

## Siegfried Kracauer und die hypnotisierte Familie

Bemerkungen zu Kracauers Propaganda-Essay

*Dorothee KIMMICH : Siegfried Kracauer et la famille hypnotisée. Remarques sur  
Totalitaire Propaganda*

*Dorothee KIMMICH : Siegfried Kracauer and the hypnotized Family. Remarks on  
Totalitaire Propaganda*

Dorothee Kimmich

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/germanica/8597>

DOI : 10.4000/germanica.8597

ISSN : 2107-0784

### Éditeur

Université de Lille

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2020

Pagination : 167-182

ISBN : 978-2-913857-45-2

ISSN : 0984-2632

### Référence électronique

Dorothee Kimmich, „Siegfried Kracauer und die hypnotisierte Familie“, *Germanica* [Online], 66 | 2ème trimestre 2020, Online erschienen am: 02 Januar 2022, abgerufen am 08 Januar 2022. URL: <http://journals.openedition.org/germanica/8597> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/germanica.8597>

---

# Siegfried Kracauer und die hypnotisierte Familie

Bemerkungen zu Kracauers Propaganda-Essay

Dorothee Kimmich  
Eberhard Karls Universität Tübingen

## **„Familie“ und die Tiefengrammatik der Propaganda**

Siegfried Kracauer diskutiert in seinen Studien zu Propaganda den Zusammenhang von Masse und Propaganda, die Wirkung von Propaganda, die Funktion von Öffentlichkeit, die Spezifika von faschistischer Propaganda und allgemein „gängige Werbepraktiken“<sup>1</sup>. Dabei widmet er einem ‚Ideologem‘, einem ‚Metapherncluster‘ oder einem bestimmten Denkmuster besondere Aufmerksamkeit: der rhetorischen Identifikation von Masse, Volk, Nation mit Familie und (Bluts-) Verwandtschaft. Es geht ihm vor allem um die problematische Adaption von ‚Familie‘ als Modell für Gesellschaften. Die daraus resultierenden

---

1. — Siegfried Kracauer, „Propaganda“, in: Ders., *Studien zu Massenmedien und Propaganda*, hrsg. von Christian Fleck und Bernd Stiegler (Werke 2.2. hrsg. von Inka Mülder-Bach und Ingrid Belke), Berlin, Suhrkamp, 2012, S. 9-408. Vgl. auch: Mark A. Wollaeger, „Propaganda and Pleasure. From Kracauer to Joyce“, in: *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, Oxford [u.a.], Oxford Univ. Press, 2013, S. 278-297; Dieter Schiller, „Zwei Texte Siegfried Kracauers zur Analyse faschistischer Propaganda“, *Beiträge zur Film- und Fernsehwissenschaft*, 32/1988, S. 127-37; Richard Albrecht, „Kracauer, Siegfried: Totalitäre Propaganda [Rezension]“, *Medienwissenschaft* 1/2014, S. 124-125 [Rezension zu: Siegfried Kracauer, *Totalitäre Propaganda*, Berlin, Suhrkamp, 2013].

Vorstellungen von Identität und Differenz zwischen Gruppen, Völkern, Kulturen oder Nationen sind Bausteine einer gesellschaftlichen „Tiefengrammatik“<sup>2</sup>, deren ideologischen Ballast es zu identifizieren gilt.

Damit einher geht, so konstatiert Kracauer, ein entsprechender Angriff auf alles Individuelle, das als störend denunziert wird. Individuelles soll nur dann akzeptiert sein, wenn es dem „Volk“ dient, der Gemeinschaft untergeordnet ist und damit im Grunde seine Funktion verliert. Es soll durch die „Gebundenheit an Familie, Volk, Staat“ ersetzt werden. Um dies zu belegen, zitiert Kracauer Goebbels’ Rede vom 8. Mai 1933: „Das Wesentliche dieser revolutionären Entwicklung ist“, befindet Goebbels, „dass der Individualismus zerschlagen wird und an die Stelle des Einzelmenschen und seiner Vergottung das Volk tritt“<sup>3</sup>. Weitere Zitate von Gregor Strasser und Mussolini unterstützen Kracauers Beobachtung. So betont der Propagandabbeauftragte der NSDAP Strasser: „Das Gift, das die schrankenlose Freiheit des Individuums zerstörte [...], das Fundament preußisch-deutscher Art: die Gebundenheit an Familie, Volk und Staat“<sup>4</sup>. Die Denunziation des Individualismus als Egoismus ist gekoppelt an eine Identifizierung von Familie, Volk und Staat, die einen irgendwie gearteten und nicht weiter erläuterten, allerdings selbstverständlichen, ja sogar natürlichen Zusammenhang bilden sollen.

Im speziellen Fall der nationalsozialistischen Propaganda ist der Bezug auf Familie und Nation bzw. Nation als Familie auch als eine Abgrenzung zum Bolschewismus zu sehen, der als Zerstörer des familialen Zusammenhalts ein Zerstörer wahrer Gemeinschaft sei. Er sei ein „Massenzuchthaus“ ohne familiäre Wärme und Kultur. Kracauer zitiert hier den Gauleiter Ludolf Haase<sup>5</sup>, der als Mediziner eine radikale Rassenhygiene, also im Grunde genau ein solches Massenzuchthaus, propagierte: „Kein festes Land, keine Ehre, kein Familienleben mit Kindern, kein liebevolles Elternhaus für die unglücklichen Kinder kennt in unserem Sinne dieses grauenhafte Massenzuchthaus, das sich sozialistische Gesellschaft nennt“<sup>6</sup>. Die Differenz zwischen der sozialistischen und der nationalsozialistischen Massenpropaganda, die beide eine Ablehnung des so genannten Individualismus kennen und die Bedeutung der – jeweils unterschiedlich konzipierten – Gemeinschaftlichkeit betonen, liegt in einem rassistischen Volksbegriff,

2. — Vgl. Bernhard Giesen, Werner Binder, Marco Gerster, Kim-Claude Meyer, „Ungeföhres. Eine Art Einleitung“, in: Dies. (Hrsg.), *Ungeföhres. Gewalt, Mythos, Moral*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2014, S. 7.

3. — S. Kracauer, „Propaganda“, a.a.O., S. 57.

4. — Ebd.; vgl. auch ebd., Anm. 88.

5. — Hans-Jürgen Döscher, „Haase, Ludolf“, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, De Gruyter/Saur, Band 2, 1, 2013, S. 321 f.

6. — Zit. nach ebd.; S. Kracauer, „Propaganda“, a.a.O., S. 26 und Anm. 16.

der mit dem Konzept der bürgerlichen Familie als Grundlage und Modell der Gesellschaft gekoppelt wird. Dies findet sich nur in faschistischer Propaganda, vermutet Kracauer.

Die im Kontext von Propaganda zu diskutierenden Ideen von ‚Volk‘, ‚Familie‘ und ‚Gemeinschaft‘ bzw. deren Amalgamierung zeichnen sich durch Identitätsversprechen aus, die hauptsächlich auf Abgrenzung, Differenz und radikaler Exklusion beruhen. Die ideologischen Komponenten dieser Abgrenzungsgesten sind offensichtlich. Besonders auffällig ist die Sicherheitsrhetorik, die eine ebenso große Rolle spielt wie die Behauptung, es gäbe natürliche homogene Gemeinschaften, die die Exklusion ‚anderer‘ damit als ebenso natürlich gegeben erscheinen lassen. Dies geht einher mit einer Rhetorik der ‚Reinheit‘, die offen rassistisch oder rassistisch tingiert ist.

Mit Bernhard Giesen und Robert Seyfert lässt sich formulieren, „dass kollektive Identität eine unaufhebbar uneindeutige und vage Angelegenheit ist“<sup>7</sup> und sich Kulturen selbst opak sind, dass im Zentrum der Gesellschaft und der kollektiven Identität ein „leerer Signifikant“, ein ‚empty signifier‘ steht – etwas, das auf nichts Konkretes verweist und dem „gerade wegen seiner Unbestimmtheit jeder mögliche Sinn zugewiesen werden kann“<sup>8</sup>. Man könnte die These zuspitzen und sagen: Sinn *kann* nicht nur zugewiesen werden, sondern er *muss* es auch und dies bedeutet, dass der Rückgriff auf das Imaginäre und seine Narrative eine Notwendigkeit und ein Bedürfnis darstellt.

Kulturelle Mythen sind nicht nur Hirngespinnste, denen man die Dinge entgegenhalten könnte, so wie sie „wirklich“ sind. Alle sozialen Beschreibungen beruhen auf imaginären Erfindungen, was jedoch nicht heißt, dass sie nur Einbildungen und damit nicht real wären. Gerade weil uns die kollektive Identität grundsätzlich verschlossen ist, ist sie uns permanent zur Aufgabe gemacht. Die Leere erzwingt beständiges Wiedererzählen, und die individuelle Auslegung der kulturellen Mythen macht uns alle zu fabulierenden Wesen<sup>9</sup>.

Unter fabulierenden Wesen mag man sich freundlich kreative Menschen vorstellen, aber auch Propaganda rekuriert eben auf mythische oder quasi-mythische Narrative. Ein prominentes ist die ‚Familie‘ als stabile und natürliche, belastbare und unerschütterliche Gemeinschaft.

---

7. — Vgl. Bernhard Giesen, Robert Seyfert, „Kollektive Identität“, <https://www.bpb.de/apuz/156774/kollektive-identitaet?p=all>, Zugriff am 1.10.2019; vgl. auch Bernhard Giesen, *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

8. — B. Giesen, R. Seyfert, „Kollektive Identität“, a.a.O.

9. — Ebd.

Aus solchen ‚Narrativen‘ rührt die Ähnlichkeit der von Kracauer untersuchten Propagandaformen mit literarischen Motiven und Vorlagen her: Neben Helden- und Opfergeschichten, Abenteuer- und Täternarrativen finden sich in literarischen Texten und in Propagandareden ‚Mytheme‘ und Narrative, die ganz spezifisch auf kollektive Identität zielen. Die Bildlichkeit von Mythen hilft dabei über die Unmöglichkeit hinwegzutäuschen, jemals so etwas wie kollektive Identität zu erfahren oder wahrzunehmen. Sie wird vielmehr mit sprachlichen Mitteln ‚vor Augen‘ geführt. In der Sprache der Propaganda allerdings wird das Bewusstsein für das Imaginäre des Kollektiven radikal zum Verschwinden gebracht; und an dieser Stelle endet auch die Ähnlichkeit mit der Literatur, die immer schon auf das Imaginäre verwiesen ist und das auch nicht verleugnet.

Die moderne Sozialphilosophie, wie sie Kracauer versteht, und einige einschlägige literarische Texte befassen sich aus verschiedenen Perspektiven mit den Mechanismen, die Imaginäres in Realität verwandeln und dabei das Imaginäre entweder verleugnen oder thematisieren, also propagandistisch oder ästhetisch verarbeiten.

Die Vergleichbarkeit von literarischen und soziologischen bzw. sozialphilosophischen Texten aus den 1920er Jahren wird zudem dadurch noch erleichtert, dass die zeitgenössische literarische Ästhetik – oft etwas ungeschickt als ‚Neue Sachlichkeit‘ bezeichnet – sich selbst dezidiert als eine Art ethnologische Selbsterforschung, als Physiologie der Gesellschaft inszenierte und verstand. Sie übernimmt daher programmatisch Funktionen der ‚Entzauberung‘ und ‚Verfremdung‘. „Entzauberungsmethode“ ist etwa auch für Siegfried Kracauer ein Lob, das er dem Schriftsteller Erik Reger gegenüber ausspricht, dem es gelänge, eine „Vivisektion der Zeit“ vorzunehmen<sup>10</sup>. Was dies genau bedeuten kann, wie genau nämlich die Entzauberung von Propaganda ein literarisches Thema ist, soll hier allerdings nicht an Texten von Reger, sondern an einer Novelle von Franz Kafka und einer von Thomas Mann gezeigt werden. Die enge Verknüpfung theoretischer und literarischer Diskurse zeigt sich nicht nur an den Verflechtungen mit den Texten Kracauers, sondern auch an den Ähnlichkeiten und Analogien, die sich in Texten von Gabriel Tarde und Roland Barthes finden lassen. Alle Texte illustrieren die Verfahren von Propaganda und Verführung: Sie decken die Nähe propagandistischer Verführung zu ästhetischer ‚Fabulierkunst‘ auf, indem sie die Ähnlichkeiten identifizieren und

---

10. — Siegfried Kracauer, „Vivisektion der Zeit“ (Rezension zu: Erik Reger, *Das wachsame Hähnchen*), *Frankfurter Zeitung*, 6.11.1932; zit. nach Sabina Becker, *Neue Sachlichkeit*, 2 Bde., Bd. 2, Köln [u.a.], Böhlau, 2000, S. 129 f.; Ders., „Vivisektion der Zeit“ [1932], in: Ders., *Werke*, hrsg. von Inka Müller-Bach und Ingrid Belke, Bd. 5.4, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011, S. 250-256.

zugleich die entscheidenden Differenzen markieren. In jedem der Texte geht es um die Konstruktion und Dekonstruktion kollektiver Identität, um Verführung, das Imaginäre, um Familie – und um Aggression.

### **Franz Kafka: Blutsbrüder**

„Beim Bau der chinesischen Mauer“ ist ein Text<sup>11</sup>, der 1917 entworfen, aber erst 1931 aus dem Nachlass publiziert wurde. Es wird die Geschichte eines mehr oder weniger gescheiterten Bauprojekts emphatisch und durchaus affirmativ aus der Perspektive des leitenden Ingenieurs erzählt. Die Mauer wird angeblich gebaut, um das chinesische Volk vor den Angriffen der nomadisierenden „Nordvölker“ zu schützen. Die Propaganda, mit der das Projekt beworben und verteidigt wird, beruht auf einer Rhetorik von Gefährdung und Schutz.

Das Projekt stellt sich allerdings im Laufe der Erzählung als vollkommen irrational heraus: Es wird nicht fertig, funktioniert nicht, wie es soll. Ja, ganz im Gegenteil, es verursacht mehr Probleme, als es vorher gab: Wie alle Mauern zieht auch diese die Konflikte an, statt sie abzuhalten, die nomadisierenden Nordvölker werden erst in der Bauphase zu Feinden, die Mauer selbst wird nie fertig, das Konzept immer unklarer, der Auftraggeber ist verschwunden:

Diese in öder Gegend verlassen stehenden Mauerteile können immer wieder leicht von den Nomaden zerstört werden, zumal diese damals, geängstigt durch den Mauerbau, mit unbegreiflicher Schnelligkeit wie Heuschrecken ihre Wohnsitze wechselten und deshalb vielleicht einen

---

11. — Franz Kafka, „Beim Bau der chinesischen Mauer“, in: Ders., *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, hrsg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Sir Malcolm Pasley, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, S. 337-357; vgl. dazu Alexander Honold, „Kafkas vergleichende Völkerkunde: ‚Beim Bau der chinesischen Mauer‘“, in: Axel Dunker (Hrsg.), *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*, Bielefeld, Aisthesis, 2005, S. 203-218; Manfred Engel, „Entwürfe symbolischer Weltordnungen: China und China Revisited. Zum China-Komplex in Kafkas Werk 1917-1920“, in: Ders., Ritchie Robertson (Hrsg.), *Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, S. 221-236; Bernhard Greiner, „Hinübergehen in das Bild und Errichten der Grenze: der Mythos vom chinesischen Maler bei Bloch und Benjamin und Kafkas Erzählung ‚Beim Bau der chinesischen Mauer‘“, in: Jürgen Wertheimer, Susanne Gösse (Hrsg.), *Zeichen lesen, Lese-Zeichen*, Tübingen, Stauffenburg, 1999, S. 175-199; vgl. zu Kafka und Zionismus: Mark H. Gelber, „Kafka und zionistische Deutungen“, in: Oliver Jahraus, Bettina von Jagow (Hrsg.), *Kafkahandbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 293-303, S. 301 f.; Rolf J. Goebel, *Constructing China: Kafka's Orientalist Discours*, Columbia, Camden, 1997; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, S. 100-110; Siegfried Kracauer, „Franz Kafka“, in: Ders., *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 256-270; vgl. auch: Manfred Engel, Bernd Aucherochs (Hrsg.), *Kafka Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2009, S. 256-260.

besseren Überblick über die Baufortschritte hatten als selbst wir, die Erbauer<sup>12</sup>.

Angeblich dient das Projekt einem ethnisch und kulturell „homogenen“ Volk (der Chinesen), das sich vor den „Anderen“ (den nomadisierenden Nordvölkern) zu schützen hat. Die Erzählung allerdings macht deutlich, dass es sich faktisch vielmehr um den umgekehrten Prozess handelt: einen Prozess der Exklusion, der zunächst die „Anderen“ als Barbaren identifiziert, um sich selbst erst dadurch als Gemeinschaft stiften zu können. Die Mauer entsteht aus einer diffusen Angst und am Ende entwickelt sich daraus eine imaginäre Blut- und Bodenideologie, die auf Lügen und Propaganda gebaut ist:

Jeder Landmann war ein Bruder, für den man eine Schutzmauer baute, und der mit allem, was er hatte und war, ein Leben lang dafür dankte. Einheit! Einheit! Brust an Brust, ein Reigen des Volkes, Blut nicht mehr eingesperrt im kärglichen Kreislauf des Körpers, sondern süß rollend und doch wiederkehrend durch das unendliche China<sup>13</sup>.

Die narrative Konstruktion von ‚Familie‘ und Volkskörper wird von der Propaganda als ein Mythos des Ursprungs ausgegeben: Die Familie war immer schon da und sie ist auf immer verbunden, durch ihr Blut und ihre Natur. So entsteht rhetorisch eine Gemeinschaft, die ihre Entstehung im Entstehen selbst leugnet und sich als ‚schon immer‘, nicht nur als Anfang, sondern als Ursprung setzt. Aus einer diffus zusammengehörigen Menge an Menschen wird eine Art lebendiger ‚Volkskörper‘, der als organische Einheit funktioniert. Kafkas Text kann *avant la lettre* als eine metaphorologische Auseinandersetzung mit den Effekten von Propaganda gelesen werden. Es geht dabei um einen irrationalen Sicherheitsdiskurs, einen absurden Volksgemeinschaftsbegriff, um die Ästhetik der Masse, um Sadismus, Masochismus, Opferbereitschaft, Dummheit, Aggression, Unterwerfung, Macht und Gehorsam. In Kafkas Text wird ein Narrativ faschistischer Angstregime vorgestellt.

Die Volksgemeinschaft, die sich wie eine große Familie verwandt wähnt, ist eine imaginäre Gemeinschaft – „imagined community“<sup>14</sup> –, nichts anderes als der imaginäre Feind und die imaginär vollendete Mauer auch. Das Imaginäre allerdings verschwindet in der propagandistischen Rede. Die Mauer schafft den Mythos vom blutsverwandten, homogenen, genetisch verwandten, rassisch reinen, daher immer schon und für immer zusammengehörenden Volk und zugleich erzeugt sie

12. — F. Kafka, „Beim Bau der chinesischen Mauer“, a.a.O., S. 338 f.

13. — Ebd., S. 342.

14. — Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.

den Anderen, den Fremden, den nicht sesshaften Nomaden, den ewig wandernden Juden oder den barbarischen Mongolen. Es entsteht eine verführerisch einfache, übersichtliche Dichotomie von Ordnung – drinnen – und Unordnung – draußen. Dabei handelt es sich um einen ‚mythischen‘ Diskurs, der die Funktion der Angstbewältigung – nach Blumenberg – nur eingeschränkt erfüllt, da er die Angst, die er zu bewältigen sucht, selbst schafft: also nicht einmal für die selbst geschaffenen Probleme eine Lösung bietet.

Ähnlich hatte das auch Siegfried Kracauer in seinem Essay über den von Max Brod zusammen mit Hans-Joachim Schoeps herausgegebenen Erzählungsband *Beim Bau der chinesischen Mauer*<sup>15</sup> formuliert: „Die Maßnahmen der Existenzangst gefährden die Existenz“<sup>16</sup>, so kommentiert Kracauer den ebenfalls in dem Band erschienen Text „Der Bau“. Nicht nur im politischen Feld, sondern auch in wissenschaftlichen und sozialen Kontexten diagnostiziert Kafka zu Recht ein „Zustopfen“ aller Zugänge. Die „Verschlossenheit des heutigen Zustands“, so Kracauer, charakterisiert eine um sich greifende allgemeine Stimmung „voller Lebensangst und falschem Schutzbedürfnis“<sup>17</sup>. Individuelle und staatliche Freiheiten werden leichtsinnig verspielt, pathologisch geleugnet und zynisch zerstört: „Mit der unbestätigten Sehnsucht nach dem Ort der Freiheit bleiben wir hier“<sup>18</sup>. Mit diesem Satz beendet Kracauer seinen Kafka-Essay, den er 1931, zwei Jahre vor seiner Emigration, schreibt.

### ***Helmuth Plessner: „Bluthafte Bindung“***

Vielleicht nicht auf den ersten, aber dann doch auf den zweiten Blick überzeugend ist die Vergleichbarkeit von Kafkas Text mit Plessners Essay zum Thema der Gemeinschaft aus dem Jahr 1924<sup>19</sup>. Was Plessner

---

15. — Franz Kafka, *Beim Bau der Chinesischen Mauer*, hrsg. von Max Brod und Hans-Joachim Schoeps, Berlin, Kiepenheuer, 1931.

16. — S. Kracauer, „Franz Kafka“, a.a.O., S. 257.

17. — Ebd., S. 265 f.

18. — Ebd., S. 268.

19. — Helmuth Plessner, „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, u. a., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, S. 7-134; vgl. dazu: Helmut Lethen, *Neue Sachlichkeit 1924-1932. Studien zu Literatur des Weißen Sozialismus*, Stuttgart, Metzler, 1970; Ders., „Lob der Kälte: Ein Motiv der historischen Avantgarden“, in: Dietmar Kamper, Willem van Reijen (Hrsg.), *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, S. 82-325; Ders., *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994; Ders., „Neusachliche Physiognomik. Gegen den Schrecken der ungewissen Zeichen“, *Der Deutschunterricht*, 2/1997 S. 6-19; Joachim Fischer, „Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre“, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1992, hrsg. v. Volker Gerhardt, Henning Ottmann, Martyn P. Thompson, Stuttgart, Metzler, 1993, S. 53-78, S. 59-64.

mit „sozialem Radikalismus“ meint, ist nicht eine eindeutig faschistische, aber doch so etwas wie eine profaschistische Ideologie, nämlich die Verwechslung von Gesellschaft und Gemeinschaft oder genauer noch, die radikale Forderung, dass Gesellschaft eine Gemeinschaft sein müsse.

Unter Gemeinschaft versteht Plessner dabei so etwas wie eine familienähnliche Einheit, die dem Individuum Schutz und Entlastung, Intimität und vor allem auch ein fundamentales Verstandenwerden bieten kann. Dies stellt einen sozialen Ausnahmefall dar. Gesellschaft dagegen ist die institutionelle Öffentlichkeit, die heterogen, anonym und funktional sein muss. Diese Öffentlichkeit umschließt bzw. integriert verschiedene Formen von Gemeinschaft, ohne allerdings damit identisch zu sein oder sie je ersetzen zu können. Gemeinschaft und Gesellschaft schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich als System und Umwelt gegenseitig. „Die Sphäre des Zusammenlebens der Menschen ist an Möglichkeiten unendlich vielfältiger als die von ihr ausgeschlossenen Sphären bluthafter oder geisthafter Bindung“<sup>20</sup>, sagt Plessner, und fordert damit, Gesellschaft gerade nicht als Gemeinschaft, nicht etwa als eine Volksgemeinschaft zu verstehen.

Was Plessner kritisiert und Kafka in seiner Erzählung inszeniert, ist die Übertragung des Modells ‚Familie‘ oder ‚Gemeinschaft‘ auf Gesellschaften, Nationen, Staaten oder auch so genannte Kulturen. Es geht um die Aspekte der Blutsverwandtschaft, der biologischen Bindung, der natürlichen Abstammung und damit einer ahistorischen, *physischen* Zusammengehörigkeit. Die biologische Homogenität gilt dabei als Begründung des Ausschlusses anderer; sie wird umgekehrt gerade nicht als historischer Effekt einer gewissen Dauer, Anpassung und Gewöhnung verstanden. Homogenität soll der Ausgangspunkt, nicht der Effekt von Zusammenleben sein. Zusammengehörigkeit wird mit ‚Natur‘ und nicht mit Geschichte und ‚Kultur‘ erklärt. Die Nähe solcher Konzepte zu rassistischen Ideologien muss hier nicht betont werden.

### ***Exkurs I: Gabriel Tarde und die fiktive Blutsverwandtschaft***

Schon Gabriel Tarde geht in seinen 1890 verfassten *Gesetzen der Nachahmung*<sup>21</sup> davon aus, dass das Modell ‚Familie‘ der rhetorischen

20. — H. Plessner, „Grenzen der Gemeinschaft“, a.a.O., S. 79.

21. — Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* [1890], Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009; vgl. Christian Borch, Urs Stäheli (Hrsg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009; Urs Stäheli, „Seducing the Crowd. The Leader in Crowd Psychology“, *New German Critique*, 38,3 (114)/2011, S. 63-77; Jürgen Howaldt, Ralf Kopp, Michael Schwarz, *Zur Theorie sozialer Innovationen. Tardes vernachlässigter Beitrag zur Entwicklung einer soziologischen Innovationstheorie*, Weinheim, Beltz Juventa, 2014.

und auch faktischen Inklusion und Exklusion im gesellschaftlichen Bereich dient, dass die Exklusion aber eine Fiktion bleiben müsse, da sich Homogenisierung gewissermaßen von selbst einstelle und das Narrativ an die gesellschaftlichen Gesetze angepasst werde: „[A]lle Fiktionen [...], die zu Urzeiten eine künstliche Verwandtschaft schafften, als man verwandt sein mußte, um sozial und moralisch dazuzugehören [...]“, werden dann erweitert und variiert<sup>22</sup>. Blutsverwandtschaft kann dann durch Blutsbrüderschaft oder auch später durch Adoption ausgeweitet werden. Auch er sieht damit das Verhältnis von Narrativ und Geschichte als ein gegenläufiges: „Man ist nicht gleich geboren, man wird gleich“<sup>23</sup> – also anders als die Erzählungen von der großen Familie es behaupten. Allerdings unterstellt er den Narrativen keinen Propagandacharakter, sondern hält sie für im Grunde harmlose Fiktionalisierungen, für ein kollektives Imaginäres, das bestimmte sinnvolle Funktionen haben kann, also der Fabulierkunst von Bernhard Gießen vergleichbar. Das Neue Testament etwa mache sich diese Narration zu eigen, um mit einer entsprechenden Variation das Modell der Familie auf die Welt auszudehnen. „Jeder Mensch ist dein Bruder, denn ihr seid alle Kinder Gottes. Damit umfaßt die Verwandtschaft die gesamte Menschheit“<sup>24</sup>. Man könnte sagen, dass es sich um gelungene christliche Propaganda handelt, die es den Menschen ermöglichen soll, auch Fremdes und Unbekanntes zu integrieren. Solange dabei das Narrativ den Charakter des Imaginären nicht verleugnet, scheint es für Tarde unproblematisch zu sein. Ob nicht auch in der Bibel allerdings ein ‚Familien-Mythos‘ entsteht, diskutiert er nicht.

### ***Exkurs II: Roland Barthes, Edward Steichen und die „Family of Man“<sup>25</sup>***

Mit seinen *Mythologies* (1957)<sup>26</sup> verfolgt Barthes ein Projekt, das dem von Kracauer – und dem von Kafka – durchaus ähnelt, indem auch er einer Naturalisation des Mythos nachgeht: Barthes spricht von einer „naturalisation du concept“, die den Leser sofort überzeuge: „[...]“

22. — Ebd., S. 361.

23. — Ebd., S. 93.

24. — Ebd., S. 362.

25. — Vgl. Gerd Hurm, Anke Reitz, Shamooun Zamir (Hrsg.), *The Family of Man Revisited. Photography in a global Age*, London/New York, I.B. Tauris, 2018; Siegfried Kracauer, „The Family of Man“, in: Ders., *Theorie des Films*, hrsg. v. Karsten Witte, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, S. 400-402; Max Horkheimer, „Eröffnung der Photo-Ausstellung ‘The Family of Man – Wir alle’ (1958)“, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 13., hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a.M., Fischer, 1989, S. 36.

26. — Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957; Ders., *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1964; Ders., *Mythen des Alltags*. Erste vollständige deutsche Ausgabe, Berlin, Suhrkamp, 2010.

le signifiant et le signifié ont, à ses yeux, des rapports de nature“<sup>27</sup>. Nicht zufällig exemplifiziert er sein Konzept des modernen Mythos am Beispiel der Rede von der „Family of Man“, der „Grande Famille des Hommes“, wie eine berühmte Fotoinstallation von Edward Steichen hieß, die ab 1955 im MoMa zu sehen war. Ob Barthes mit seiner Kritik in jeder Hinsicht Recht hatte, kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Die Empfindlichkeit, mit der er allerdings auf die Metaphorik der „Familie“ und damit einer Grundlegung humanistischer Werte durch suggerierte ‚Verwandtschaft‘ reagiert, ist nicht überraschend.

Während Roland Barthes geradezu allergisch auf das Konzept der „Familie der Menschen“ reagiert, betonen Kracauer und Horkheimer<sup>28</sup>, die beide die Ausstellung auch kommentieren, die positiven, ja eben humanistischen Aspekte – nicht von der *Gleichheit* aller Menschen, die hier gezeigt werde, sondern eben von ihren *Ähnlichkeiten*, der typischen „Familienähnlichkeit“: einer Ähnlichkeit, die die „Grenzen des Nivellierungsprozesses anerkennt“<sup>29</sup>. Kracauer besteht darauf, dass nur Film und Fotografie diese Ähnlichkeiten dokumentieren dürften, weil sie die „Realität“ der von ihnen „gemeinten Vision“ auch wirklich „beglaubigen“ könnten<sup>30</sup>. Die Ähnlichkeit ist an das Konkrete gebunden, oder wie Kracauer formuliert, an „ein elastisches Gewebe“ des „täglichen Lebens“<sup>31</sup>. Er geht so weit zu behaupten, dass dieses „Gewebe des täglichen Lebens“, das Filme und Fotoserien zu etablieren in der Lage sind, dafür sorgen kann, dass wir globaler sehen lernen: „Sie machen aus der Welt virtuell unser Zuhause“<sup>32</sup>. Diese Vorstellung eines elastischen Gewebes, das für Kracauer eine Art Tiefenstruktur des Erkennens und Denkens zu sein scheint, erinnert an Ludwig Wittgensteins Theorie der Ähnlichkeiten, die eben auch „Familienähnlichkeiten“ heißen. Kracauers und Wittgensteins strukturelle Verwendung des Familienbegriffs als Tiefengrammatik der Wiedererkennbarkeit des Alltäglichen bilden das erkenntnistheoretische Pendant zur ideologischen ‚bluthaften‘ Familienmetapher, also überraschender Weise ein radikales Gegenmodell zum biologistischen Verständnis exklusiver Blutsverwandtschaft. Das bei Wittgenstein zugrunde gelegte Kategoriensystem der Ähnlichkeiten ist gerade dazu angetan, Differenzen und Identitäten in Frage zu stellen und durch die elastische Organisationskategorie der Ähnlichkeit zu ersetzen. Hier gibt es kein ‚Entweder-Oder‘ der Zugehörigkeit, sondern nur ein ‚Mehr oder weniger‘ an Ähnlichkeit:

27. — Roland Barthes, „Mythologies“, in: Ders., *Oeuvres complètes*, Bd. 1, *Livres, Textes, Entretiens 1942-1961*, Paris, Seuil, 2002, S. 669-868, S. 843.

28. — Max Horkheimer, „Eröffnung der Photo-Ausstellung ‚The Family of Man – Wir alle‘“, a.a.O., S. 36. G. Hurm, A. Reitz, S. Zamir (Hrsg.), *The family of man revisited*, a.a.O.

29. — S. Kracauer, *Theorie des Films*, a.a.O., S. 402.

30. — Ebd.

31. — Ebd., S. 394.

32. — Ebd.

Und so können wir durch die vielen, vielen anderen Gruppen von Spielen gehen, Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen. Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und im Kleinen<sup>33</sup>.

Familienähnlichkeiten nach Wittgenstein sind komplizierte Netze, nicht geeignet für Propaganda und schon gar nicht geeignet, Inklusion und Exklusion radikal zu vertreten.

Am Beispiel von Edward Steichens Ausstellung wird deutlich, wie groß die Unterschiede sein können zwischen der Funktion der Familienmetapher: Barthes und Kracauer haben Steichens Ausstellung vollkommen verschieden verstanden.

### *Siegfried Kracauer und die hypnotisierte Familie*

In seiner Propaganda-Schrift widmet sich Kracauer ebenfalls der Familienmetapher, sieht sie hier aber in einem anderen Kontext und deutlich kritischer. Er setzt ein mit der Frage nach der Funktion von Metaphorik und Verführung bzw. mit der Frage nach der Rolle des Familienmodells und familialer Autorität im Rahmen patriarchaler Familien. Es geht ihm darum, die rhetorische Kombination von Volk, Masse und Familie auf ihre propagandistische Wirksamkeit zu untersuchen. Dabei hält er zwei Dinge fest: Es handelt sich immer um Ausgrenzung und die Rolle von (Familien-)Autorität ist zentral. Mit „dem Verlangen nach Totalität [ist] automatisch das nach Autarkie gegeben“<sup>34</sup>. In den propagandistischen Verwendungen ist ‚Familie‘ nach außen abgeschlossen und gerade kein Wittgenstein’sches Netz von Bezügen, die sich weit verzweigen. Übertragen auf Staaten und Nationen bedeutet dies: Sie haben dann keine Umwelt, sondern nur Feinde. Daher können Grenzen eines solchen ‚Reiches‘ auch keine Orte von selbstverständlichem Ein- und Austritt sein, sondern nur als Mauern zum Schutz des Innen gedacht werden. Ähnlich wie Plessner würde also auch Kracauer sagen, dass eine Gemeinschaft, die sich nicht als System in einer gesellschaftlichen bzw. weltgesellschaftlichen Umwelt versteht, sondern sich absolut setzt, Umwelt nicht nur negieren, sondern vernichten muss. Entscheidend dafür, dass die Vernichtung von Umwelt notwendig und Totalisierung selbstverständlich wird, ist – hier stimmt Kracauer wiederum mit Kafka überein – eine Rhetorik, die Angst, Sicherheitsversprechen und einen libidinösen Bezug zur Autorität kombiniert.

33. — Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 324, § 66.

34. — S. Kracauer, „Propaganda“, a.a.O., S. 61.

Die libidinöse Besetzung von Autorität, die nicht nur auf Zwang setzt, sondern Strategien der Verführung einsetzt bzw. mit einer selbstverständlichen, ja sogar willentlichen Unterordnung rechnen kann, steht im Zentrum seiner Argumentation. Kracauer greift in diesem Zusammenhang mehrfach auf Erich Fromms Ausführungen im fünften Band der *Studien zur Sozialforschung* (1936) zurück. Die von Horkheimer, Löwenthal und Fromm mehr oder weniger gemeinsam entwickelten Thesen zu „Autorität und Familie“ variieren die Problematik auf eine besondere Weise: Es wird der Versuch unternommen, zu klären, ob und wie familiäres Autoritätsverhalten – also jeweils die Ausübung oder Akzeptanz von Autorität – strukturelle Ähnlichkeiten zu dem Verhalten in größeren und öffentlichen sozialen Zusammenhängen hat bzw. als Erklärung für deren Funktionieren dienen kann:

Die Bildung zu den anspruchsvollen Idealen ebenso wie zu den triebeinschränkenden Verboten erfolgt in der bürgerlichen Gesellschaft durch das Medium der Familie. Auch in dieser Hinsicht repräsentiert der Vater die gesellschaftliche Realität, und die Identifizierung mit ihm legt den Grundstein für die Über-Ich-Bildung und damit auch für die spätere emotionale Beziehung zu den Autoritäten, welche die gleichen Ideale verkörpern<sup>35</sup>.

Familie, so wird argumentiert, ist das prägende Format, in dem das Überindividuelle als existentieller Gewinn erfahren wird. Die Nachteile familialer Unterordnung dagegen werden immer – mehr oder weniger aufwändig bzw. erfolgreich – mit Hilfe von Mythen, Erzählungen oder Religion verstellt und erträglich gemacht.

So ist die Entstehung des Ich im Zuge des Erwachsenwerdens untrennbar in die Geschichte der immer wieder geforderten Aufgabe genau dieses Ich – als Dienst an der Familie – eingebunden. Eine – je nach Blickwinkel – eher tragische, neurosenproduzierende oder eher ‚komische‘, positive Konstellation. Fromm weist mehrfach – und etwas gereizt – darauf hin, dass auch Sigmund Freud, der Erfinder dieses Narrativs, sich nicht für einen der beiden Blickwinkel entscheiden konnte. Die Aufgabe des Ich zugunsten einer – meist als väterlich verstandenen – Autorität scheint im Rahmen des Freud’schen Theoriekontextes vollkommen einleuchtend, ist doch das Ich ein instabiler und irgendwie auch kümmerlicher Antiheld, der sich immerfort in einem aussichtslosen Kampf zugleich gegen die wilden Kreativitätspotentiale der Libido und

---

35. — Erich Fromm, „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil“ (aus: Max Horkheimer, Erich Fromm, Ludwig Marcuse, „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie“, S. 1-228), in: Max Horkheimer (Hrsg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Fünfter Band: Studien über Autorität und Familie; Lüneburg, zu Klampen, 1936, 2. Aufl. 1987, S. 77-135, S. 110.

die mächtigen Zumutungen des Über-Ich befindet. Selbstbehauptung gegenüber dem Vater ist schließlich ebenso notwendig wie die Akzeptanz von kulturellen Einschränkungen: Das Unbehagen in der Kultur produziert ein unlösbares Dilemma. Entscheidend ist, dass die Unterwerfung unter die familiäre Autorität durchaus nicht nur durch Zwang geschieht, sondern ebenso viel mit Verführung zu tun hat. Anders formuliert: Die Aufgabe des Ich ist mit Lust verbunden.

Dieser Gedanke bildet bei Kracauer die Brücke zur hypnotischen Wirkung, die er der Propaganda attestiert. Auch familiäre Ausübung von Autorität gleiche der Hypnose; Kracauer vergleicht dies mit einem Rauschzustand und beruft sich dabei wieder auf Fromm:

Was in der Hypnose vorgeht, ist nicht das Hervorbrechen einer verdrängten Neigung, sondern der Abbau des Ichs [...]. Das Ich hat sich ja entwickelt, um dem Individuum als Waffe im Lebenskampf zu dienen. Erweist sich ein anderer als so mächtig und gefährlich, dass der Kampf gegen ihn aussichtslos und Unterwerfung noch der beste Schutz ist, oder als so liebevoll und beschützend, dass die eigene Aktivität unnötig erscheint, [...] dann verschwindet gleichsam das Ich so lange, wie die Funktionen, an deren Ausübung seine Entstehung gebunden ist, von ihm nicht mehr ausgeübt werden können oder müssen<sup>36</sup>.

Hypnose sei, so Fromm, nur ein besonders krasser Fall von alltäglichem Ich-Verlust, der insbesondere in Hierarchieverhältnissen vorkomme. Ich-Verlust kann sowohl in familiären Zusammenhängen als auch in gesellschaftlichen als Entlastung erfahren werden: „Es macht dem Hypnotiseur keine grössere Mühe, den Hypnotisierten die rohe Kartoffel für eine Ananas als für eine gebratene Kartoffel halten zu lassen, und das Gleiche gilt auch für alle Arten der Ideologien, die den Massen in der Geschichte suggeriert worden sind“<sup>37</sup>.

Väterliche Autorität, lustvolle Selbstaufgabe, Willensverlust durch Hypnose, Sicherheit und Totalität werden als Attribute dem Konzept der Familie zugeschrieben und gelten als übertragbar auf gesellschaftliche Konstellationen. Unklar bleibt dabei, wie der Hypnotiseur in das Konzept der Familie einzupassen ist. Für Kracauer ist es das „ästhetisch Grandiose“, der „Zauber“ und die „Illusion“, die dazu verhelfen, aus einer Masse ein Volk und dieses dann bewusstlos und gefügig zu machen. Anders als Erich Fromm behauptet Kracauer allerdings nicht, dass es besonders die einfachen Menschen seien, die zum Opfer von Zauber, Hypnose und Verführung werden. Vielmehr gilt es im Grunde für alle, da ja alle den autoritären Strukturen der bürgerlichen Familien entstammen: „Die Anwendung von Autorität soll jede eigene

---

36. — Ebd., S. 107.

37. — Ebd., S. 108.

Bewusstseinsregung der Masse ersticken, so dass diese noch willenloser, noch schlaftrunkener wird“<sup>38</sup>. Die Identifizierung von Vaterfigur und Magiergestalt, die Kracauer hier implizit vornimmt, ist nicht überzeugend, da die beiden doch aus sehr unterschiedlichen Bereichen stammen. Das lässt sich an einer Novelle von Thomas Mann gut zeigen.

### ***Thomas Mann und die verzauberte Familie***

In seiner Novelle *Mario und der Zauberer* (1930), die im faschistischen Italien spielt und in der ein angeblicher Zirkus-Zauberer als Hypnotiseur entlarvt wird, geht es auch um die prekären Analogien von Hypnose und Zauberei, Kunst und Verführung, Faschismus und Autorität<sup>39</sup>. Anders als in Fromms und Kracauers Propaganda-Analysen ist bei Mann aber der strenge Vater und der Hypnotiseur nicht die gleiche Figur. In *Mario und der Zauberer* kann schließlich auch der Familienvater sich der Faszination durch die magische Praxis kaum entziehen und füllt seine Rolle als Beschützer der Kinder nur unzureichend aus, er ist selbst anfällig für die Hypnose:

Die Freiheit existiert, und auch der Wille existiert; aber die Willensfreiheit existiert nicht, denn ein Wille, der sich auf seine Freiheit richtet, stößt ins Leere. Sie sind frei, zu ziehen oder nicht zu ziehen. Ziehen Sie aber, so werden Sie richtig ziehen, – desto sicherer, je eigen-sinniger Sie zu handeln versuchen<sup>40</sup>.

In der Novelle werden die Vaterfigur und der Verführer sorgfältig auseinandergehalten, ja gegeneinander ausgespielt. Vater und Verführer assoziieren nicht nur andere Eigenschaften und Funktionen, sondern auch andere Narrative in Alltag, Politik und Kunst.

Diese These wird von einer aktuellen Untersuchung unterstützt: George Lakoff und Elisabeth Wehling behaupten, dass die Vaterfigur auch in der Politik der Gegenwart noch eine bedeutende Rolle spielt<sup>41</sup>. Sie

38. — S. Kracauer, „Propaganda“, a.a.O., S. 99.

39. — Hartmut Böhme, „Thomas Mann. Mario und der Zauberer. Position des Erzählers und Psychologie der Herrschaft“, *Orbis Litterarum: International Review of Literary Studies*, 30/1975, S. 286-316; Eva Geulen, „Resistance and Representation. A Case Study of Thomas Mann’s “Mario and the Magician”“, *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies*, 68/1996, S. 3-29; Dagmar Barnouw, „Fascism, Modernity and the Doctrine of Art From Mario and the Magician to Doctor Faustus“, *Michigan Germanic Studies*, 18(1)/1992, S. 48-63; Regine Zeller, „Gustave le Bon, Sigmund Freud und Thomas Mann. Massenpsychologie in “Mario und der Zauberer”“, *Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik*, München, Edition Text + Kritik, 9/2004, S. 129-149.

40. — Thomas Mann, *Mario und der Zauberer. Ein tragisches Reiseerlebnis*, Berlin, Fischer, 1930, S. 95.

41. — George Lakoff, Elisabeth Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn. Politische*

nennen es das „Strenge-Väter-Theorem“<sup>42</sup>. Das Modell geht davon aus, dass die Familie einen strengen Vater als Familienoberhaupt braucht, der die moralische Autorität darstellt. Dabei wird das moralisch Richtige, das der Vater vertritt, automatisch mit der nötigen Stärke verbunden: Dies ist gewissermaßen die Leistung der Metapher, insbesondere dann, wenn sie auf die Politik übertragen wird. Vater Staat ist nicht nur der legitime Vertreter der Gewalt, er *kann sie auch durchsetzen*.

Die Botschaft der Metapher oder des Metaphernfeldes ‚Familienvater‘ ist in der Verkoppelung des moralisch Guten mit der notwendigen Stärke zu suchen. Dieser ‚Frame‘ – so Wehling – stellt den einen Bereich dar, aus dem Kracauer seine Thesen zur Autorität bezieht. Wichtig ist nämlich, das betonen auch Kracauer und Fromm, dass Autorität ja gerade nicht mit Zwang identisch ist, sondern durchaus auf einer gewissen Inklinaton, einer Bereitschaft, ja auf Zuneigung, Verehrung, Achtung und sogar Liebe aufbauen kann. Die Rolle des Verführers ist allerdings eine andere. Sie ist nicht mit Stärke und Schutz assoziiert, auch nicht mit Gesetz und Sanktion, Regel und Strafe.

Während das ‚Strenge-Väter-Modell‘ den Mythos von der Identität des Guten mit dem Starken entwickelt, verweist der Hypnotiseur nicht auf einen Mythos, sondern er verkörpert das Mythische in seiner magischen Präsenz. Anders als der strenge Vater, dessen Autorität auch in seiner Abwesenheit weiterbesteht, diese sogar ikonisch oder totemistisch ersetzbar ist, ist der Hypnotiseur nur wirksam durch seine körperliche oder zumindest stimmliche Anwesenheit. Das Medium des strengen Vaters ist das Gesetz, die Regel und die Schrift. Das Medium des Hypnotiseurs ist die Stimme und der Blick. Er straft nicht, er demütigt.

Thomas Manns Novelle regt dazu an, die Identifikation von väterlicher Familienautorität und hypnotischer Verführung, die Fromm und Kracauer unternehmen, genauer zu betrachten. Selbstverständlich sind diese Konstruktionen oder Metaphernkomplexe nirgends idealtypisch zu finden. Man könnte sich also durchaus vorstellen, dass der faschistischen Propaganda im 20. Jahrhundert tatsächlich eine Kombination von beiden Konzepten, also die Amalgamierung von väterlicher Autorität und magischer Verführung gelungen ist. Sollte das jedoch der Fall sein, müsste man es genauer reflektieren und explizieren, was Kracauer an dieser Stelle nicht macht. Wollte man versuchen, eine moderne Figur zu skizzieren, in der Vaterrolle und Hypnotiseur zusammenfallen, so würde man sie wohl nur in einer Gestalt finden können: in der des Therapeuten.

---

*Sprache und ihre heimliche Macht*. 4., überarbeitete Auflage, Heidelberg, Carl-Auer-Verlag, 2016. Auf die Debatte um die politischen Konsequenzen des Framing kann hier nicht eingegangen werden.

42. — Ebd., S. 40 ff.

