

Wertgesetz und Antirassismus

Jan Rickermann

Unter dem Titel *Kapitalismus und unsichere Positionen von Minderheiten* soll, wie dem *Call for Papers* (Schönfelder/Tittel 2024) zu entnehmen ist, die in doppelter Hinsicht unsichere Position von Minderheiten diskutiert werden. So seien durch Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus Minderheiten „den Zwängen der Kapitalverwertung zu ungleichen Bedingungen ausgesetzt“, die Ungleichheit oder Unsicherheit finde sich aber auch in der Theoriebildung selbst, die derart fragmentiert ist, dass sie Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus kaum mehr in eine Konstellation setzen kann.

In Hinblick auf „aktuelle Entwicklungen“ in der Theoriebildung falle entsprechend auf, „dass die Analysen der verschiedenen Ideologien weitgehend isoliert verlaufen, sie für die jeweils anderen Ideologien blind werden oder diese sogar reproduzieren“. Das Auseinanderfallen der Kritik wird jedoch recht wohlwollend interpretiert, obwohl die einzelnen Theoriestränge sich scheinbar gegenseitig zum Gegenstand nehmen, also nicht nur keinen Begriff vom Antisemitismus, Rassismus oder Antiziganismus haben, sondern selbst vermeintlich antisemitisch, rassistisch oder antiziganistisch sind. Man geht so davon aus, dass die jeweiligen Theorien „allzu leicht übersehen“, dass „sich Angehörige aller Minderheiten in prekären und unsicheren gesellschaftlichen Positionen befinden können.“ Diese blinden Flecken – vielleicht auch die Betriebsblindheit der Forschungsrichtungen – sollen durch „Zusammenschau“ behoben werden, um entsprechendes „epistemologisches Potential“ auch auszuschöpfen.

Dass beispielsweise die gegenwärtig die akademische Diskussion prägenden Ausformungen der antirassistischen Diskussion nicht nur Antisemitismus reproduzieren, sondern zum Teil einer „globalisierten ideologischen Offensive gegen Israel, Holocausterinnerung und Judentum“ geworden sind, legt Ingo Elbe in seiner Untersuchung *Antisemitismus und Postkoloniale Theorie* (2024, S. 11) nahe. Dass diese Feindseligkeit nicht in der Sache der Rassismus-, Antisemitismus- und Antiziganismuskritik begründet ist, lässt sich etwa im Rückblick auf Joachim Bruhns (2019a) Kritik erkennen, der in *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation* bereits eine

materialistische Kritik an Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus formulierte. Bei den im *Call for Papers* zitierten „aktuellen Entwicklungen“ ist hingegen zu fragen, ob die Feindschaft lediglich im Missverstehen oder in Unkenntnis liegt, die dann tatsächlich durch Zusammenschau behoben werden könnte, oder ob die Theorien – aus Gründen – sich nicht nur wechselseitig ausschließen, sondern teilweise zum Gegenstand nehmen müssten. Materialistische Kritik würde dann folglich nicht „methodische Prämissen“ und „Erkenntnisse“ der jeweiligen Theorien aufnehmen, sondern dem gesellschaftlichen Grund ihrer Fragmentierung nachgehen. Im Folgenden soll daher ein geschichtsphilosophischer Zugang die Vorstellung einer Zusammenschau hinterfragen und die Fragmentierung der „Kritiken“ zum Gegenstand nehmen.

1 Die negative Aufhebung des Abstrakten

Ein erster Hinweis darauf, dass entgegen des postmodernen Verständnisses Theorien nicht als Werkzeugkisten fungieren und sich ihre Versatzstücke nicht beliebig in eine materialistische Theorie einfügen lassen, wäre beispielsweise aus Roswita Scholz' (2009) Kritik des Antiziganismus zu entnehmen.¹ Sie möchte mit Giorgio Agamben und dem theoretischen Zentrum seiner Theorie, der Figur des *homo sacer*, eines Lebens, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (Agamben 2002, S. 18), den „Antiziganismus im Kapitalismus“ (Scholz 2009, S. 24) begreifen.² Da der Begriff des *homo sacer* dem Status des Vogelfreien nahekommt, der aus dem Recht herausfällt und ungestraft getötet werden kann, scheint sich Agamben hierfür zunächst auch gut zu eignen und der Antiziganismus den *homo sacer* „par excellence“ (ebd.) zu erzeugen. Irritiert ist Scholz jedoch von der Rolle, die der Begriff des *homo sacer* in Agambens Theorie selbst einnimmt. So kritisiert sie, was dieser doch als Ergebnis seiner auf Martin Heidegger

-
- 1 Michel Foucault beschrieb seine Bücher als „kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie öffnen und sich irgendeines Satzes, einer Idee oder einer Analyse wie eines Schraubenziehers oder einer Bolzenzange bedienen wollen, um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu disqualifizieren oder zu zerschlagen, [...] nun, umso besser!“ (Foucault 1975/2002, S. 887 f.)
 - 2 Für das im akademischen Bereich mittlerweile tonangebende „postkolonial-postmoderne Theoriekonglomerat“ (Elbe 2024, S. 10) stellt Agambens radikalisierende Fortführung von Foucaults Figur der Biomacht ein zentrales Element für die Interpretation des Rassismus dar. Hervorhebungen in Zitaten sind, wenn nicht anders angegeben, immer aus dem Original übernommen.

abgestellten ontologischen Souveränitäts- und Metaphysikkritik behauptet: Indem Agamben davon spreche, dass wir potenziell alle zu „*homines sacri*“ (2002, S. 124) würden, würden wir alle zu potenziellen Jüdinnen und Juden, zum Symbol für das, wie es bei Agamben heißt, „nackte Leben“ (ebd., S.18). Nur zu Recht muss Scholz, der es um eine Analyse des Antiziganismus geht, davon ausgehen, dass Agamben hier einen Fehler begeht, dass er zu abstrakt argumentiert, dass seine auf halbem Weg stehenbleibende Analyse durch Differenzierungen zu erweitern ist. So möchte sie seinen Begriff des *homo sacer* über den rechtsphilosophischen und politökonomischen Kontext hinaus durch psychoanalytische Betrachtungen erschließen, um „die *homo sacer*-Funktion des ‚Zigeuners‘ als Grundvoraussetzung des Kapitalismus“ (Scholz 2009, S. 33) begreifen zu können.

Dass aber eine solche Abstraktheit nicht immer ein schlichter Fehler ist, sollte Herbert Marcuse in seiner Auseinandersetzung mit Agambens Lehrmeister Martin Heidegger bemerken.³ Er wollte die Krise des Marxismus in den späten 1920er-Jahren lösen, indem er Marx mit Heidegger verband. Weder der Marxismus noch die Philosophie schienen eine Antwort auf die Entfremdungserfahrung der Moderne und die ausbleibende Revolution zu liefern, die doch mit eben jener brechen sollte. Während die abstrakten Begriffe der Philosophie kaum noch mit der Erfahrung der Menschen nach dem Ersten Weltkrieg in Verbindung gebracht werden konnten, ging auch der Marxismus nach Marx, der die Revolution an die Bewegungsgesetze der Geschichte dirigierte, über die Menschen hinweg. Selbst noch Lukács' Begriff des Klassenbewusstseins schien die Revolution nur durch eine weitere philosophische Konstruktion, eine weitere Abstraktion sichern zu können. Heideggers *Sein und Zeit* hingegen versprach für Marcuse einen neuen Zugang zu eröffnen: „den Punkt, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen ‚konkreten‘ Wissenschaft“ (1928/2004, S. 358). Heideggers zur Beantwortung der

3 Heidegger, dessen Erinnerung Agamben eines seiner ersten Bücher widmete (vgl. Agamben 2012, S.15), gehört zu den wichtigsten Einflüssen für Agamben. Er selbst erklärte, Heidegger in seinem Werk durch Benjamin in Schach zu halten: „Die Beiden [Benjamin und Heidegger, Anm. J.R.] verhalten sich zueinander wie Gift und Gegengift. Mit Benjamin wurde ich von dem Heidegger-Gift gerettet, und umgekehrt“ (Agamben 2001, S.18). Dass man dieser Selbstauskunft nur wenig Glauben schenken sollte, verdeutlicht unter anderem Agambens Auseinandersetzung mit Benjamin in seinem Buch *Ausnahmezustand*. Hier verkehrt Agamben die Begriffe Benjamins bis ins Gegenteil, sodass er seine Argumentation nur durch die Unterstellung einer falschen Textänderung seitens der Herausgeber Benjamins aufrechterhalten kann (vgl. Agamben 2004, S. 68).

Seinsfrage herangezogene Daseinsanalyse, seine Unterscheidung zwischen uneigentlichem, sich an seine besorgende Mit- und Umwelt – ans *Man* – verlierendem und eigentlichem (geschichtlichem) Dasein, schien den Menschen wieder konkret zu adressieren und noch in der größten Entfremdung eine Aussicht auf Befreiung zu sichern.

In all dieser Verfallenheit bleibt aber auf dem Grunde des Daseins ein – wenn auch noch so verdecktes – Verstehen seiner Eigentlichkeit. Immer doch geht es dem Dasein um sein eigenes Sein, und diese existenzial gefaßte ‚Sorge‘ wird als das eigentliche Sein des Daseins angesprochen. In ihr liegt die Möglichkeit, trotz aller Geworfenheit und Verfallenheit das eigene Sein zu ergreifen, aus der uneigentlichen in die eigentliche Existenz durchzudringen. (Ebd., S. 360)

Die Begriffe Heideggers schienen damit auf der einen Seite eine wichtige Korrektur des Marxismus der Zweiten Internationalen zu liefern, auf der anderen Seite aber merkwürdig abstrakt vor einer Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit auch den Klassenunterschieden auszuweichen (vgl. ebd., S. 363). Dass Heidegger nicht sah, dass die von ihm aufgeworfene „Problematik der geschichtlichen Existenz [...] von selbst auf den materialen Bestand der Geschichtlichkeit“ (ebd., S. 365) und damit auf die von Marx analysierte politökonomischen Verhältnisse führte, galt Marcuse als Inkonsequenz, die durch immanente Kritik zu korrigieren war.

Als Heidegger 1933 sein offenes Bekenntnis zum Nationalsozialismus mit den Worten seiner eigenen Philosophie begründete, bemerkte Marcuse seinen Irrtum. Heideggers Begriffe waren nicht einfach abstrakt, sondern kündigten, wie Marcuse (1934/2004) in seinem Text *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* herausstellt, einen die Verhältnisse begleitenden Umschlag in der Ideologie selbst an. Das den frühen Kapitalismus begleitende liberale oder bürgerliche Denken wurde abgelöst vom, wie es Marcuse nannte, heroisch-völkischen Realismus, einer antirationalistischen und antimaterialistischen Geschichtsauffassung (vgl. Marcuse 1934/2004, S. 8). Diese fußt zwar weiterhin auf der Grundlage der kapitalistischen Gesellschaft, steht aber den Ausdrücken des Liberalismus feindlich gegenüber.⁴ Da im liberalen Denken zunächst alles unter die

4 So erklärt Marcuse: „Wenn wir die Programmatiker der neuen Weltanschauung fragen, wogegen sie in ihrem Angriff auf den Liberalismus kämpft, dann hören wir von den ‚Ideen von 1789‘, vom weichen Humanismus und Pazifismus, westlichen Intellektualismus, selbstsüchtigen Individualismus, Auslieferung der Nation und des Staates

Richtschnur der Vernunft fällt, unter der „sich jedes Tun, jede Zielsetzung innerhalb der Gesellschaft, aber auch die gesellschaftliche Organisation insgesamt auszuweisen“ (ebd., S. 18) hat – und dies macht seinen ideologischen Gehalt (und damit verknüpft die Möglichkeit immanenter Kritik)⁵ aus –, müssen die Erscheinungen des Kapitalismus der Kritik durch Naturalisierung entzogen werden. So erblickt der Liberalismus „hinter den ökonomischen Kräften und Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft ‚natürliche‘ Gesetze“ (ebd., S. 15). Marcuse macht nun einer Art Dialektik der Aufklärung ausfindig, wenn er sieht, dass die Schranken der liberalistischen Vernunft und die ihnen entsprechende „Rückinterpretation der Gesellschaft auf die ‚Natur‘“ (ebd., S. 16), der späteren Wendung zum Irrationalismus den Boden bereitet, die sich gerade gegen die in den Menschenrechten postulierte Gleichheit richtet. Gesellschaftliche Sachverhalte werden nun der Notwendigkeit einer vernünftigen Rechtfertigung entzogen, indem sie zu existenziellen, zu blut- und bodenhaften Sachverhalten umgedeutet werden und so „vor die Autonomie der Vernunft als ihre *prinzipielle* [...] Schranke irrationale Gegebenheiten gelagert werden“ (ebd., S. 19). Begriffe, die scheinbar nur abstrakt waren, wie Menschheit oder Allgemeinheit, wurden zugunsten partikularistischer und scheinkonkreter Alternativen (wie der Begriff Volk) angegriffen.

Dem antiliberalen Angriff auf die universellen Begriffe kommt entsprechend entgegen, dass in der liberalen Ordnung die Allgemeinheit eine bloße Form bleibt, die sich durch die Privatinteressen hindurch fügen, aber der Kontrolle der Menschen entzogen, an die ‚unsichtbare Hand‘ des Marktes dirigiert ist. „Insofern (und nur insofern) wirft man dem Liberalismus mit Recht vor, daß seine Rede von Allgemeinheit, der Menschheit usw., in reinen Abstraktionen stecken bleiben“ (Marcuse 1934/2004, S. 21). Anstatt die in der liberalen Ordnung nur in falscher Form verwirklichte Allgemeinheit tatsächlich einzufordern, wird hier der Widerspruch zwischen Ideologie und den Verhältnissen in den entfremdeten Verhältnissen selbst ‚aufgehoben‘. Heideggers vermeintlicher Fehler, die Klassengegensätze nicht zu analysieren, zeigt sich nun als eigentliches Ziel: der Begründung einer Volksgemeinschaft, der „klassenlose[n] Gesellschaft auf Basis und im Rahmen – der bestehenden Klassengesellschaft“ (ebd., S. 24). Noch deutlicher

an die Interessenkämpfe bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, abstrakter Gleichmacherei, Parteiensystem, Hypertrophie der Wirtschaft, zersetzenden Technizismus und Materialismus“ (1934/2004, S. 11).

5 Siehe dazu auch den Beitrag von Ulrike Marz in diesem Sammelband.

wurde dieser Angriff auf den Universalismus durch den von Marcuse für diese Entwicklung ebenfalls herangezogenen Nazijuristen Carl Schmitt. Er verabschiedete jede überindividuelle Norm und legte fest, dass man über Freund und Feind nur durch „existentielle[s] Teilhaben und Teilnehmen“ (Schmitt 1932/2009, S. 26) urteilen könne. „Wer Menschheit sagt, will betrügen“ (ebd., S. 51), sagt also jemand, der dem Universalismus zugunsten eines Pluriversums den Kampf ansagt und 1941 die Schrift *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte* (vgl. Schmitt 1941/1991) veröffentlicht.⁶ Marcuse, der nun gezwungen war zu erkennen, dass Heideggers und Schmitts Angriff auf den Universalismus und seine Begriffe sich keineswegs in die von Marx geforderte Aufhebung der Philosophie integrieren ließ, endete seine Auseinandersetzung mit den ersten Erscheinungen der negativen Aufhebung der Philosophie entsprechend:

Nicht mit Hegels Tode, sondern jetzt erst geschieht der Titanensturz der klassischen deutschen Philosophie. Damals wurden ihre entscheidenden Errungenschaften in die wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft, in die Kritik der politischen Ökonomie hinübergerettet. Heute liegt das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie aufgehoben war, im Ungewissen. (1934/2004, S. 44)

2 Die verpasste Verwirklichung des Universalismus

Marx rettete die Begriffe der klassischen deutschen Philosophie (vgl. zum Folgenden insbesondere Spekter 2020), indem er sie als idealisierten Ausdruck der Verhältnisse begreifen konnte, die deshalb „*formell* und *abstrakt*“ (1844/2012, S. 584) war, da sie aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse an ihre Grenzen stößt und entsprechend nur durch eine Abschaffung ihrer Limitierung, der kapitalistischen Ordnung, zu verwirklichen ist. Die Marx'sche Kritik, der auch Marcuse verpflichtet ist, erkannte in der Form des Reichtums, der durch die Warenform abstrakt ist, die Potenziale der bisher nur im Denken verwirklichten Allgemeinheit, die aber nun real, d. h. revolutionär zu verwirklichen ist. Der Kapitalismus, so die Marx'sche Kritik, führt nicht nur zu ökonomischen Verwerfungen, sondern befähigt den Menschen, zumindest potenziell, zum ersten Mal eine vernünftige Gesellschaft aufzubauen, was er jedoch durch seine Form gleich wieder

6 „Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum“ (Schmitt 1932/2009, S. 50).

einkassiert. Eben dies deutet sich im Marx'schen Ausbeutungsbegriff an, den Wolfgang Pohrt treffend auf den Begriff brachte:⁷

Ausbeutung heißt vor allem, daß die Arbeiter um die Geschichte, die sie machen, betrogen werden, um die geschichtsbildende Kraft ihrer als Mehrarbeit gesetzten lebendigen Arbeit, die erstmals wirklich die gegenständliche Welt als Bedingung der subjektiven Tätigkeit des Menschen setzt, sie real zur Domäne seines Willens macht; ob die Arbeiter dabei satt zu essen haben, ist wichtig, aber es ändert nichts am Prinzip. (1976/2001, S. 231)

Marx konnte mit der Ausdehnung des Weltmarktes – zumindest für kurze Zeit – ein reales Fundament für die bisher nur abstrakten Postulate einer geeinten Menschheit ausmachen:⁸

Bürgerliche Industrie und bürgerlicher Handel schaffen diese materiellen Bedingungen einer neuen Welt in der gleichen Weise, wie geologische Revolutionen die Oberfläche der Erde geschaffen haben. Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche, den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle, der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte. (1853/1960, S. 226)

3 Die Verewigung der Krise durch ihre fetischistische Bewältigung

Marcuse, wie die Kritische Theorie insgesamt, musste jedoch nicht nur feststellen, dass die von Marx erhoffte Revolution ausblieb, sondern auch, dass die liberale Phase des Kapitalismus an ihr Ende gekommen, die Aufklärung auf ihrer eigenen Grundlage in antisemitische Barbarei umgeschlagen ist. Diese „Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen“ (Horkheimer/Adorno 1944/1997, S. 29) konnte sich nur in der Beseitigung der „Gegenrasse“ aufrechterhalten. Der Antisemitismus wäre

7 Zur Diskussion des (Marx'schen) Ausbeutungsbegriffs, seiner Wandlung und seinem Verhältnis zum Begriff der Diskriminierung s. Martin Dornis' Beitrag in diesem Sammelband.

8 „Zum emanzipatorischen Gehalt der Konkurrenz gehört, dass sie in abstracto die Möglichkeit zum weltgeschichtlichen Verkehr der zur solidarischen Menschheit vereinigten Individuen eröffnet“ (Krahl 1977, S. 227).

in diesem Sinne eine wahnhafte Verkehrung, eine „Verteidigung der bürgerlichen Verhältnisse gegen qualitativ über sie hinausgehende gesellschaftliche Ansprüche“ (Rotermundt 1980, S. 72). Marx, der die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgehend von seiner Hoffnung auf die Revolution in ihrem Scheitern als Vorstufe der Befreiung begriff, konnte sich noch nicht „vorstellen, dass das Niederhalten von Konflikten, in denen die kapitalistische Gesellschaftsordnung als Ganze infrage steht, nicht nur vorübergehend, sondern dauerhaft gelingen könnte“ (Schönfelder 2020, S. 83). Mit dem Nationalsozialismus rückt nun genau das, was sich Marx nicht vorstellen musste, die Hypostasierung „der Krise für die Dauer des ewigen Deutschlands“ (Horkheimer 1940/1981, S. 56), in den Vordergrund.

Moishe Postone blickte entsprechend in seinem 1979 zuerst erschienenen, wegweisenden Text *Antisemitismus und Nationalsozialismus*, mit dem Wissen, dass der moderne Antisemitismus keineswegs rückwärtsgewandt war, sondern als „ein Beitrag zum Kapitalismus in seinem Übergang zum Quasi-Staatskapitalismus in einer Situation der strukturellen Krise“ (1979/2005, S. 189) zu erkennen ist, zurück auf die Marx'sche Kritik. Unter Rückgriff auf die Marx'sche Kritik des Fetischcharakters versuchte Postone „in Form einer materialistischen Erkenntnistheorie“ den „besonderen Inhalt“ (ebd., S. 180) des modernen Antisemitismus zu fassen. Postones Erweiterung der Thesen über den Antisemitismus von Adorno und Horkheimer knüpfte auch an Marcuse – der 1934 noch keinen entwickelten Begriff vom Antisemitismus hatte – an. Während Marcuse schon den fetischistischen Angriff auf den Liberalismus als einseitige Gegnerschaft begreifen konnte, der vor den „ökonomischen und sozialen Strukturen des Liberalismus“ (1934/2004, S. 12) zurückweicht und sich nur gegen „eine bestimmte Gestalt des Kapitalismus“ (ebd., S. 15) richtet, erkannte Postone ein ähnliches Phänomen beim Kampf gegen die Moderne, der sich im modernen Antisemitismus ausdrückt. In Fortführung der Thesen Horkheimers und Adornos, die die Identifizierung des ‚Juden‘ mit der Zirkulationssphäre hervorheben,⁹ versuchte Postone zudem zu erklären,

9 „Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein. Die Juden hatten die Zirkulationssphäre nicht allein besetzt. Aber sie waren allzu lange in sie eingesperrt, als daß sie nicht den Haß, den sie seit je ertrugen, durch ihr Wesen zurückspiegelten. [...] Soweit sie den Juden als Vermittler brauchen konnten, schützten sie ihn gegen die Massen, welche die Zeche des Fortschritts zu zahlen hatten. Die Juden waren die Kolonisatoren des Fortschritts“ (Horkheimer/Adorno 1944/1997, S. 198 f.). Eine noch direktere Verbindung zieht Horkheimer in *Die Juden und Europa*: „Die Juden sind als Agenten der Zirkulation entmacht, weil

warum ebenfalls angenommen wird, Juden stünden hinter der Sozialdemokratie oder dem Kommunismus und damit – scheinbar weiter gefasst – hinter den Begleiterscheinungen der Moderne. Da diese Revolte gegen die Moderne jedoch, ähnlich wie bereits Marcuse erkannte, zentrale Elemente ausspart, während sie andere mit „eschatologische[m] Pathos verdammt“ (ebd., S. 11), versuchte Postone die Affirmation des Industriekapitals und der modernen Technik durch den modernen Antisemitismus zu erklären, indem er zwischen dem „was moderner Kapitalismus ist, und der Art, wie er sich darstellt“ (1979/2005, S. 182) unterscheidet. Postone argumentierte hier weniger strukturalistisch als die Kritik an ihm gerne annehmen möchte, wenn er den Antisemitismus als „besonders gefährliche Form des Fetischs“ (ebd., S. 192) begreift. Unter Rückgriff auf die Marx'sche Fetischkritik stellte Postone fest, dass, wenn dem Juden im Antisemitismus „Abstraktheit, Unfaßbarkeit, Universalität, Mobilität“ (ebd., S. 183) zugeordnet werden, es sich um „Charakteristika der Wertdimension jener Formen [...], die Marx analysiert hat“ (ebd., S. 183 f.), handelt. Mit einem Rückblick auf Marx zeigte Postone, dass die entfremdeten gesellschaftlichen Beziehungen sich nicht als solche, sondern als quasinatürliche im „Gegensatz von Abstraktem und Konkretem“ (ebd., S. 184) zeigen. Gesellschaftliches und Historisches verschwinden derart, dass die abstrakte Seite des Kapitals in Gestalt objektiver Naturgesetze, die konkrete Seite als stoffliche Natur gefasst werden. Doch nicht die liberal-bürgerliche Denkweise, die das Abstrakte als überhistorisches Gesetz fasst, interessierte Postone, sondern ihr zunächst unbedeutender Gegenpart, „jene Formen von Romantizismus und Revolte, die ihrem Selbstverständnis nach anti-bürgerlich sind, in Wirklichkeit jedoch das Konkrete hypostasieren und damit innerhalb der Antinomie der kapitalistischen gesellschaftlichen Beziehungen verharren“ (1979/2005, S. 185). Während so das Industriekapital als vermeintlicher Nachfolger des Handwerks dem Finanzkapital entgegengestellt wird, gilt der gesellschaftliche Zusammenhang als organische Einheit, als Gemeinschaft, Volk und Rasse. Dem „fetischistischen ‚Antikapitalismus‘“ (ebd., S. 187) wird eben das zum Objekt seines Angriffs, was in der liberalen Weltanschauung selbst fetischisiert wird. Er wird zum „einseitige[n] Angriff gegen die abstrakte Vernunft, das abstrakte Recht und, auf der anderen Ebene, gegen das Geld- und Finanzkapital“ (ebd., S. 189). Das Abstrakte wird hier jedoch im ‚Juden‘

die moderne Struktur der Wirtschaft die ganze Sphäre weithin außer Kurs setzt. Sie werden als erste Opfer vom Diktat der Herrschenden getroffen, das die ausgefallene Funktion übernimmt“ (1939/1988, S. 325).

vergegenständlicht, dieser wird „nicht nur mit dem Geld, das heißt der Zirkulationssphäre, sondern mit dem Kapitalismus überhaupt gleichgesetzt“ (ebd.). Genauer, durch den Fetischismus erscheint das Kapital selbst nur als das Abstrakte; die Juden wurden zu „*Personifikationen* der unfassbaren, zerstörerischen, unendlich mächtigen, internationalen Herrschaft des Kapitals“ (ebd., S. 190). Der Antisemitismus wird damit zur „umfassenden Weltanschauung [...]. Seine Hypostasierung des existierenden Konkreten mündet in einer einmütigen, grausamen – aber nicht notwendig haßerfüllten Mission: der Erlösung der Welt von der Quelle allen Übels in Gestalt der Juden“ (ebd., S. 192).

4 Rassismus und Antisemitismus als zweite Natur

Ebenfalls unter Rückgriff auf die Marx'sche Fetischkritik wie auch auf Marx' Trennung zwischen *bourgeois* und *citoyen* in *Zur Judenfrage* (1844) versuchte Peter Schmitt-Egner Rassismus als „*gesellschaftlich notwendigen Schein* der bürgerlichen Gesellschaft nachzuweisen, d. h. zu entwickeln, wie sich in den Widersprüchen der Ökonomieform die objektive Möglichkeit des Rassismus verbirgt“ (1976, S. 352). Hierbei gilt für ihn herauszustellen, dass sowohl die sich in den Menschenrechten ausdrückende Gleichheitsvorstellung wie auch ihre Negation aus den Widersprüchen der Warenform entfaltet werden kann. Da Schmitt-Egner feststellt, dass die Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen ihren realen Grund im Zirkulationsprozess haben, muss er erklären, warum die bürgerliche Gesellschaft – innerhalb des bürgerlichen Systems – mit dem Rassismus „ihre ‚eigene‘ Ideologie abstreift und in Verleugnung der bürgerlichen Revolution die Ungleichheit der Menschen zur neuen Ideologie kürzt“ (ebd., S. 363). Nach Schmitt-Egner hatte die nur formelle und nicht reelle Integration der Kolonien in den Weltmarkt die Folge, dass die Produktion wesentlich eine des absoluten Mehrwerts war. Durch die niedrige technische Zusammensetzung des Kapitals wird hier versucht, den Arbeitstag zu verlängern wie auch eine „permanente Senkung des Preises der Ware Arbeitskraft unter ihren Wert“ (ebd., S. 376) zu erreichen. Eben dies schaffe die

Existenzbedingung des Rassismus: wenn nämlich der koloniale Arbeiter seine Arbeitskraft an der Oberfläche nicht mehr zu seinem Wert verkaufen kann, so stellt sein Tauschwert kein Äquivalent mehr dar, er kann also auch auf der Zirkulationsebene als Gleicher nicht mehr anerkannt werden. (Ebd., S. 377)

Während Schmitt-Egner damit den ideologischen Schein des Rassismus aus der Differenz von absoluter und relativer Mehrwertproduktion sowie der beschränkten Drückung der Arbeitskraft unter ihren Wert erklärt, verdeutlicht er weiter, warum der Rassismus innerhalb der Konkurrenz der Wirtschaftssubjekte erzeugt wird. So könne der *poor white*

seinen ökonomischen Status nur aufrechterhalten, wenn es etwas gibt, was ihn vom Schwarzen unterscheidet; dies ist seine Hautfarbe. [...] Die Angst vor sozialer Deklassierung kann nur dann gebannt werden (ideologisch), wenn die Rassenschranke aufrechterhalten wird (Schmitt-Egner 1976, S. 381).

Schmitt-Egner deutet hier bereits an, dass sich der ideologische Kampf nicht auf der Konkurrenzebene und damit im Rassismus erschöpft: Die „reale Situation schlägt sich im doppelten Sinne in seinem Bewusstsein nieder: einmal als ‚Antimonopolismus‘, als Spielart eines romantischen ‚Antikapitalismus‘, zum zweiten im Rassismus“ (ebd., S. 383).

Bruhns Zuspitzung der Kritischen Theorie des Antisemitismus, Rassismus und Antiziganismus entfaltet die bereits bei Postone und Schmitt-Egner angelegten Konsequenzen für eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, deren „latente Tendenz zur Selbstaufhebung“ (2019b, S. 95) bei ihm im Zentrum steht. Dass die Kritik des Antisemitismus und Rassismus notwendig eben jene Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft mit einzubeziehen hat, zeigt sich für Bruhn in Abgrenzung zu bürgerlichen Rassismustheorien. Denn diese können den Rassismus nicht als Teil der Selbstaufhebung des Liberalismus, sondern nur als „temporäre Infektion einer bürgerlichen Gesellschaft, die sich weigert, ihr eigenes Prinzip tatsächlich ohne Ansehen der Person gelten zu lassen“ (ebd., S. 92 f.), fassen. Wenn folglich der Rassismus als gestrige und überholte Haltung im Widerspruch zur gegenwärtigen Gesellschaft begriffen wird, dann trifft dieser Antirassismus nicht die bürgerliche Gesellschaft, sondern ihre Vorgängerin. Bruhn hingegen weist darauf hin, dass Rassismus und Antisemitismus keineswegs eine bloß „grundlose und daher immanent kritisierbare Ausnahme der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd., S. 93) darstellen, sondern als wesentlicher Teil dieser Ordnung begriffen werden müssen. Die Kritik dieser Ordnung nimmt dabei – und dies ist gerade die von Bruhn unternommene Zuspitzung – die „Aufhebung des Kapitals in nichts als Barbarei“ (2019c, S. 220) in den damit keineswegs geschichtslosen Begriff des Kapitals auf. Entsprechend der Einsicht, dass auch unter dem Kapital – wenn auch nicht aus freien Stücken – der Gesellschaftszusammenhang von den Menschen

produziert wird, rücken für Bruhn auch das Subjekt und seine Konstitution ins Zentrum seiner Kapitalkritik. Dass der Liberalismus, wie bereits Marcuse anführte, Allgemeinheit nur abstrakt und formell durchsetzen konnte, zeigt sich für Bruhn *ex post* nicht als Vorstufe ihrer revolutionären Verwirklichung, sondern als Bedingung ihrer negativen Aufhebung: „Der Liberalismus und die Demokratie, die die Synthesis im Kantischen ‚als ob‘ nur formaliter darstellen konnten, treten die Macht an den Faschismus ab, der den Auftrag hat, sie materialiter zu produzieren“ (2019d, S. 63). Ausgehend vom Nationalsozialismus wird deutlich, dass der Mensch im Liberalismus als bürgerliches Subjekt in seiner, schon von Marx ausgewiesenen, doppelten Existenz als *citoyen* und *bourgeois* (vgl. Marx 1844/2006, S. 366) letztlich „nur in der vollendeten Leere der permanenten Vermittlung, die sie zwischen den Waren, im Tausch, und um den Preis der ihr andernfalls drohenden Annihilation zu stiften hat“ (Bruhn 2019b, S. 96), existiert. Da das bürgerliche Subjekt reine Formsache ist und es „Identität nicht aus sich selbst erzeugen“ kann, steht es, um doch noch eine Identität zu erpressen, in einem „permanenten Zweifrontenkrieg“ (ebd.) gegen den Über- und Untermenschen.

Der Rassismus leistet die Integration des an sich nichtigen bürgerlichen Subjekts insoweit und solange dieses sich in Kategorien von Arbeit und Geld, von Gesetz und Eigentum begreifen kann; der Antisemitismus dagegen soll die Implosion dieses Subjekts verhindern, das Nichts seiner Identität durch Vernichtung kurieren. (Ebd., S. 111)

Im Rassismus also „halluziniert der Bürger seinen Untergang in krude Natur, im Antisemitismus seine Liquidation durch den hypertrophen Geist“ (ebd., S. 112). Das bürgerliche Subjekt kann seine krisenhafte Existenz nur durch wahnhafte Abgrenzung gegen den vermeintlichen Übermenschen und Untermenschen¹⁰ aufrechterhalten. Der Rassismus, ergänzte Clemens Nachtmann, ist, so begriffen, eine

10 Antiziganismus, den Bruhn in dem Text ‚Antiziganismus‘: *Das Programm zum Pogrom* (2019e) thematisiert, behandelt er wesentlich als projektive Feindschaft gegen „die eigene Asozialität“ (ebd., S. 127). Dabei geht Bruhn insbesondere unter Rückgriff auf psychoanalytische Begriffe auf „Fäkalphantasien“ (ebd., S. 132) ein. Gleichzeitig betont Bruhn den Charakter einer Vorstufe zum Antisemitismus: „Der ‚Antiziganismus‘ ist das Präludium zu einem Antisemitismus, der sich frank und freisler als solcher bekennen wird.“ (Ebd., S. 133) Der Antiziganismus bietet folglich für Bruhn eine Gelegenheit, ein Antivolk projektiv zu verfolgen, was in Reinform aber dem Antisemitismus vorbehalten bleibt: „Im Bild des Asozialen setzen der Staat und seine

Ideologie der Konkurrenz aller kapitalisierten Subjekte gegen alle, die zum Verdrängungswettbewerb, zum Kampf ums Dasein naturalisiert wird. Er markiert deshalb eine Feinderklärung, die den anderen untenhalten und wegbeißen möchte, aber in ihm, wie verkehrt und wahnhaft auch immer, noch die Arbeitskraft und damit den Gleichen erblickt; so ereignet sich der Rassismus *im Rahmen* von Vergleichung und Konkurrenz, während der Antisemitismus sich *gegen* die durch den Tausch gestiftete Vergleichung der Individuen als kapitale Subjekte wendet, welche er als Verschwörung abstraktifiziert und auf empirische Personen projiziert, die er ohne Rücksicht auf ihre Besonderheiten vernichten möchte. Antisemitismus ist der barbarische Aufstand aller Ressentimentgeladenen und Opferwütigen, egal, wie sehr sie mit welch ‚rassistischen‘ Vorwänden auch immer sich untereinander selbst ans Leder wollen. (2004, S. 58)

Indem Bruhn das Kapital ausgehend von seiner negativen Aufhebung auf den Begriff bringt, verdeutlicht er, dass

die Marxschen Bestimmungen des Fetischcharakters nicht nur, was katastrophal genug ist, als die Darstellung der Gesellschaft als Quasi-Natur und daher Ameisenstaat zu begreifen [ist], sondern als die wirkliche Naturalisierung des Gesellschaftlichen, nach der die Individuen aus freiem Willen verlangen. Das ‚Als ob‘ der fetischistischen Fiktion wird handgreifliche erste Natur. (Bruhn 2019c, S. 221 f.)

Damit ist aber auch eine gewisse theoretische Ausweglosigkeit der Kritik vorgezeichnet. Weder ist der Gesellschaftszusammenhang in seiner Gegenwärtigkeit immanent zu kritisieren, noch sind Antisemitismus und Rassismus als unaufgeklärte irrationale Ausnahme der bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen.¹¹

Öffentlichkeit das Schreckbild des nutzlosen und des so wenig kapitalproduktiven wie staatsloyalen Essers in Szene, das unmittelbar an das kollektiv beschwiegene Bewußtsein der Überflüssigkeit des je Einzelnen für den Fortgang der Akkumulation appelliert. Die ‚antiziganistische‘ und erst recht die antisemitische Projektion erläßt ex negativo den Befehl, sich nützlich zu machen [...], der Anschlag auf Leib und Leben der ‚Asozialen‘ demonstriert dem Staat, daß er sich auf sein Volk verlassen kann.“ (Ebd., S. 131)

- 11 „Max Weber ist, nicht nur hier, ganz falsch am Platze – und der Gebrauch der Reichsbahn zum Transport der Juden nach Auschwitz ist, aller sogenannten militärischen Erfordernisse zum Trotz, kein Widerspruch, zu einer dem Kapitalverhältnis

5 (Anti-)Rassismus nach dem Ende der Kritik

Bereits im Nachgang der 68er-Revolute, einem vielleicht letzten sich in der Tradition der Marx'schen Kritik imaginierten Aufbäumen, verdeutlichte sich immer mehr, dass Gesellschaftskritik gegenwärtig nahezu ungedeckt ist. Deutlich wurde, dass der

inwendige[...] Zusammenhang zwischen Marx' Perspektive auf eine kommunistische, revolutionäre Umwälzung, d.h. der praktischen Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft, und seiner wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsform (Spekker 2020, S. 31),

mit dem Ausbleiben der Revolution und der Integration des Proletariats, der „Durchbürgerlichung“ der bürgerlichen Gesellschaft“ (Rotermundt 1980, S. 23), zerrissen worden ist. Mehr noch: Durch den Nationalsozialismus wurde deutlich, dass die Lösung gesellschaftlicher Krisen keineswegs – wie es noch Marx annehmen konnte – Vorbedingung der Befreiung, sondern Verewigung der nun in Vernichtung umgeschlagenen Herrschaft bedeuten konnte.

Doch wenn Revolution nicht mehr als Resultat immanenter Kritik eines gesellschaftlichen Krisenzusammenhangs begriffen werden kann, da sich dieser – gerade durch Krisen – gegen jede Möglichkeit der Befreiung abdichtet, dann ist den falschen Verhältnissen unter Ausbleiben jeder revolutionären Perspektive keine Vernunft mehr zu unterstellen. Dies affiziert auch die Theorie, die sich entweder der Erinnerungsarbeit verschreiben muss oder, in Verdrängung der Geschichte des 20. Jahrhunderts, ihre Resultate blind zum Ausgangspunkt nimmt.

Die sich später etablierenden postmodernen Theorien scheinen hier anzuknüpfen. Sie machen aus der Not der verloren gegangenen Vernunft in den Verhältnissen eine Tugend, indem sie die Vernunft verwerfen und damit den gesellschaftlichen Zug selbst überbieten wollen. Das Ende der „großen Erzählung“ (Lyotard 2015, S. 99) zeigt in diesem Sinne wesentlich an, dass sich Befreiung nicht mehr vernünftig, sondern nur noch gegen die Vernunft denken lässt. Auch wenn postmoderne Theorien, sofern sie sich mit einem Gegenstand befassten, plausible Aussagen treffen können, wird der Wahrheitsgehalt dieser jedoch durch die ‚Einbettung‘ in die ‚Theorie‘ kassiert. Ähnlich dem ‚konservativ-revolutionären‘ Denken sind so Ein-

unterstellten ‚Rationalität‘, die noch nie anderes war als die bloße Projektion von bürgerlichen Theoretikern“. (Bruhn 2019b, S. 118, Fn. 10)

sichten möglich, die die (einst) liberale Selbstauskunft dieser Gesellschaft unterlaufen. Mehr als das „Unwahre im Liberalismus“ (Adorno 1951/1997, S. 120) durchschaut es nicht. Man erkennt die Postmoderne, wenn man sie als ein falsches Denkangebot begreift, welches man nur durch eine richtige Theorie, eine mit Totalität, Ware und Ausbeutung, oder die Einbeziehung anderer Diskriminierungsformen erweitern muss.

Die Antwort, die der postmoderne Antirassismus auf die Ohnmacht des liberalen Antirassismus liefert, ist daher auch eher als Phänomen ernst zu nehmen, statt durch Marx'sche Terminologie zu rationalisieren. Die Kritik des Liberalismus erfolgt hier, um ein Wort Foucaults aufzugreifen, ohne „dialektische‘ Feinheiten“ (Foucault 1984/2017, S. 183).

Den postmodernen Antirassismus dabei lediglich im Kontrast zu einer sich selbst in nihilistischer Verzweiflung *ad absurdum* führenden und damit langweilig werdenden Postmoderne als „angewandten Postmodernismus“ zu begreifen (Pluckrose/Lindsay 2022, S. 47 f.), verfehlt ihn als fetischistischen Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse. Etwa bei Jean Baudrillard wird hingegen deutlich, dass die postmoderne Theorie gerade ob ihres Versuches aus den kaum noch zu transzendierenden,¹² und damit als vernünftig erkennbaren Verhältnissen auszubrechen, mit den Befreiungsvorstellungen der Moderne brechen muss, ohne dies vollständig zu können.¹³ Noch in direkterer Auseinandersetzung mit Marx scheint dieser von den Verhältnissen selbst überholt worden zu sein. Das totalisierte Kapital, dessen reelle Subsumtion Marx noch als Bedingung der Befreiung erkennen wollte, begreift Baudrillard nun ausschließlich als Quell eines *normalisierenden* und damit diskriminierenden Machtgeschehens, als Grund für die Verwandlung der Gesellschaft ins KZ:

Während einer ersten Zeit sperrt die Gesellschaft im Zuge ihrer Rationalisierung ihre Müßiggänger, ihre Irren, ihre Abweichler ein, sie beschäftigt sie, sie hält sie fest, sie zwingt ihnen ihr rationales Arbeitsprinzip auf. Aber die Ansteckung ist wechselseitig, und jener Einschnitt, durch den die Gesellschaft ihr Prinzip der Rationalität erreicht hat, wirkt auf die Gesellschaft der Arbeit insgesamt zurück: die Einsperrung ist ein Mikromodell, das sich in der Folge verallgemeinern und als Industriesys-

12 Baudrillard spricht entsprechend von einer „Geschichte [...], aus der nach und nach jeder Entwurf von Gegengesellschaft, das heißt jeder Entwurf einer *anderen* Gesellschaft oder jede Vorstellung von etwas anderem [...] verschwindet“ (1986, S. 78).

13 „Ob sie es wollen und wissen oder nicht, alle Menschen auf der ganzen Erde sind heute in gewissem Maß die Erben Marx' und des Marxismus“ (Derrida 2022, S. 128).

tem auf die gesamte Gesellschaft ausdehnen wird, die im Zeichen der Arbeit, der produktivistischen Zwecksetzung zum Konzentrationslager, zum Gefangenen- und Straflager geworden ist. Statt den Begriff des Proletariats und der Ausbeutung auf die rassische, die sexuelle Unterdrückung und dergleichen zu übertragen, sollte man sich fragen, ob es sich nicht umgekehrt verhält. Ob der Arbeiter nicht zuerst [...] ein Status der *Exkommunikation* ist – *nicht* ein Status der ausbeuterischen Beraubung, sondern ein Status der Diskriminierung und der Markierung. (1991, S. 51)

Entsprechend „sind wir alle im normalen Leben zu Wahnsinnigen und Verbrechern gestempelt“ (ebd., S. 270), oder wie Baudrillard zustimmend eine Parole der 68er aufgreift: „Wir sind deutsche Juden‘ (aber ebensogut sind wird Indianer, Schwarze, Palästinenser, Frauen oder Homosexuelle).“ (Ebd., S. 270, Fn. 45) Wenn Baudrillard die „Regression der bürgerlichen Gesellschaft auf einen modernen Naturverband“ (Pohrt 1976/2001, S. 250) entsprechend strukturalistisch durch einen letzten symbolischen Tausch, durch den schlechthin aus ihr ausgeschlossenen Tod, beantworten möchte, zeigt sich sein Denken jedoch als verzweifelter Ausdruck des Humanismus. „Baudrillard totalisiert seine Empörung über das nichtgelebte Leben so sehr, daß nur noch die radikale Zerstörung, die Vernichtung des Nichtigen als Ausdruck des Lebens übrigbleibt.“ (Breuer 1985, S. 312)

Foucault, an den Baudrillard anknüpfte, formulierte auf Grundlage seiner Theorie der Biomacht eine eigene Theorie des Rassismus. „Wie kann diese Macht, die wesentlich die Hervorbringung von Leben zum Ziel hat, sterben lassen? [...] Hier kommt der Rassismus ins Spiel“ (2016, S. 300). Oder anders: „Rasse, Rassismus ist die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in einer Normalisierungsgesellschaft“ (ebd., S. 302). Hierbei habe der Rassismus zwei Funktionen: die Bevölkerung zu fragmentieren, also innerhalb des Lebens Zäsuren vorzunehmen, und weiter eine Beziehung herzustellen, in der der „Tod des Anderen [...] das Leben im allgemeinen [...] gesünder und reiner“ (ebd.) macht. Foucaults biopolitischer Begriff des Rassismus scheint damit darauf antworten zu wollen, warum eine Gesellschaft, die nach ihrer eigenen Rationalität, ihrem eigenen Machtprinzip, die doch die Selbsterhaltung der Individuen verbessern möchte, fähig ist, Menschen zu töten. Die mit dem „kolonisatorischen Völkermord“ (ebd., S. 304) notwendig gewordene Entwicklung, „das Spiel zwischen dem souveränen Recht zu töten und den Mechanismen der Bio-Macht“, gehöre „zum Funktionieren aller Staaten“ (ebd., S. 308) und sei durch den Nationalsozialismus lediglich „auf die Spitze getrieben“ (ebd., S. 306). Damit

wird Selbsterhaltung, die in der Moderne tatsächlich kraft ihrer eigenen Entwicklung in Vernichtung umgeschlagen ist (vgl. dazu insbesondere Krug 1998), bei Foucault bereits mit dem Beginn der Moderne zum eigentlichen Problem. Wird der Nationalsozialismus damit nicht als „im doppelten Sinne des Wortes entsprungene“ (Bruhn 2019c, S. 198) negative Krisenlösung, sondern als „logische[...] Steigerungsform der Aufklärung“ (Marz 2022, S. 42) gefasst, wird deutlich, warum der in dieser Tradition stehende Antirassismus „(westliche[...]) Aufklärung und Moderne mit ihren universalistischen Prämissen von Emanzipation, Individualismus und ihrem Freiheits- und Gleichheitsversprechen“ (ebd.) verwirft.

So wird für den postmodernen Antirassismus, wie beispielsweise Susan Arndts Rechtfertigung des *racial turns* verdeutlicht, gerade das Gleichheitspostulat oder die sogenannte Farbenblindheit zum Gegenstand der Ablehnung. Statt eine Kritik an der Ignoranz abstrakter Gleichheitsvorstellungen zu formulieren, wird hier jedoch jeder Universalismus (auch als erst zu verwirklichender Zustand) aufgegeben. Dass Arndt entsprechend nicht, wie noch zuvor der liberale Antirassismus, auf die Handlungen einzelner schaut, sondern Rassismus als Struktur begreift, verspricht ebenfalls keine ‚Anschlussfähigkeit‘ für materialistische Kritik, da dieser Strukturbegriff kaum auf eine Erklärung der gesellschaftlichen Totalität samt ihrer Ideologie zielt, sondern diese ersetzt. So findet man eine Rückführung des Rassismus auf einen sogenannten „Weißen Koloß“, dem „Weißsein“, „in dem Weiße (und eben auch die ‚Gutmenschen‘) – forciert durch die Aufklärung – diskursiv und strukturell be- und gefangen sind“ (Arndt 2023, S. 349). So verweist der Begriff ‚struktureller Rassismus‘ hier im besten Fall lediglich darauf, dass die Gesellschaft rassistisch ist, oder das ‚Weiße‘ wird selbst zum automatischen Subjekt. Wie soll eine Theorie, der das ‚Weißsein‘ zum Demiurg der Geschichte wird und die im Universalismus das eigentliche Problem erblickt, um eine Theorie des Antisemitismus ‚ergänzt‘ werden?

Dass es in vielen Theorien eher darum geht, die Spezifik des Antisemitismus vergessen zu machen, verdeutlicht beispielsweise A. Dirk Moses. In seiner Reinterpretation des Biopolitikbegriffs wird ihm das Streben nach dauernder Sicherung zum Überbegriff des Genozids. Statt folglich Rassismus, wie Bruhn und Nachtmann verdeutlichten, als Projektion innerhalb der Konkurrenz und damit der Sphäre des Tauschs zu verorten, Antisemitismus aber als projektiven Kampf gegen die Rationalität des Tauschs selbst zu begreifen, möchte Moses die

Dichotomie von irrationaler Ideologie auf der einen und politischer Rationalität auf der anderen Seite durch ein Spektrum ersetz[en], das anerkennt, dass es sich um ein allgemeines Merkmal handelt, dass paranoide, auf rassistischen, utopischen Vorhaben beruhende Bedrohungseinschätzungen zu Präemptivschlägen gegen imaginierte Kollektive führen (2023, S. 111 f.).

Diese Einebnung aller Unterschiede, die noch die Restbestände politischer Urteilsfähigkeit tilgt oder ‚dekonstruiert‘ und den Nationalsozialismus mit der Moderne und zuvorderst Israel identifiziert, findet bei Agamben wohl seinen philosophisch avanciertesten Ausdruck. Als Antwort auf Kritiken, dieser löse den Antisemitismus in eine Allgemeinesgeschichte der Lager auf und erkläre jeden zum Juden, zum *homo sacer*, formulierte dieser eine allgemeine Erkenntniskritik, die das Denken der Aufklärung verabschiedet:¹⁴ Das Lager sei ein Paradigma und beziehe sich entsprechend „nicht auf das kognitive Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern auf das Sein“ (Agamben 2009, S. 38). Was hier vielleicht etwas heideggerisch daherkommt, drückte in anderen Worten Ramón Grosfoguel aus: Es geht hier um eine ‚Dekonstruktion‘ oder auch ‚Entkolonisierung‘ des Universalismus und damit um die Destruktion der Möglichkeit von Aufklärung, indem man sich, wie er sagt, der „emanzipatorischen Rhetorik der Moderne“ bedient, dieser jedoch im Sinne des „dekolonialen Befreiungskampfes für eine Welt jenseits der eurozentrischen Moderne“ (2010, S. 330) neu definiert. Diese Praxis der Neudefinitionen finden wir seit einiger Zeit in politischen Bewegungen. Nicht erst seit dem 7. Oktober und Parolen wie „Free Palestine from German Guilt“ sollte bekannt sein, dass dieser Antirassismus kaum Bildungsrückstände hinsichtlich des Antisemitismus hat, sondern alles daransetzt, die Möglichkeit, die Spezifik des Antisemitismus zu begreifen, aus dem Denken zu tilgen. Bevor also nach möglichen Synergien gefragt wird, sollte man die Theoriebildung ernst nehmen und als bewusstlosen Ausdruck der Verhältnisse begreifen.

14 In Agambens Text *Die Sprachen und die Völker* wäre so auch zu klären, ob sich Agamben für eine Kritik des Antiziganismus eignet: Das antiziganistische Bild von „Zigeunern“ und ihrer Sprache als Jargon von „Verbrecherbanden“ (Agamben 2006, S. 57) soll hierbei nicht zurückgewiesen werden, sondern die Unterscheidungskriterien einer vermeintlich sinnlos gewordenen Moderne dekonstruieren und offenbaren, dass „alle Völker Zigeuner und alle Sprachen Jargons sind“ (ebd., S. 61). „Für den, der es verstanden hat [...] verlieren die pervertierten und zählebigen Mechanismen, die unser politisches Imaginäres steuern, auf einen Schlag ihre Macht.“ (Ebd., S. 60)

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951/1997): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Hrsg. Von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2001): *Das unheilige Leben*. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Interview von Hanna Leitgelb und Cornelia Vismann. In: *Literaturen* 1, S. 17–21.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer*. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*. (Homo sacer II.1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2006): *Die Sprachen und die Völker*. In: Ders.: *Mittel ohne Zweck*. Noten zur Politik. Zürich: diaphanes, S. 57–64.
- Agamben, Giorgio (2009): *Signatura rerum*. Zur Methode. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2012): *Stanzen*. Wort und Phantasma in der abendländischen Kultur. Zürich: diaphanes.
- Arndt, Susan (2023): ‚Rassen‘ gibt es nicht, wohl aber die symbolische Ordnung von Rasse. Der ‚racial turn‘ als Gegennarrativ zur Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus. In: Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte*. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Berlin: Unrast, S. 340–362.
- Baudrillard, Jean (1986): *Die göttliche Linke*. Chronik der Jahre 1977–1984. München: Matthes & Seitz.
- Baudrillard, Jean (1991): *Der symbolische Tausch und der Tod*. Mit einem Essay von Gerd Bergfleth. München: Matthes & Seitz.
- Breuer, Stefan (1985): *Struktureles Wertgesetz und Todesrevolte*. Skeptische Anmerkungen zu Baudrillard. In: Ders.: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Freiburg: ça ira, S. 308–313.
- Bruhn, Joachim (2019a): *Was deutsch ist*. Zur kritischen Theorie der Nation. 2., erweiterte und überarb. Aufl. Freiburg: ça ira.
- Bruhn, Joachim (2019b): *Unmensch und Übermensch*. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus. In: Ders.: *Was deutsch ist*. Zur kritischen Theorie der Nation. 2., erweiterte und überarb. Aufl. Freiburg: ça ira, S. 89–124.
- Bruhn, Joachim (2019c): *Echtzeit des Kapitals*, Gewalt des Souveräns. Deutschlands Zukunft in der Krise. In: Ders.: *Was deutsch ist*. Zur kritischen Theorie der Nation. 2., erweiterte und überarb. Aufl. Freiburg: ça ira, S.197–243.
- Bruhn, Joachim (2019d): *Der ganzheitliche Volksstaat und seine Insassen*. Volkssouveränität oder freie Assoziation? In: Ders.: *Was deutsch ist*. Zur kritischen Theorie der Nation. 2., erweiterte und überarb. Aufl. Freiburg: ça ira, S. 25–71.
- Bruhn, Joachim (2019e): *‚Antiziganismus‘*. Das Programm zum Pogrom. In: Ders.: *Was deutsch ist*. Zur kritischen Theorie der Nation. 2., erweiterte und überarb. Aufl. Freiburg: ça ira, S.125–133.

- Derrida, Jacques (2022): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elbe, Ingo (2024): *Antisemitismus und postkoloniale Theorie. Der ‚progressive‘ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung*. Berlin: Edition TIAMAT.
- Foucault, Michel (1975/2002): *Von den Martern zu den Zellen*. In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 2. 1970–1975. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 882–887.
- Foucault, Michel (1984/2017): *Was ist Aufklärung?* In: Ders.: *Ästhetik der Existenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.171–190.
- Foucault, Michel (2016): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grosfoguel, Ramón (2010): *Die Dekolonisation der politischen Ökonomie und der postkolonialen Studien: Transmoderne, Grenzdenken und globale Kolonialität*. In: Boatacă, Manuela/Spohn, Willfried (Hrsg.): *Globale, multiple und postkoloniale Modernen*. München: Rainer Hampp, S. 309–338.
- Horkheimer, Max (1939/1988): *Die Juden und Europa*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Schriften 1936–1941*. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 308–331.
- Horkheimer, Max (1940/1981): *Autoritärer Staat*. In: Horkheimer, Max/Pollock, Friedrich/Neumann, Franz L./Gurland, Arcadius Rudolf Lang/Kirchheimer, Otto/Marcuse, Herbert: *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942*. Hrsg. von Dubiel, Helmut/Söllner, Alfred. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 55–80.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1944/1997): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krahl, Hans-Jürgen (1977): *Zur Geschichtsphilosophie des autoritären Staates*. In: Ders.: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt am Main: Neue Kritik, S. 204–241.
- Krug, Uli (1998): *Ewiges Rätsel Auschwitz. Über die Unfähigkeit den säkularen Zivilisationsschwund auf den Begriff zu bringen*. In: *Bahamas*, Nr. 25. Berlin, S. 30–36.
- Lyotard, Jean-François (2015): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen.
- Marcuse, Herbert (1928/2004): *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*. In: Ders.: *Schriften*, Bd. 1. *Der Deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Springe: zu Klampen, S. 347–384.
- Marcuse, Herbert (1934/2004): *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*. In: Ders.: *Schriften*, Bd. 3. *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934–1941*. Springe: zu Klampen, S. 7–44.
- Marx, Karl (1844/2006): *Zur Judenfrage*. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 1. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 347–377.

- Marx, Karl (1844/2012): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 40. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 465–588.
- Marx, Karl (1853/1960): Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 9. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 220–226.
- Marz, Ulrike (2022): Critical Whiteness. Theoretische Einordnung und Grenzen des Ansatzes für die Rassismuskritik in Deutschland. In: Elbe, Ingo/Forstenhäusler, Robin/Henkemann, Katrin/Rickermann, Jan/Schneider, Hagen/Stahl, Andreas (Hrsg.): Probleme des Antirassismus. Postkoloniale Studien, Critical Whiteness und Intersektionalitätsforschung in der Kritik. Berlin: Edition TIAMAT, S. 15–46.
- Moses, A. Dirk (2023): Nach dem Genozid. Grundlagen für eine neue Erinnerungskultur. Berlin: Matthes & Seitz.
- Nachtmann, Clemens (2004): Drittes Reich, Dritte Welt, Dritter Weg. Über Rassismus und Antirassismus. In: Bahamas, Nr. 43. Berlin, S. 53–60.
- Pluckrose, Helen/Lindsay, James (2022): Zynische Theorien. Wie aktivistische Wissenschaft Race, Gender und Identität über alles stellt – und warum das niemandem nützt. München: C. H. Beck.
- Pohrt, Wolfgang (1976/2001): Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt. Berlin: Edition TIAMAT.
- Postone, Moishe (1979/2005): Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg: ça ira, S. 165–194.
- Rotermundt, Rainer (1980): Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus, Neonazismus, Neue Barbarei. Frankfurt am Main: Neue Kritik.
- Schmitt, Carl (1932/2009): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1941/1991): Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt-Egner, Peter (1976): Wertgesetz und Rassismus. In: Backhaus, Hans-Georg (Hrsg.): Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie, Bd. 8/9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 350–404.
- Scholz, Roswitha (2009): Antiziganismus und Ausnahmezustand. Der ‚Zigeuner‘ in der Arbeitsgesellschaft. In: End, Markus/Herold, Kathrin/Robel, Yvonne. Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast, S. 24–40.
- Schönfelder, Anna-Sophie (2020): Untergehende oder moderne Herrschaftsformen? Marx über Revolution und Restauration in Europa. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias: Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript, S. 77–116.

Schönfelder, Anna-Sophie/Tittel, Laura Soréna (2024): Call for Papers. Kapitalismus und unsichere Positionen von Minderheiten. Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus durch die Brille materialistischer Kritik betrachtet. www.uni-giessen.de/de/fbz/zentren/ggs/forschung/sektionen/menschenrechte/cfpunsmin, 14.06.2026.

Spekker, Matthias (2020): ‚ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär‘. Wahrheit in Marx’ wissenschaftlicher Gesellschaftskritik. In: Bohlender, Matthias/Schönfelder, Anna-Sophie/Spekker, Matthias: Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx’schen Gesellschaftskritik. Bielefeld: transcript, S. 25–76.