer der Worte, an die Geschichte ihn bindet; seine Freiheit ist allein die Möglichkeit von deren Konfiguration nach dem Zwange der Wahrheit in ihnen. ⁵¹

Adorno spricht also von einem begriffsgeschichtlichen Zwang, aber er macht auch »die ästhetische Dignität der Worte« ⁵² zum entscheidenden

⁴⁸ Theodor W. Adorno: »Jargon der Eigentlichkeit«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 6, S. 418.

⁴⁹ Ebd., S. 417.

⁵⁰ Adorno: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 1, S. 366 f.

⁵¹ Ebd., S. 367 f.

⁵² Ebd., S. 370.

Kriterium für das letztendliche Gelingen einer Konstellation. Sprachtheoretische Überlegungen stehen bei ihm nicht offen in einem jüdischen Resonanzrahmen, doch insbesondere in *Minima Moralia* (1951) drückt sich in ihnen deutlich eine jüdische Erfahrung aus.

Gegenüber Kracauer bezeichnete Adorno sich einmal ironisch als »ein pervorses mixed bre[fe]d aus Lenin und Mallarmé«,⁵³ und dieser Gegensatz heißt zunächst: marxistischer Literatursoziologe und Ästhet; theoretische Metasprache und Sprache der Kunst. Es gibt verschiedene andere Stellen, an denen er sich selbst als zusammengesetzt aus jeweils zwei gegenläufigen Tendenzen beschrieb. Vielleicht liegt es nahe, darin einen Reflex seiner eigentümlichen Stellung als sogenannter ›Halbjude‹ zu erkennen; diese ursprünglich rassistische Kategorie hat nicht nur zahlreiche Spuren in der Rezeption hinterlassen, lanciert vor allem durch Hannah Arendt, sondern sich auch tief in sein Werk eingeschrieben.⁵⁴ Die formale Kodifizierung dieser unauflöselichen Spannung findet sich in seiner eigentümlichen Fassung der Dialektik in dem Abschnitt *Kritik der positiven Negation* in *Negative Dialektik*.⁵⁵ Es ist die doppelte Negation oder die doppelte Nichtpositionierung – weder Jude noch Deutscher –, die gleichermaßen seine soziale Stellung und seine Erkenntnishaltung charakterisiert.⁵⁶ Vor allem handelt es sich bei dem Gegensatz von »Lenin und Mallarmé« auch um eine methodologische Spannung in Adornos Denken. Lenin als pars pro toto der marxistischen Theorie ist bei ihm nirgends so stark präsent wie in dem Unternehmen der Literatursoziologie, das ihn mit Leo Löwenthal verbindet. Die andere Seite ist bei ihm nicht nur mit genuinen musikalischen und literarischen Erfahrungen, sondern vor allem mit dem Namen Walter Benjamins verbunden, dessen »verfremdende Rätselbilder des Gedankens« er nach eigenem Bekunden dem »Begriff«⁵⁷ zueignen wollte.

Bei Benjamin findet sich die direkteste Diskussion des Verhältnisses von Sprache und Judentum in seinem Aufsatz über Karl Kraus (1931).⁵⁸

⁵³ Theodor W. Adorno/Siefried Kracauer: *Briefwechsel 1923–1966*, hg. von Wolfgang Schopf, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 367.

⁵⁴ Vgl. Evelyn Wilcock: »Negative Identity. Mixed German Jewish Descent as a Factor in the Reception of Theodor Adorno«, in: *New German Critique* 81 (2000), S. 169–187.

⁵⁵ Theodor W. Adorno: »Negative Dialektik«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 6, S. 161–163.

⁵⁶ Vgl. Philipp von Wussow: »Adorno über literarische Erkenntnis«, in: Nicolas Berg/Dieter Burdorf (Hg.): *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 159–183.

⁵⁷ Theodor W. Adorno: »Minima Moralia«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 4, S. 173.

⁵⁸ Walter Benjamin: »Karl Kraus« (1931), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, 14 Bde., hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972 ff., Bd. 2.1, S. 334–367.

Die Stelle hat eine lange Vorgeschichte in den Gesprächen, die Benjamin und Scholem 1921 »über das Verhältnis der Juden zur Sprache«⁵⁹ führten, wie Scholem berichtete. Dabei wurde auch Kraus ausgiebig diskutiert. Die erste Spur in Benjamins Schriften findet sich in seinem kurzen Kraus-Text von 1928. Er beginnt mit dem Satz: »In ihm [also Kraus] ereignet sich der großartigste Durchbruch des halachischen Schrifttums mitten durch das Massiv der deutschen Sprache.«⁶⁰ Dieser direkte Bezug zur Halacha ist in dem Kraus-Essay von 1931 getilgt. Benjamin sucht Kraus nun zu verstehen aus der »Verschränkung eines biblischen Pathos mit der halsstarrigen Fixierung an die Anstößigkeiten des Wiener Lebens«⁶¹, und das heißt auch: aus der Verschränkung zweier Zeitordnungen. Denn die Rede vom »biblischen Pathos« zeigt bereits an, dass Benjamin den jüdischen Gehalt bei Kraus nicht im Sinne von Herkunft und gesellschaftlicher Erfahrung, also von Zeitgenossenschaft verstehen will, sondern als etwas, das in diese Zeitgenossenschaft einbricht oder zumindest hineinragt. Zu voller Konsequenz gelangt dies in seiner Diskussion des Zusammenhangs von Sprache und Recht bei Kraus. »Man begreift seine ›Sprachlehre‹ nicht«, so schreibt er, »erkennt man sie nicht als Beitrag zur Sprachprozeßordnung.«⁶² Benjamin zufolge ist Kraus darin dem Judentum treu geblieben,

daß auch ihm Gerechtigkeit und Sprache ineinander gestiftet bleiben. Das Bild der göttlichen Gerechtigkeit als Sprache – ja, in der deutschen selber – zu verehren, das ist der echt jüdische Salto mortale, mit dem er den Bann des Dämons zu sprengen sucht. Denn dies ist die letzte Amtshandlung des Eiferers: die Rechtsordnung selbst in Anklagezustand zu versetzen. [...] Kraus stellt das Recht in seiner Substanz, nicht in seiner Wirkung unter Anklage. Sie lautet auf Hochverrat des Rechtes an der Gerechtigkeit.⁶³

Die Stelle ist sehr voraussetzungsreich und hat bislang allen Bemühungen standgehalten, sie analytisch ganz einzuholen. Vielleicht besteht die zentrale Anweisung für die Erkenntnis gerade darin, dass eine vollständige Einholung nicht möglich ist. Zumindest scheint es, als würde sich die außergewöhnliche Attraktivität des Benjamin'schen Denkens

⁵⁹ Gershom Scholem: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975, S. 136 f.; vgl. Scholems Fragment »Über Journalismus, neuhebräische Dichtung und Musivstil«, in: ders.: *Tagebücher*, 2 Bde., hg. von Karlfried Gründer/Herbert Kopp-Oberstebrink/Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, Bd. 2, S. 586 f.

⁶⁰ Walter Benjamin: »Karl Kraus« (1928), in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 58), Bd. 2.2, S. 624 f., hier S. 624.

⁶¹ Benjamin: »Karl Kraus« (1931) (Anm. 58), S. 337.

⁶² Ebd., S. 349.

⁶³ Ebd.

in zeitgenössischen geistes- und kulturwissenschaftlichen Diskursen in hohem Maß der semantischen Offenheit seiner theoretischen Motive verdanken. Einige Bemerkungen sollen dennoch zumindest die Richtung anzeigen, wie sich die Stelle aufschlüsseln lassen könnte. Sie betreffen den Dämon und den Gegensatz von Recht und Gerechtigkeit.

Die Rede vom Dämon bezeichnet genau jene Vorwelt, die in die Zeitgenossenschaft hineinragt, und zwar indem sie am Gegenstand der deutschen Sprache mit der jüdischen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit konfrontiert wird. Benjamin schreibt: »Das Licht vom Schöpfungstage fällt auf ihn, und so taucht er aus dieser Nacht« – jener Nacht, in der das Dämonische zu Hause ist. Weiter heißt es: »Doch nicht an allen Teilen, und es bleiben andere, die sind ihr tiefer als man ahnt verhaftet.«⁶⁴ Es ist diese unabgeschlossene Auseinandersetzung zwischen der dämonischen Vorwelt und der jüdischen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, in der Benjamin den jüdischen Gehalt bei Kraus verortet. Es ist aufschlussreich, dass Adorno, der in seinem Essay *Sittlichkeit und Kriminalität* auf denselben Zusammenhang von Sprache und Recht bei Kraus stößt, von »archaischen Kräften«⁶⁵ schreibt, was in seinem progressiven Sprachgebrauch den Aspekt des Überkommenen mit sich führt. Bei Benjamin bezeichnet der Dämon dagegen eine quasi natürliche Präsenz der Vorwelt in der gegenwärtigen Welt (und darin findet sich die genaue Entsprechung zu der von ihm konstatierten jüdischen Präsenz in der deutschen Sprache).

Benjamin hat viele Stichworte für einen breiten kulturwissenschaftlichen Diskurs zu Recht, Gerechtigkeit und Gesetz geliefert, der weitgehend der sogenannten politischen Theologie zugehört. In der Breite lässt sich dieser Diskurs vielleicht beschreiben als Gestus, Gerechtigkeit gegen Recht auszuspielen und den theologischen Gerechtigkeitsbegriff gegen die angebliche Ungerechtigkeit des Rechts in Stellung zu bringen, und zwar ohne den theologischen Aspekt zu explizieren. Gerechtigkeit ist jedoch bei Benjamin göttlichen Ursprungs, das Recht gehört der menschlichen Welt zu und entstammt dem Schicksal. Gerechtigkeit, und zwar durch Sprache gestiftete Gerechtigkeit, hebt den Zwangscharakter des Rechts auf. Entscheidend ist nun, *wie* die Konfrontation der menschlichen Ordnung der Dinge mit der göttlichen Ordnung präzise gedacht wird. Bei Benjamin ist die genaue Beziehung, wie so vieles bei ihm, unbestimmt und bleibt grundsätzlich *offen*; es findet auch an dieser Stelle, in jenem Kraus-Text, der ja zum ersten Mal den Benjamin'schen

⁶⁴ Ebd., S. 345.

⁶⁵ Theodor W. Adorno: »Sittlichkeit und Kriminalität«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 11, S. 372.

Materialismus zum Ausdruck bringt, keine Übersetzung einer theologischen in eine gesellschaftliche Semantik statt.

Die Konfrontation zweier Ordnungen bezeichnet zugleich jenes Moment, an dem Benjamin die Kraus'sche Auffassung der Sprache – und gerade auch der deutschen Sprache – als jüdische kennzeichnet, und zwar nicht in dem unbestimmten Sinn der Herkunft, sondern in jenem Sinn, der durch die Rede vom »biblischen Pathos« und vom »echt jüdische[n] Salto mortale« angezeigt ist. Doch wie sind diese ihrerseits pathosbeladenen Formeln zu verstehen? Jenseits des mehr oder weniger etablierten Diskurses der politischen Theologie lässt sich die Differenz zweier Ordnungen an seinem Bezug zur *deutschen* Sprache plausibel geltend machen.

Benjamin schrieb 1924 an Hugo von Hofmannsthal, er habe »vor Jahren« versucht, »die alten Worte Schicksal und Charakter aus der terminologischen Fron zu befreien und ihres ursprünglichen Lebens im deutschen Sprachgeiste aktual habhaft zu werden.«⁶⁶ Das Zitat ist bedeutsam nicht nur im Hinblick auf das Fortleben der beiden Begriffe ›Schicksal‹ und ›Charakter‹ in Benjamins Werk – angefangen von jenem Aufsatz *Schicksal und Charakter*,⁶⁷ auf den sich die Stelle bezieht, über die ›Wahlverwandtschaften‹-Arbeit⁶⁸ bis in die Schriften der frühen 30er Jahre hinein –, sondern auch wegen ihres prominenten Orts in einer seltsamen Debatte, die einmal zwischen Peter von Haselberg und Gershom Scholem geführt wurde. Haselberg hatte in seinem *Merkur*-Text *Der Deutsche Walter Benjamin* (1978) versucht, »deutsche Themen« bei Benjamin auszumachen, wobei er offensichtlich davon ausging, dass die bloße Existenz deutscher Themen aus Benjamin bereits einen Deutschen machen würde.⁶⁹ Nichts könnte die spezifische Position Benjamins gründlicher verfehlen. Denn wenn Benjamin jene eminent deutschen, d. h. eng mit Vorstellungen des deutschen Volks- und Sprachgeists verbundenen Begriffe ›Schicksal‹ und ›Charakter‹ neu vergegenwärtigt, dann wird er damit nicht selbst zum Deutschen, wie Haselberg suggeriert, sondern tut dies genau mit jener Distanz und Nähe zum deutschen Sprachgeist, wie sie den deutschen Juden zu eigen waren. Dies stimmt mit dem allgemeinen geistesgeschichtlichen Befund überein, dass ab

⁶⁶ Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe*, 6 Bde., hg. von Christoph Gödde/Henri Lonitz, Bd. 2: *Briefe 1919–1924*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 409.

⁶⁷ Walter Benjamin: »Schicksal und Charakter«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 58), Bd. 2.1, S. 171–179.

⁶⁸ Walter Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 58), Bd. 1.1, S. 123–201, hier S. 138.

⁶⁹ Peter von Haselberg: »Der Deutsche Walter Benjamin«, in: *Merkur* 32 (1978) 6, S. 592–600, hier S. 595.

einem gewissen Zeitpunkt im 20. Jahrhundert die Traditionen des deutschen Geistes in großem Maß von deutschen Juden aufrechterhalten wurden – und dies auch, als die Zugehörigkeit zur deutschen Sprache sich bereits von der Zugehörigkeit zum deutschen Volk abgelöst hatte.

6. Deutsche Sprache in der Emigration

Scholem wies darauf hin, dass es Benjamin »nie und nirgendwo in den Sinn gekommen ist, sich als Deutscher zu bezeichnen. Er stand darin in genauester Nähe zu Kafka. Beide wußten, daß sie deutsche Schriftsteller, aber keine Deutschen waren.«⁷⁰ Diese Unterscheidung zwischen deutsch sein (zugehörig sein zum deutschen Volk) auf der einen und Deutsch schreiben (also zugehörig sein zur deutschen Sprache) auf der anderen Seite findet sich bei vielen deutsch-jüdischen Emigranten, bei denen sich die mitunter affektive Bindung an die deutsche Sprache oftmals in der Emigration noch steigerte. Einen Einblick in die dazugehörigen Auseinandersetzungen gibt die briefliche Kommunikation zwischen Adorno und Benjamin über Siegfried Kracauers Offenbach-Buch. Kracauers *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (1937), eingeständenermaßen »aus der Not heraus« entstanden, war als eine »Gesellschaftsbiographie« konzipiert: ein Buch, das, »sehr schnittig erzählt«, »überall Chancen haben kann.«⁷¹ Benjamin und Adorno lassen in ihrem Briefwechsel keinen Zweifel daran, was sie von dieser »Anpassung« zu halten hatten. Ihre Kommentare sind besonders aufschlussreich im Hinblick auf den Zusammenhang von Judentum und Verrat an der Sprache.

Nachdem Adorno am 4. Mai 1937 eröffnet, indem er seiner »peinlichsten Verlegenheit Ausdruck«⁷² gibt und den Kontakt abzubrechen erwägt, geht Benjamin zu psychologischen und ökonomischen Erwägungen über: »Kracauer hat in diesem Buch resigniert. Er hat einen Text verfaßt, der noch vor wenigen Jahren keinen unbarmherzigeren Rezensenten gefunden hätte als eben ihn. [...] es war in einer Epoche der nackten Not, daß Kracauer glaubte, dergestalt Anschluß an den Markt sich verschaffen zu müssen.« Benjamin argumentiert übrigens weitaus

⁷⁰ Gershom Scholem: »Peter von Haselberg über den Deutschen Walter Benjamin«, in: ders.: *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S. 180–185, hier S. 181.

⁷¹ Siegfried Kracauer: »Nachbemerkung und editorische Notiz«, in: ders.: *Werke*, 6 Bde., hg. von Inka Mülder-Bach unter Mitarbeit von Mirjam Wenzel, Bd. 8: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (hg. von Ingrid Belke), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 531.

⁷² Theodor W. Adorno/Walter Benjamin: *Briefwechsel 1928–1940*, hg. von Henri Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 240 f.

schärfer als Adorno. Seine Kritik ist fokussiert auf die Sprache und die Stellen zur jüdischen Herkunft Offenbachs, an denen sich ihm zufolge das Apologetische des Textes zeigt. Das vielleicht zentrale Zitat, das zugleich noch einmal das eigene Programm bekräftigt: »Das Jüdische bleibt für Kracauer in der Herkunft stecken. Er denkt nicht daran, es im Werke zu erkennen.« Weiter schreibt Benjamin: »Insbesondere verdenke ich ihm die zahlreichen Verstöße gegen das Deutsche. Sie sind vielleicht nicht immer unbeabsichtigt [...]. Ich habe den bösen Verdacht, daß sich das Ressentiment eines Emigranten hier bei Gelegenheit an der deutschen Sprache ausläßt, und da hört der Spaß auf.«⁷³ Adorno bestätigt, dass sich der »Verdacht einer Rache an der Sprache« auch ihm »immer wieder aufgedrängt«⁷⁴ hat. In seinem schließlichen Brief an Kracauer ist er ganz auf »die literarische Qualität«⁷⁵ und den Zerstörungsdrang »gegen die Sprache«⁷⁶, nicht etwa auf den Mangel an Theorie fokussiert. Im Zentrum steht der Vorwurf einer falschen Ironie, mithilfe derer sich die persönliche Anpassung in Sprache und Schrift hinein vermittle.⁷⁷

Der Fall liest sich wie ein Exkurs zum rechten Gebrauch der deutschen Sprache in der Emigration. Er lässt sich aufschlüsseln im Hinblick auf eine Ethik des Schreibens, wie sie dann von Adorno in *Minima Moralia* so rigoros formuliert wird. Die Auseinandersetzungen gewinnen ihre Vehemenz anscheinend gerade aus der Distanz zu Deutschland und aus dem Umstand, dass mehr denn je die deutsche Sprache als die eigentliche und einzige Heimat begriffen wird.⁷⁸ Aber sie tragen auch dem Umstand Rechnung, dass sich die großen politischen Differenzen in die kleinsten Nuancen des theoretischen Schreibens zurückgezogen haben. Dies ist offensichtlich gemeint in Adornos Satz, allein das Schreiben halte noch den »Traum eines Daseins ohne Schande«⁷⁹ fest. Seine Position ist dabei keineswegs als bloße Verteidigung der Hochsprache zu verstehen. Adorno geht selbst vom alltäglichen Sprachgebrauch aus. Stilistische Fragen sind bei ihm vorzugsweise solche der Kohärenz und der Beziehung

⁷³ Ebd., »Brief vom 9. Mai 1937«, S. 242–244.

⁷⁴ Ebd., »Brief vom 13. Mai 1937«, S. 248.

⁷⁵ Adorno/Kracauer: *Briefwechsel* (Anm. 53), S. 366.

⁷⁶ Ebd., S. 359

⁷⁷ Ich habe die Episode mitsamt ihrer Verlängerung in die späteren Auseinandersetzung zwischen Kracauer und Adorno über dessen Essay *Der wundersame Realist* genauer beschrieben in einem Rezensionessay zur Briefedition Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: *Briefwechsel 1923–1966*. »Der Riß der Welt geht auch durch mich ...«, in: *Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4 (2009), online unter <http://www.medaon.de/archiv-4-2009-rezensionen.html#artikel83> (letzter Zugriff: Mai 2014).

⁷⁸ Vgl. Adorno: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 4, S. 98: »Wer keine Heimat mehr hat, dem wird wohl gar das Schreiben zum Wohnen.«

⁷⁹ Ebd., S. 97.

von Ganzem und Teil. Folgt man seinen Beschreibungen in dem Aphorismus *Wenn dich die bösen Buben locken*, so bemisst sich die adäquate Haltung des Intellektuellen an der individuellen Fähigkeit, dem »Druck der Konformität« standzuhalten, dem alle Schreibenden – und unter ihnen in besonderem Maß die emigrierten Intellektuellen – ausgesetzt seien. Seine Lösung lautet, dass sich das intellektuelle Gewissen, das ihn gegen den Gebrauch bestimmter Wörter und Wortverbindungen feit, an der »Vorstellung von der richtigen Gesellschaft und deren Bürgern«⁸⁰ bildet. Ob diese Lösung indes als plausibles Kriterium für gutes theoretisches Schreiben verstanden werden kann, erscheint eher zweifelhaft.

Adornos *Minima Moralia* recurriert auf die Sprache in einem Diskurs der individuellen Erfahrungsgeschichte eines Emigranten, dessen Vorleben »bekanntlich annulliert«⁸¹ werde. Der drohende Verlust der eigenen Sprache ist eng verbunden mit dem problematischen Wechsel ins Englische, und so werden Adornos Sprachreflexionen erst aus dem Wechselspiel zwischen deutscher und englischer Sprache begreifbar. In der englischen Sprache erkannte er den »Reklamecharakter der Kultur«.⁸² Bereits in den Überschriften der Kurzprosatexte werden englische Ausdrücke mit Herrschaft und Gewalt (»Tough Baby«⁸³) oder mit zeitgenössischen Sozialisierungsformen (»Key people«⁸⁴) assoziiert. Französische Ausdrücke werden dagegen mit Sexualität (»On parle français«⁸⁵) und Utopie (»Sur l'eau«⁸⁶) verknüpft, aber auch als Kontrastmittel evoziert, um den Verfall des Privaten und Intimen sichtbar werden zu lassen (»Le bourgeois revenant«, »Le nouvel avare«, »Ne cherchez plus mon cœur«, »L'inutile beauté«⁸⁷). Bei der Beschreibung der amerikanischen Landschaft recurriert Adorno auf das französische Wort *paysage*, um aus dem assoziativen Kontrast die vermeintliche Ausdruckslosigkeit amerikanischer Straßen zu begründen – eine Behauptung indes, die sich offensichtlich aus dem Gegensatz zur deutschen Landschaft speist (»keine weichen Fußwege an ihrem Rande entlang als Übergang zur Vegetation, keine Seitenpfade ins Talinnere«⁸⁸). In dem Text *La nuance / encor'* entwickelt Adorno an dem Kontrast zwischen »la nuance« und

⁸⁰ Ebd., S. 30 f.

⁸¹ Ebd., S. 52.

⁸² Ebd., S. 53.

⁸³ Ebd., S. 50–52.

⁸⁴ Ebd., S. 287 f.

⁸⁵ Ebd., S. 53.

⁸⁶ Ebd., S. 177–179.

⁸⁷ Ebd., S. 36–38; S. 190–192; S. 194 f.

⁸⁸ Ebd., S. 53 f.; vgl. antithetisch ebd., S. 54, über die »Schönheit der amerikanischen Landschaft«.

»flavor« den Gegensatz von individueller und kollektiver Sprache – eine Antinomie, die er ›französisch‹ aufzulösen sucht, nämlich indem durch Nuancierung der sprachliche Ausdruck gerettet wird.⁸⁹ Insgesamt löst der gelegentliche Rekurs auf das Französische die Antinomie des Emigrantendaseins im Widerstreit zwischen deutscher und englischer Sprache auf. Damit wird die französische Sprache überraschend eng mit der jüdischen Erfahrung verknüpft. Wenn Adorno über Fremdwörter schrieb, sie seien »die Juden der Sprache«⁹⁰, so hatte er offensichtlich allein das Französische im Blick. Die deutsche Sprache stand da für ihn bereits vor der »Alternative eines abscheulich zweiten Biedermeiers oder der administrativ-papierenen Banausie«.⁹¹

Erst im späten Rückblick erkannte Adorno 1965 in der besonderen Beziehung zur deutschen Sprache den wichtigsten Grund zur Rückkehr nach Deutschland. In seinen Reflexionen auf die Frage, was deutsch sei, hob er die »besondere Wahlverwandtschaft« der deutschen Sprache zur Philosophie hervor, »und zwar zu deren spekulativem Moment, das im Westen so leicht als gefährlich unklar – keineswegs ohne allen Grund – beargwöhnt wird«.⁹² Er erkannte in ihr einen »metaphysischen Überschuß«, der in den Begriffen »mitschwingt«;⁹³ aber er sah in diesem Umstand auch eine philosophische und letztlich politische Gefahr. Die zentrale Einsicht des Textes ist denn auch, »daß an dem, was deutsch ist, das eine nicht ohne das andere sich haben läßt«.⁹⁴ Erst im Schlusssatz stellt sich wieder der Versuch ein, die konstatierte Dialektik des deutschen Geistes durch eine gesellschaftliche Utopie einzuhegen, in der die Spannung zwischen zwei gegenläufigen Tendenzen aufgehoben wäre. In einem letzten Reflex der universalistischen Theorie wird die nicht ausgetragene Spannung zwischen zwei Positionen – weder Jude noch Deutscher – im »Übergang zur Menschheit«⁹⁵ stillgestellt.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 250–252.

⁹⁰ Ebd., S. 125; vgl. ebd., S. 208, über »die Lehrer aus dem Westerwald, die [den Kindern aus gutem Hause] wie den Gebrauch der Fremdwörter so die Lust an aller Sprache austreiben«, als Vorboten der »Gaskammern«.

⁹¹ Ebd., S. 250 f.

⁹² Theodor W. Adorno: »Auf die Frage: Was ist deutsch«, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 40), Bd. 10.2, S. 691–701; S. 699 f.

⁹³ Ebd., S. 700.

⁹⁴ Ebd., S. 695.

⁹⁵ Ebd., S. 701.