

Warum Antisemitismus? Über den Widerspruch von palingenetischer Verantwortung und universeller Solidarität¹

Felix Kronau und Stefan Vennmann

„Hier ist kein Warum“ (Levi 1947/2019, S. 27) – dieser ikonische Satz aus Primo Levis *Ist das ein Mensch?* hat die gleichgültige Grausamkeit des Vernichtungslagers auf einen Begriff gebracht. Der Satz verdeutlicht ebenso ein Problem der wissenschaftlichen Analyse des Antisemitismus. Der Entzug eines ‚Warum‘ – als Entzug jeglichen Grundes – beschreibt nicht nur den totalen Verlust eines Rechts auf Rechtfertigung. Das ‚Warum‘ des Lagers erscheint nicht als ein rationaler Gegenstand des Denkens: Nur was sich begründen lässt, kann rational erscheinen. In diesem Sinne sind Deportationen nach Auschwitz irrational und grundlos. Dennoch tragen diese Grundlosigkeit und Irrationalität einen Namen: Antisemitismus. Daraus ergibt sich ein epistemologisches Problem: Wissenschaft bedarf verallgemeinerbarer Definitionen, um Phänomene begrifflich ein- und abzugrenzen. Indem etwas definiert wird, wird es rationalisiert und begründbar. Opfert der Wunsch nach einer solchen Normalwissenschaft aber im Falle des Antisemitismus nicht die in Levis Satz verdichtete Einsicht, dass sich der immanente Kern eines industriellen Massenmordes einer Rationalisierung und Begründung entzieht? Unterlässt man eine Rationalisierung, erscheint Antisemitismus als ein ätherisches, als ‚dünnes‘ Phänomen.

Das ist ein Dilemma. Denn wie verhält sich Antisemitismus etwa zu der Definition des Rassismus, die Édouard Louis unter Rückgriff auf Ruth Gilmore formuliert, dass Rassismus „für bestimmte Teile der Bevölkerung das Risiko eines verfrühten Todes“ (2019, S. 11) bedeutet? „Begrift man Politik als die Regierung von Lebewesen über andere Lebewesen“, so Louis weiter,

und gehören die Individuen jeweils Gemeinschaften an, denen sie zugewiesen wurden, dann besteht Politik in der Abgrenzung jener Bevölke-

1 Viele der hier formulierten Überlegungen wären ohne die intensive Zusammenarbeit mit Anne-Maika Krüger nicht zustande gekommen. Ihr gilt unser aufrichtigster Dank. Außerdem danken wir den Herausgeber:innen des Bandes für ihre hilfreichen Kommentare.

rungsteile, die ein komfortables, geschütztes, begünstigtes Leben genießen, von solchen, die Tod, Verfolgung, Mord ausgesetzt sind (ebd.).

Zurecht könnte man kritisieren, dass gerade diese maximalinklusive Definition alle Phänomene der Unterdrückung unterschiedslos subsumiert. Wie ließen sich Antisemitismus und Rassismus dann noch unterscheiden? Blickt man hinter diesen oberflächlichen Vorwurf, ist die Antwort bei Louis bereits formuliert: Sie unterscheiden sich *in der Form* der Politik. Das heißt, als eine *bestimmte* politische Unterscheidung „zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“ (Foucault 2001, S. 301). Diesen Formunterschied gilt es nicht nur zu entwickeln, um Antisemitismus von Rassismus theoretisch abgrenzen zu können. Erst die Anerkennung dieses Formunterschieds macht es möglich, Solidarität zu denken. Denn Solidarität ist die Fähigkeit, spezifische Erfahrungen eines anderen als für sich selbst relevant zu begreifen, ohne diesen anderen sich gleich zu machen.

Das ermöglicht einen Schritt über das Dilemma von Primo Levis Satz hinaus. Die Frage ist dann nicht, *was* Antisemitismus von Rassismus unterscheidet oder ihn rationalisiert: Es geht (i) um die Bestimmung der Form einer Politik, die in der Lage ist, etwas derart Grundloses hervorzubringen, und (ii) um den Kontext, in dem diese Politik entsteht. Das Folgende ist ein Versuch, Form und Kontext einer solchen Politik und ihres *Warums* zu rekonstruieren.

1 Materialismus und die Erwartung eines Verantwortungsvermögens

Die Form der Politik, die Antisemitismus hervorbringt, ist an einen bestimmten historischen und gesellschaftlichen Kontext geknüpft: einen Kontext, den man (etwas unscharf) als Moderne beschreiben könnte. Moderne demokratische Politik fußt maßgeblich auf einem Versprechen der Autonomie: In diesem politischen Vermögen sollen Regieren und Regiertwerden – vermittelt als Selbstbestimmung – zusammenfallen. Diese Erfahrung, sich selbst politisch bestimmen zu können, bleibt jedoch für die meisten Menschen in der Moderne ein bloßes Versprechen. Dieses Defizit erzeugt den Versuch einer anderen defizitären Form der Politik, der – so die These – der Antisemitismus entspringt.

Die Moderne – so der britische Kulturwissenschaftler Mark Fisher – sei durch das „allmähliche Aufkündigen der Zukunft“ als „einer Deflation der Erwartungen“ gekennzeichnet. „Das Gefühl, zu spät dran zu sein, den Goldrausch verpasst zu haben, ist heute omnipräsent, auch wenn es allent-

halben bestritten wird.“ (Fisher 2015, S.14) Dies habe zu etwas geführt, was Fisher „*formale Nostalgie*“ (ebd., Hervorhebung im Original) nennt. Fisher geht es weniger um eine bloße Begeisterung für das Vergangene. Es geht um ein Unvermögen, das entsprechend des massiven sozialen und ökonomischen Wandels am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert neue Formen entwickelt. Während noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts jeder technologische Fortschritt das Versprechen neuer Formen zu leben und zu denken enthielt, „dient der Einsatz von Technologie im Nostalgiemodus lediglich dem Zweck, das Alte aufzupolieren“ (ebd., S.19). Auf der Ebene der Popkultur, für die sich Fisher primär interessiert, mag diese Nostalgie konventionell oder kitschig erscheinen; auf der Ebene der Politik führt sie zur Hoffnung auf eine Zukunft, die auf die Wiederholung einer realen oder imaginierten Vergangenheit beschränkt bleibt – zum Beispiel als Wunsch nach der Erneuerung nationaler Größe oder des wohlfahrtsstaatlichen Kompromisses zwischen Kapital und Arbeit.

Diese „Deflation der Erwartung“ ist laut Fisher (2015, S.14) kein Ausdruck der Fantasielosigkeit. Sie zeigt die Bindung an das Versprechen einer bestimmten Zukunft, die nicht oder noch nicht existiert, die aber gerade durch diese Nichtexistenz gegenwärtig wirksam wird. Fisher bezieht sich dabei auf eine Reinterpretation der Marx'schen Theorie durch Jacques Derrida. Hatten Marx und Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* von einem „Gespenst des Kommunismus“ (1848/1977, S. 461) gesprochen, das als Vorahnung des Kommenden bereits die Gegenwart heimsucht, so hat sich laut Derrida zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Zeitlichkeit dieses Spuks verkehrt:

Seit dem Zusammenbruch der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts ist der Kommunismus tot, und er ist nicht nur tot, sondern er hat nicht stattgefunden, er war nur ein Phantom. [...] Ein Phantom stirbt niemals, es bleibt stets zu-künftig und wieder-künftig. (Derrida 1996, S. 160)

Zukunft erscheint in dieser gespenstischen Form nicht länger als etwas Neues, als das, was uns noch bevorsteht. Zukunft ist nun das, was *nicht* stattgefunden hat und doch gegenwärtig bleibt. In den Texten von Marx zeigt sich ein solches Phantom aber nicht erst in der Aussicht auf oder mit dem Zusammenbruch des Sozialismus. Es erscheint bereits mit dem modernen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft.

Bereits in *Zur Judenfrage* argumentiert Marx, dass der moderne Staat auf einem politischen Versprechen gründet, dessen Einlösung aussteht: „Emanzipation“ (1844/2017, S. 369). Dieses Versprechen, das in der Spätmoderne

als Phantom, Gespenst oder Spuk zurückkehrt, wurde also bereits durch die bürgerlichen Revolutionen selbst formuliert. Durch deren Trennung des Politischen (in Form des Staates) und des Privaten (in Form der bürgerlichen Gesellschaft) ist eine Sphäre entstanden, in der sich das private Individuum frei von politischem Zugriff betätigen kann. Freiheit bedeutet seitdem, dass die Individuen ökonomisch und moralisch *Verantwortung* für sich selbst übernehmen sollten, ob des stummen Zwangs der doppelt-freien Lohnarbeit aber in erster Linie *übernehmen mussten*. Wie man sich verhielt oder welchen Beruf man ausübte, um das eigene Auskommen zu decken, wurde ebenso zur Angelegenheit des Einzelnen wie dessen jeweiliges Bekenntnis zu einer Religion (vgl. ebd., S.367–377) – das heißt, etwas, das nicht politisch vorgeschrieben wurde, sondern das man selbst zu bestimmen hatte. In diesem Sinne – so Marx – war die politische Emanzipation eine „Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik“ (ebd., S. 369): Emanzipation als die Erwartung an das Individuum, für sich selbst Verantwortung übernehmen zu können – vereinfacht ausgedrückt würde man das Freiheit nennen.

Diese Erwartung konnten die bürgerlichen Revolutionen nur als bestimmte Negation einführen. Freiheit zur Eigenverantwortung ist demnach, was nicht Gegenstand von dem ist, das Marx Politik nennt. Ironischerweise war es der katholisch-konservative Jurist und Verfassungsrichter Ernst Wolfgang Böckenförde (1991, S.112), der dies unter explizitem Rückgriff auf Marx' *Zur Judenfrage* auf einen Begriff gebracht hat: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“

Zunächst scheint Böckenförde eine geradezu triviale Einsicht zu formulieren, die man aber auch als *Materialismus* bezeichnen könnte: der Umstand, dass alles Endliche von Voraussetzungen außerhalb seiner selbst abhängt. Diese triviale Einsicht enthält eine dialektische Wendung: Die Freiheit des Individuums ist insofern eine materielle Voraussetzung des Staates, als dass dieser mit den bürgerlichen Revolutionen ein Wagnis eingegangen ist:

Der liberale Staat ist der Staat, für den die Freiheit der Einzelnen eine Voraussetzung ist, von der er abhängt. Aber zugleich ist es der Staat selbst, der diese Voraussetzung macht – der sich die Freiheit der Einzelnen voraussetzt (Menke 2019, S. 181)

–, zum Beispiel indem er in bestimmten Grenzen davon absieht, politisch zu bestimmen, was der Einzelne glauben, denken, tun oder wollen kann. Der Staat bringt die Freiheit des Individuums also hervor, indem er sich selbst beschränkt.

Die Erwartung, dass der Einzelne durch diese Selbstbeschränkung ein Vermögen erwerben kann, nämlich für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, ist kein dekoratives Beiwerk. Es ist eine fundamentale Voraussetzung, unter der es den modernen Staat und die bürgerliche Gesellschaft überhaupt gibt. Dennoch hat diese fundamentale Voraussetzung als Erwartung einen normativen Charakter: Sie ist etwas, das Wirklichkeit werden *soll*, insofern dem Einzelnen eine grundsätzliche Freiheit von politischer Gewalt und Einflussnahme durch den Staat gewährt wird. Deshalb spricht Böckenförde von einem großen Wagnis und nicht von einer Tatsache. Freiheit heißt in diesem Sinne nur, dass es nicht Sache ‚der Politik‘ ist, den Individuen vorzugeben, wie sie sich in Gesellschaft zueinander verhalten sollen. Unter feudalen Verhältnissen konnten politische Autoritäten dem Individuum die Bedingungen zur Produktion und Reproduktion des eigenen Lebens vorgeben. Unter bürgerlichen Verhältnissen liegen das eigene Leben und dessen Reproduktion hingegen in der Verantwortung des Einzelnen. Das bedeutet vor allem, selbst in Gesellschaft anderer dafür Sorge zu tragen, „das für das Leben Notwendige herbeizuschaffen“ (Arendt 2007, S. 75). Das Individuum soll Subjekt seiner Freiheit sein. Ob der Einzelne tatsächlich unter Umständen lebt, die ihm das dazu nötige Vermögen gewähren, ob er es erwerben kann oder schlicht besitzen muss, ist nicht Gegenstand dieser negativen Freiheitsbestimmung. Daher erschüttert es weder die Grundfesten des modernen Staates noch die der bürgerlichen Gesellschaft, wenn ein Großteil der Menschheit unter Umständen einer kapitalistischen Produktionsweise faktisch nicht das Vermögen besitzt, dieser Erwartung zu entsprechen. Denn die materielle Voraussetzung der bürgerlichen Revolutionen war stets nur die Erwartung von Freiheit und Verantwortungsvermögen, nicht die Realität ihres Subjekts.

Unter diesen Umständen wird die Erwartung eines Subjekts, das über Verantwortungsvermögen verfügt, zu dem, was Derrida und Fisher Phantom nennen: eine Erwartung, die wirksam bleibt, auch wenn sie nicht oder noch nicht eingetreten ist. Für Marx lag darin die „Wahrheit der Demokratie“ (1843/2017, S. 231). Allerdings würde sich diese Wahrheit erst dann verwirklichen, wenn sie nicht nur auf die Produktion und Reproduktion des *eigenen* Lebens gerichtet ist, sondern das Leben der Allgemeinheit (vgl. Marx 1844/1973, S. 515–518.). Das besagte Phantom beschreibt also weniger

eine utopische Zukunft. Es geht um den Verlust einer Erwartung, von der die bürgerliche Gesellschaft konstitutiv ausgehen muss, um den Verlust subjektiven Verantwortungsvermögens.

2 Das Prinzip regressiver Verantwortung

Eine weitere Rekonstruktion des durch die Moderne geschaffenen und unter ihrem stummen Zwang zusammenbrechenden Verantwortungsvermögens leistet Friedrich Nietzsche. Er betrachtet dabei aber weniger die Struktur dieser „socialen Zwangsjacke“ (Nietzsche 1887/2005, S. 293) als vielmehr die subjektive Praxis der Selbstermächtigung gegen solche Zwänge. Laut Nietzsche ist das „souveraine Individuum“ (ebd.), das die bürgerliche Gesellschaft propagiert, nicht *als Subjekt seines eigenen Vermögens* befreit worden. Es ist diszipliniert, einem ihm äußerlichen Zweck unterworfen und so in einen Zustand der „Ohnmacht“ (ebd., S. 280) versetzt, der es ihm nicht erlaubt, die stetig an es herangetragene Verantwortung zu übernehmen.

Die Erwartung des Verantwortungsvermögens unterliegt einer dialektischen Doppelstruktur, die zugleich negative und positive Effekte für das Subjekt in der bürgerlichen Gesellschaft und das Potenzial auf Selbstermächtigung in sich birgt. Nietzsche unterscheidet daher die negative, unterdrückende und Ohnmacht herstellende ‚Verantwortlichkeit‘ als bürgerliche Subjektivierungsform von dem positiven Vermögen, ‚Verantwortung‘ überhaupt übernehmen zu können. In Nietzsches Interpretation wird aber das positive Potenzial der Verantwortung von der Verantwortlichkeit überdeckt. Obwohl zur Verantwortung für sich selbst fähig, streben moderne Subjekte lediglich nach Anpassung: „[N]ichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin abwälzen zu können“ (Nietzsche 1886/2005, S. 36).

Um wirklich Subjekt von Verantwortung zu werden, muss aus der unterdrückenden Verantwortlichkeit bürgerlicher „Gemeinschafts-Complex“ (Nietzsche 1887/2005, S. 306) ausgebrochen werden. Dazu bedarf es des Handelns gegen diese „Sklaven-Moral“ durch Vertragsbruch, Verbrechen und „Sünde als eigentlich prometheischer Tugend“ (Nietzsche 1878/2015, S. 69). Erst in der willentlichen „Übertretung des öffentlichen Gesetzes“ (Kant 1797/2014, S. 452) kann sich das Subjekt *wirklich* zu seiner eigenen Verantwortung verhalten, ihr entsprechend handeln. In den Worten Derridas stellt erst ein solcher „Abbruch der Beziehung“ des Subjekts zu

seinen gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen „die Beziehung her“ (1991, S. 85), die es ihm ermöglicht, ein wirkliches Subjekt sein zu können. Das heißt, erst in der Übertretung des Gesetzes kann das Subjekt wirklich Verantwortung für sich übernehmen, indem es das bürgerliche Versprechen gegen es selbst wendet: Indem Nietzsches Subjekt gegen das aufbegehrt, was ihm als Unterdrückung durch universelle Moralprinzipien begegnet, erfüllt es auf eine paradoxe, dem bürgerlichen Ideal diametral entgegenstehende Weise also exakt dessen Kernprinzip, nämlich subjektives Verantwortungsvermögen.

2.1. Die Politik des Antisemitismus

Nietzsches gegen die bürgerliche Gesellschaft in Stellung gebrachter Begriff der Verantwortung vernachlässigt eine in der kapitalistischen Gesellschaft wirkmächtige Tendenz zu regressiver Kollektivierung. Die Antisemitismusanalyse der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno verweist auf ein solches Phänomen: Das Versprechen einer sich selbst bestimmenden Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft gerät in Widerspruch zu den kapitalistischen Zwängen, unter denen diese Subjektivität überhaupt erst entsteht (vgl. Horkheimer/Adorno 1947/2014, S. 200, 227). Diese Nietzscheanische Diagnose teilen Horkheimer und Adorno insofern, als dass sie nicht nur eine psychoanalytische Theorie des antisemitischen Subjekts entwickeln, sondern auch über die *politische* Dimension antisemitischer Subjektivierung reflektieren.

Die erste These der *Elemente des Antisemitismus* deutet das moderne Subjekt als eines an, das im 20. Jahrhundert zwischen den Mühlsteinen von Liberalismus und Faschismus zerrieben zu werden droht. Angesichts dieser Drohung versucht es, sich durch die Akzeptanz des Faschismus und dessen über den Antisemitismus vermittelte Agitation zu behaupten.

Rasse heute ist die Selbstbehauptung des bürgerlichen Individuums, integriert ins barbarische Kollektiv [...]. Die Verfolgung der Juden, wie Verfolgung überhaupt, ist von solcher Ordnung nicht zu trennen. Deren Wesen, wie sehr es sich zu Zeiten versteckte, ist die Gewalt, die heute sich offenbart. (Ebd., S. 199)

Diese Diagnose gilt nicht nur für das ‚Heute‘ von 1944. Auch in der mit multiplen Krisen konfrontierten Gegenwart ist der Antisemitismus einmal mehr zum globalen Transmitter und Kitt bisweilen merkwürdiger politi-

scher Bündnisse geworden. Daher stellt sich – neben der Funktion, die der Antisemitismus für die Psychohygiene des modernen Subjekts erfüllt (vgl. Simmel 1946/2017, S. 54; vgl. Grunberger 1988) – auch die Frage nach seiner *politischen* Bedeutung: *warum* er in der Lage ist, politisch zunächst inkompatibel erscheinende Gruppen gegen jede innere Rationalität zusammenzuschweißen.

Die Irrationalität der widerstandslosen und emsigen Anpassung an die Realität wird für den Einzelnen vernünftiger als die Vernunft. [...] Die Dialektik der Aufklärung schlägt in den Wahnsinn um. Der Wahnsinn ist zugleich einer der politischen Realität. (Horkheimer/Adorno 1947/2014, S. 234 f.)

Die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft impliziert, wie gesagt, den Zwang zur Verantwortung: Dabei ist es jedoch keine politische Autorität, die der individuellen Willkür, heute dies zu tun und morgen jenes zu lassen, Schranken setzt. Was das Subjekt in der Zeit von morgens bis abends zu tun hat, wird durch die objektiven Bedingungen beschränkt, die ihm erlauben, das zum „Leben Notwendige herbeizuschaffen“ (Arendt 2007, S. 75). Seine Freiheit wird in dieser Verantwortlichkeit zu einer „Verkleidung von Herrschaft in Produktion“ (vgl. Horkheimer/Adorno 1947/2014, S. 202) und verkehrt sich in der Zirkulationssphäre zum Moment einer Ausbeutung, die zur Aufrechterhaltung der kapitalistischen Dynamik notwendig ist (vgl. ebd., S. 204).

In diesem Sinne erlebt das Individuum der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich ein Verantwortungsdefizit: Die durch es zu verrichtende Arbeit unterliegt stark begrenzten Gestaltungsspielräumen, erscheint in ihrer Wirkung hochgradig austauschbar und nur für die Wenigsten als ein Ausdruck individueller Freiheit. Anders ausgedrückt: Die bürgerliche Gesellschaft verlangt vom Individuum, sich für etwas zu verantworten, worauf es als Einzelnes kaum praktischen Einfluss hat. Das führt das Individuum aber nicht notwendig zu einer Einsicht in das, was Marx als „Wahrheit der Demokratie“ (1843/2017, S. 231) beschreibt: dass Verantwortung sich erst dann verwirklicht, wenn sie nicht nur auf die Produktion und Reproduktion des *eigenen* Lebens, sondern für das Leben der Allgemeinheit übernommen wird. Der individuelle Anspruch auf Freiheit und Verantwortung lässt sich gegen dessen Scheitern auch als Ausdruck von etwas interpretieren, das wiederum zu Freiheit und Verantwortung fähig ist. Anders ausgedrückt: Nicht ‚Ich‘ bin verantwortungs*unfähig* – jemand anderes ist verantwortlich für meine Unfähigkeit zur Verantwortung.

Das heißt also, jene sozialen Umstände, die verhindern, dass das Individuum seine Freiheit realisieren kann, erscheinen ihm als etwas, das ein konkretes Subjekt zu verantworten hätte. Dass etwa der Gegenwert der eigenen Arbeit bei gleichzeitig steigender Arbeitszeit immer weniger zum Leben reicht, erscheint ihm nicht als systematische Konsequenz einer Produktionsweise namens Kapitalismus. Es erscheint ihm als Konsequenz der besonderen zurechenbaren Verfehlung eines konkreten anderen Subjekts, die sich moralisch verurteilen lässt. Indem das Individuum unterstellt, der Wille und das Tun Anderer seien für sein Unvermögen verantwortlich, identifiziert es *sich* wortwörtlich mit den objektiven Bedingungen seiner Ausbeutung. Der Grund seines Unvermögens erscheint ihm als das, was es selbst zu sein beansprucht: ein vermögendes Subjekt. Dies erzeugt die eigenwillige Verkehrung, dass die objektiven Verhältnisse kontrafaktisch als Subjekt der Herrschaft erscheinen: Das Kapital wird aber nie auf zwei Beinen aus einer Bank marschieren. Selbst wenn es dem Individuum so erscheint, bleibt es notwendig abstrakt. Es bleibt ein gesellschaftliches Verhältnis und ist kein handelndes Subjekt (vgl. Postone 1979/2015, S. 189).

Jede Projektion einer personellen Erscheinung auf abstrakte Prozesse – allen voran in Gestalt ‚der Juden‘ – hat immer einen absurden Zug. Es lässt sich bezweifeln, ob Antisemit:innen den Antisemitismus je aus voller Überzeugung selbst glauben können (vgl. Adorno 1948/2020, S. 58). Das Entscheidende an dem, was Horkheimer und Adorno das „Pathische“ (1947/2014, S. 219) der Projektion nennen, ist nicht, dass die pathisch-projizierenden Subjekte individuelle Überzeugungen über die Welt auf die Welt überhaupt projizieren, sondern dass dabei jegliche Reflexion ausfällt. Insofern die Überzeugung des Individuums „keinen festen Halt an der Realität findet“ (ebd., S. 220), bleiben sowohl sie als auch ihr Gegenstand zunächst *abstrakt*. Die pathische Projektion erzeugt somit einen *abstrakten Hass auf das Abstrakte* (vgl. Postone 2000/2015, S. 146). Jeder konkrete Halt, den sie in der Realität beansprucht, ist daher zweifelhaft. Daher unterstreicht der französische Philosoph Jean-François Lyotard, man dürfe ‚die Juden‘² – als Chiffre eines abstrakten Hasses der Antisemit:innen auf das Abstrakte – niemals mit der wirklichen jüdischen Glaubens- oder Kulturgemeinschaft verwechseln; selbst dann nicht, wenn letztlich reale Jüdinnen und Juden

2 In Anlehnung an Lyotard schreiben wir daher ‚die Juden‘ im Plural und in Anführungszeichen, wenn die antisemitische Projektion gemeint ist, „um zu vermeiden, dass man diese ‚Juden‘ mit den wirklichen Juden verwechselt“ (Lyotard 1988/2024, S. 11).

getroffen werden, wo immer ‚den Juden‘ der Prozess gemacht wird (vgl. Lyotard 1988/2024, S. 11).

Auch wenn das Individuum durch die pathische Projektion seinen Halt in der Realität verliert, kann es offenbar auch etwas gewinnen, sobald es seinen abstrakten Hass auf das Abstrakte praktisch in der Realität vollzieht. Es kann sich zu einer Politik ermächtigen, die eine konkrete Unterscheidung dessen ermöglicht, was leben soll und was sterben muss: eine Politik der Gewalt und des Pogroms. In dieser erlebt es trotz seines strukturellen Unvermögens ein praktisches Vermögen, Subjekt einer Verantwortung für etwas Allgemeines zu sein. Es erlebt sich als Subjekt der *Verantwortung für das, was leben soll*. Das Individuum wird so im doppelten Sinne *wider die Realität* politisch subjektiviert. Im Antisemitismus wird das Phantom einer ‚Wahrheit der Demokratie‘ auf regressive und parasitäre Weise ausgebeutet; das Versprechen eines subjektiven Verantwortungsvermögens wird zur Voraussetzung seiner eigenen Abschaffung.

2.2. Palingenese – Verantwortung für das, was leben soll

Der von Roger Griffin entwickelte Begriff der *Palingenese* ermöglicht es, die politische Funktionsweise dieser regressiven und parasitären Ausbeutung genauer zu verstehen. Der Neologismus aus dem griechischen *palin* (wieder, neu) und *genesis* (Entstehung, Geburt) beschreibt die Wiederherstellung eines verschütteten, kollektiven Ursprungsmythos, der als ‚rein‘, ‚heilig‘ und einheitsstiftend wahrgenommen wird (vgl. Griffin 1995, S. 3–5). Interpretiert man Palingenese vor dem Hintergrund von dem, was Fisher als ‚Nostalgie‘ beschreibt, erscheint der Gegenstand dieser Wiedergeburt nicht einfach als willkürliche Fantasie. Wichtiger als der Inhalt des Mythos selbst – etwa die harmonische Volksgemeinschaft (vgl. Griffin 2007, S. 253) – ist die Verantwortung und das subjektive Handlungsvermögen, das er dem Einzelnen verspricht. Griffin (1995) weist dies in verschiedensten Motiven faschistischer Literatur des 20. Jahrhunderts nach: Der Verlust, der als ‚rein‘ imaginierte Vergangenheit eines Kollektivs erscheint, verursacht von etwas Abstraktem; von finsternen Mächten, die die Anhänger dieses Mythos in konkreten Personen zu erkennen glauben.

Palingenese vollzieht sich nicht rein ideologisch, beschreibt also nicht *nur* die *Struktur* faschistischen Denkens. Sie ist auch eine normative Macht, die Subjekte zu bestimmtem Verhalten in kollektiven Kontexten befähigen, konkrete politische Herrschaft legitimieren sowie als Inspiration und zielge-

richtete Anweisung für revolutionäres Handeln dienen kann (vgl. Griffin 1991, S. 17 f.) – eine *praktische Ideologie*, deren ‚positive‘ Ziele nicht von den Mitteln kathartischer Zerstörung zu trennen sind (vgl. Griffin 1995, S. 95). Von der Elimination des Feindes wird eine Art kollektive Versöhnung erwartet, die es in der bürgerlichen Gesellschaft nur ex negativo, als uneingelöstes Versprechen gibt (vgl. Grunberger 1988, S. 114–118; vgl. Katz 1994, S. 6–9). Durch die besondere Handlung des Einzelnen scheint sich etwas Allgemeines zu realisieren: die Wiedergeburt der *gereinigten* Gemeinschaft.

Anders als es auf den ersten Blick scheint, löst sich der Einzelne im vermeintlichen Vollzug der Palingenese nicht im Kollektiv auf. Sie konstituiert nicht nur Abhängigkeit, sondern auch einen mit der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv verbundenen ‚Sinn‘ subjektiven Handelns (vgl. Griffin 1991, S. 191). Nur indem der Einzelne sich dem Kollektiv verschreibt und mitunter sogar bereit erklärt, sich für dessen Wiedergeburt zu opfern, erlebt er sich als ein Subjekt kollektiver Verantwortung. Wie im Falle von Nietzsches konformistischer Rebellion operiert das Subjekt der Palingenese im Vollzug *seiner* Freiheit. Denn ‚das Volk‘, das sprichwörtlich als Abstraktum zum Pogrom auf die Straße strömt, um das abstrakte Böse zu bekämpfen, kann nicht gegen Abstraktionen, sondern nur gegen konkrete Personen vorgehen. Darüber hinaus verfolgt, lügt, stiehlt und mordet es selbst nie als Abstraktion. Seine vermeintliche Ermächtigung als Volk findet stets im Konkreten statt (vgl. Claussen 2005, S. 166). Die Selbstermächtigung vollzieht sich in Gewaltakten, die weiterhin dem Einzelnen zurechenbar bleiben. Trotzdem bleibt das Subjekt des Antisemitismus im Kern ein Phantom oder eine „Schiefheilung“ (Freud 1921/1974, S. 132). Es markiert das Ausbleiben subjektiven Verantwortungsvermögens. In der Erwartung, Freiheit und Verantwortung in einer allgemeinen Form – der des Kollektivs – realisieren zu können, wird der Einzelne immer wieder auf die defizitäre Form seiner individuellen Freiheit und Verantwortung zurückgeworfen. In diesem Sinne ist die Kollektivierung *regressiv*. Sie lässt sich zwar normativ problematisieren und moralisch zurückweisen, erscheint den Subjekten aus der Logik der antisemitischen Bewegung heraus aber als normativ gut (vgl. Horkheimer/Adorno 1947/2014, S. 212).

Das sich des Antisemitismus bedienende Subjekt ist kein psychopathologischer „Paranoiker“ (ebd.); der Antisemitismus wird ihm zum Subjektivierungsmodus, zur notwendigen Handlungsweise, aus der die harmonische Gemeinschaft der Zukunft entspringt. Antisemitismus erscheint in diesem Sinne als Verantwortung: eine spezifische Reaktion auf die in der kapitalistischen Gesellschaft subjektkonstitutive Gleichzeitigkeit von Macht

und Ohnmacht; die normative ‚Zweckmäßigkeit‘, mit der das Subjekt über Leben und Tod seines Opfers entscheidet (vgl. Levi 1947/2019, S. 25). Sie erscheint als Verantwortung im Namen eines gemeinschaftsgenerierenden Zwecks und in diesem Sinne für das, was leben soll, und für das, was sterben muss (vgl. Foucault 2001, S. 301); die Form antisemitischer Politik ist palingenetische Verantwortung.

3 Der falsche Rückschluss des Antisemitismus aus einem ‚jüdischen Sein‘

Die entscheidende Frage ist nun: Warum Antisemitismus? Wenn Antisemitismus eine unter mehreren Formen der Politik ist, die „zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“ (Foucault 2001, S. 301) unterscheidet, worin besteht dann der spezifische Zusammenhang zwischen Palingenese und Antisemitismus? Einfacher formuliert: Warum richtet sich palingenetische Verantwortung ausgerechnet gegen ‚die Juden‘? Ließe sich der abstrakte Hass auf das Abstrakte nicht auch auf eine andere Gruppe projizieren? Diese Frage ist alles andere als trivial. Sie reflektiert auf die zu Anfang angedeutete Verhältnisbestimmung von Antisemitismus und Rassismus als unterschiedlich bestimmte Formen von Politik.

Horkheimer und Adorno halten zunächst Folgendes fest: Im Gegensatz zum gewöhnlichen Paranoiker, dem die Wahl des Objektes seines Wahns nicht freisteht, würde das Verhalten der Antisemit:innen „von Politik ergriffen“ und so „realitätsgerecht bestimmt“ (1947/2014, S. 217). Dieses realitätsgerechte Moment entspringt der Erwartung subjektiven Verantwortungsvermögens unter Bedingungen, die es dem Einzelnen mitunter verunmöglichen, Verantwortung zu übernehmen. Da die abstrakten Bedingungen dieses Unvermögens dem Einzelnen wie ein Subjekt erscheinen, das ihn beherrscht, sucht er die Übernahme der Verantwortung *im Widerstand gegen sie*: Palingenetische Politik ist die Praxis des praktisch unmöglichen Angriffs auf das Abstrakte. Man muss es daher noch einmal betonen: ‚Die Juden‘ sind für die Antisemit:innen ein Abstraktum. Für die Antisemit:innen hat die Unterscheidung von Rassismus und Antisemitismus keine Relevanz; ihnen geht es nur um den abstrakten Hass auf das Abstrakte. Da Politik aber nicht abstrakt bleiben kann, sondern sich konkret vollziehen muss, kann der Einzelne nur Subjekt der Palingenese werden, wenn er sich praktisch gegen eine konkrete Verkörperung des Abstrakten richtet, von der er sich beherrscht glaubt.

Im antisemitischen Kollektivsingular sind ‚Jude‘ und ‚Abstraktion‘ identisch. Wäre der naheliegendste Weg demnach nicht, jüdische Identitätsmerkmale zu ermitteln, die sie als konkrete Verkörperung der Abstraktion prädestinieren? In dem Falle würde man nach einer Art ‚jüdischem Sein‘ suchen, das den Hass der Antisemit:innen notwendigerweise auf sich lenkt. Den Hass auf ‚die Juden‘ durch eine spezifische Qualität jüdischen Lebens zu begründen, macht aber die Opfer des Antisemitismus zum ontologischen Grund ihrer eigenen Verfolgung. Dies gilt auch, wenn dieses ‚jüdische Sein‘ als positive Qualität begriffen wird. In *Am Scheideweg* unternimmt Judith Butler einen solchen Versuch. Sie begreift die Nichtidentität als eine besondere Qualität ‚jüdischen Seins‘.³

Unter Eindruck der Diaspora sei das ‚jüdische Sein‘ „im Moment seiner Begegnung mit dem Nicht-Jüdischen und der sich daraus gegebenen Zerstreuung des Selbst“ (Butler 2013, S. 39) entstanden. Jude ‚sein‘ heiße daher, „sich von sich selbst zu trennen“ (Balzer 2024, S. 70). Die Diaspora ist die andauernde Erwartung auf eine Versöhnung dieser Trennung, bei deren gleichzeitig permanentem Ausbleiben. Behauptungen wie: „Jude zu sein, heiße Zionist zu sein“ (Butler 2013, S. 31) oder Israel sei durch die Shoah „zur geschichtlichen und ethischen Notwendigkeit für die Juden geworden“ (ebd., S. 36), stellen laut Butler einen Kategorienfehler auf ontologischer Ebene dar. Die diasporische Qualität ‚jüdischen Seins‘ widerspräche der Repräsentation durch einen Staat oder eine nationale Identität. Damit wendet Butler einen Gedanken ins Positive, den bereits Ernst Jünger in seinen nationalistischsten Reflexionen über den Antisemitismus negativ formuliert: „Der Jude, soweit er nicht Jude ist, ist nichts als der Schauspieler unserer schlechten Instinkte – weil er unfähig ist, selbst diese wirklich zu besitzen.“ (Jünger 1930a/2001, S. 545)

Wichtiger als die Abwertung ist, wie Jünger ‚die Juden‘ als das begreift, was genuin von Staat und Nation getrennt erscheint. ‚Juden, die sich assimilieren wollen, müssten daher immer den Grundsatz der Nation leugnen, „nämlich den Satz, daß es ein Vaterland gibt, das Deutschland heißt. Eine der offenbaren Folgen dieses Satzes aber ist die, daß es Juden gibt“ (Jünger 1930b/2001, S. 591). Auch für Jünger zeigt sich das ‚jüdische Sein‘ erst „im Moment seiner Begegnung mit dem Nicht-Jüdischen“ (Butler 2013, S. 39).

3 Diese positive Qualität eines spezifischen ‚jüdischen Seins‘ in kritischer Absicht herauszustellen, findet sich nicht nur bei Butler. Auch Horkheimer behauptet in *Die Juden und Europa*: „Wahrscheinlich sind die Betroffenen so schuldlos nicht“ (1939/1988, S. 326), um den Antisemitismus über eine besondere Affinität von Juden und Jüdinnen zur „Macht des Geldes“ (ebd., S. 325) herzuleiten.

Jude zu sein heißt wesentlich, kein Vaterland, keinen Staat und keine nationale Identität zu haben. Angesichts dieses genuin diasporischen Seins könnten ‚die Juden‘ innerhalb jedes Staats und jeder Nation nur wählen: „entweder Jude zu sein oder nicht zu sein“ (Jünger 1930b/2001, S. 591).

Der Antisemitismus richtet sich auf ‚die Juden‘ als eben diese vermeintlich konkrete Erscheinung von Nichtidentität. Es geht um die Zuschreibung eines Seins, das grundsätzlich nicht dazugehört und in einem abstrakten Widerspruch zur Harmonie der Gemeinschaft steht. Insofern ist das, was Lyotard unterstreicht, entscheidend: ‚Die Juden‘ des Antisemitismus sind nicht die reale Gemeinschaft jener, die den Shabbat heiligen. Wer den Grund für den Antisemitismus bei den realen Jüdinnen und Juden sucht, hat ihn nicht verstanden.⁴ ‚Die Juden‘ um die es im Antisemitismus geht, bestehen einzig und allein in einer Unterscheidung jener Abstraktheit, die genuin nicht dazugehört: das, was im Rahmen einer palingenetischen Politik sterben muss, damit die Gemeinschaft leben kann. Der Ursprung dieser Unterscheidung ist eine Projektion der Politik, von der Antisemit:innen ergriffen werden, nicht ein ‚jüdisches Sein‘.

Mehr noch: Wie mit Marx, Fisher und Derrida gezeigt, ist der phantomhafte Zustand der Diaspora – von sich selbst getrennt zu sein – in der Moderne keine distinkte Erfahrung von Jüdinnen und Juden; wenn auch die jüdische Diaspora von einer spezifischen Gewaltgeschichte gezeichnet ist. Nichtidentität und Abstraktheit sind die allgemeine Erfahrung des Menschen unter den Zwängen kapitalistischer Vergesellschaftung: Nicht ‚die Juden‘, sondern jedes Individuum ist gezwungen, sich von sich selbst zu trennen, insofern es für die Produktion und Reproduktion des eigenen Lebens unter Umständen verantwortlich ist, die es nicht verantworten kann. Die Erwartung der eigenen Subjektivität ist die Diaspora des modernen Menschen. Er wartet auf sein eigenes Verantwortungsvermögen wie auf den Messias; eine Erwartung, die zunehmend Deflation erfährt. Antisemit:innen projizieren diese allgemein-menschliche Erfahrung auf ‚die Juden‘, um ihre „Welt vor der Tyrannei des Abstrakten“ (Postone 1979/2015, S. 193) zu bewahren.

4 Dieser Umstand wird durch Fälle unterstrichen, in denen eine solche projektive Zuschreibung von Nichtidentität in ähnlicher Weise auf andere Gruppen angewandt wurde. Für ein besonders deutliches und eher unbekanntes Beispiel, siehe hierzu den Beitrag von Anne D. Peiter zum *Antitutsismus* in diesem Band.

4 Warum Antisemitismus? – Eine Solidaritätsbekundung

Da es keine notwendige Beziehung zwischen einem abstrakten Hass auf das Abstrakte und realen Juden und Jüdinnen gibt, bleibt auch Antisemitismus nicht notwendig auf Menschen jüdischen Glaubens beschränkt. Jean Améry und Victor Klemperer etwa beschreiben, wie sie erst durch die nationalsozialistische Verfolgung und gegen ihr eigenes Selbstverständnis zu ‚Juden‘ gemacht wurden (vgl. Améry 1966/2002, S. 149-177; vgl. Klemperer 2015). Es zeigt sich aber auch in Übersetzungsleistungen zwischen Antisemitismus und anderen Ideologien, insbesondere dem Rassismus. Für kritische Bildungsarbeit oder politische Gegenstrategien ist es sinnvoll und wichtig, diese Phänomene zu unterscheiden. Gleichzeitig laufen solche Versuche Gefahr, dem Antisemitismus eine empirische Ordnung und Unterscheidbarkeit zu unterstellen, die dieser nicht enthält und auch nicht enthalten kann. So operierte der nationalsozialistische Antisemitismus zentral mit rassistischen Begrifflichkeiten. Diese wurden ebenso mit kulturpessimistischen, sexistischen oder apokalyptisch-esoterischen Motiven angereichert. Das heißt, in je spezifischen historischen Situationen war und ist Antisemitismus nahezu begrifflich deckungsgleich mit Rassismus und in anderen wiederum kategorial von ihm unterschieden.

Ein Beispiel hierfür wäre der Umstand, dass die größte nichtisraelische Opfergruppe des antisemitischen Angriffs der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 Arbeitsmigrant:innen aus Thailand sind (vgl. Steinmetz 2023). Die dahinterliegende Motivlage ist schwer in sauberen Kategorien zu fassen: Dass es der Hamas nur darum ging, Druckmittel in Form von Geiseln zu gewinnen, steht im Widerspruch zu der Ermordung von Arbeitsmigrant:innen an Ort und Stelle während des Angriffs. Waren diese Morde Ausdruck eines antiasiatischen Rassismus der Hamas? Wurde er politisch entschieden und gewollt? Handelt es sich um sogenannte ‚Kollateralschäden‘ im Kampf gegen den ‚zionistischen Aggressor‘? Mussten diese Arbeitsmigrant:innen sterben, weil sie auf vermeintlich ‚besetztem Land‘ arbeiteten und somit zum Gegenstand eines palingenetischen Antisemitismus werden konnten?

Angesichts solcher unklarer Phänomene muss nach dem *Warum* des Antisemitismus gefragt werden.

Die Frage nach dem ‚Warum‘ hat, und es kann auch nicht anders sein, die Intention im Auge. Der Blick richtet sich auf die Kontinuitäten und auf ihre Potentiale in Vergangenheit und Vorvergangenheit. Die Frage der Intention, die Frage, die gemeinhin von der strukturalistischen Sichtweise als dem Gegenstand unangemessen abgewiesen wird, weil

sie letztlich nach den Motiven zu fragen scheint und Motivforschung nicht zu unrecht als problematisch gilt, ist, soweit auf die individuellen Absichten abgehoben wird, falsch verstanden. Denn sie ist nicht eine Frage nach einer wie auch immer artikulierten Absicht, sondern bei weitem mehr eine Frage nach der Latenz, eine Frage nach der Bereitschaft, und danach, wie diese letztlich zu jenem Ergebnis führte, zu dem sie führte. Die Intention kann nämlich durchaus als ein Element von Struktur begriffen werden, [...] als Ausdruck einer kumulativen Kontingenz, einer Zusammenführung von verschiedenen institutionellen, habituellen und kulturellen Elementen und Tendenzen. Gemeinsam nehmen diese letztlich eine Richtung: so, als seien sie von einer unsichtbaren Hand eines ihnen gemeinsamen Motivs gelenkt worden. (Diner 2007, S. 186)

Was Diner hier als ‚strukturalistische Sichtweise‘ beschreibt, ist eine reine Frage nach dem *Wie*, die als solche von Kälte geprägt ist, wenn auch von einer analytischen Kälte, die präzise Erkenntnisse herauszusezieren in der Lage ist. Diner setzt dieser Kälte des *Wie* die Frage nach dem *Warum* entgegen: Die Frage des *Warums* ist eine Bekundung der Solidarität mit den Opfern antisemitischer Gewalt. Sie fragt nicht nach der Qualität der Betroffenen, die sie als Opfer prädestiniert. Sie fragt nach den Gründen der Täter:innen als Subjekte. Das heißt, als Träger:innen von Verantwortung, die somit der moralischen, strafrechtlichen und politischen Zurechnung ihrer Handlungen fähig sind.

Die von Butler und Jünger gleichermaßen geäußerte Betrachtung der ‚jüdischen Seinsweise‘ als – mal positiv, mal negativ gewendete – Nichtidentität ist für den Umgang mit dem globalen antisemitischen Vernichtungswahn ein epistemologisches und normatives Problem. Diese Betrachtung führt auf den Weg einer „Verschiebung weg vom spezifischen Charakter des Verbrechens [...] hinein in die Vorstellungswelten von den zu Opfern gemachten Kollektiven: Eine Verschiebung von der *Tat* in die *Zugehörigkeit*“ (Diner 2022, S. 75, Hervorhebung im Original), oder wie Diner weiter formuliert:

Die Folgen einer solchen Transformation sind absehbar. Nicht der rechtsanthropologisch und kriminologisch bestimmbare Charakter der Tat, nicht die Tathandlung, mithin das Delikt als solches tritt aus dem Nebel des inkriminierten Geschehens hervor, sondern die mit dem zu Tode gebrachten Kollektiv traditionell in Verbindung gebrachten Vorstellungen, Gedächtnisse und (Geschichts-)Erzählungen. So wird der Diskurs über Tathandlung von den Imagines der Gruppenzugehörigkeit

überblendet – mit der Folge einer epistemischen Konversion von einem Feld in ein anderes. (Ebd.)

Der Unterschied zwischen jenen, die leben, und jenen, die sterben müssen, ist Ergebnis einer Tat und nicht Ausdruck ihrer ontologischen Beschaffenheit. Wer das aus den Augen verliert, verweigert den Opfern die Solidarität. Denn Solidarität ist die Fähigkeit, Erfahrungen eines anderen als für sich selbst relevant zu begreifen, ohne diesen anderen sich gleich zu machen. Solidarität mit den eigenen Interessen und Erfahrungen wäre absurd. Gerade deshalb steht Solidarität in direktem Widerspruch zu Versuchen einer palingenetischen Selbstermächtigung, welche Verbundenheit und Verantwortung auf das vermeintlich eigene Kollektiv beschränkt. Als „Verbundenheit trotz Differenz“ (Bargetz et al. 2019, S. 15) ist Solidarität mehr als eine leere Phrase. Sie ist die Voraussetzung, um jene Verbundenheit von israelischen Juden und Jüdinnen mit den thailändischen Arbeitsmigrant:innen erkennen zu können, die durch die Zäsur des 7. Oktober hergestellt wurde. Eine Verbindung, die einem palingenetischen Verantwortungsstreben nur abstrakt und verdächtig erscheinen kann, weil es Nichtidentität als universale Erfahrung markiert und universelle Solidarität denkbar macht.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1948/2020): Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘. In: Ders.: Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘ und weitere Texte. Hrsg. von Eva-Maria Ziege. Berlin: Suhrkamp, S. 21–70.
- Améry, Jean (1966/2002): Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. In: Ders.: Werke, Bd. 2. Hrsg. von Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 11–177.
- Arendt, Hannah (2007): Was ist Politik? München: Piper.
- Balzer, Jens (2024): Ein Jahr 7. Oktober: Ist die woke Linke noch zu retten? In: Blätter für deutsche und internationale Politik 69, H. 10, S. 63–72.
- Bargetz, Brigitte/Scheele, Alexandra/Schneider, Silke (2019): Umkämpfte Solidarität. Einleitung. In: Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 28, H. 2, S. 9–25.
- Böckenförde, Ernst W. (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp: S. 92–114.
- Butler, Judith (2013): Am Scheideweg. Judentum und die Kritik des Zionismus. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Claussen, Detlev (2005): Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main: Fischer.

- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Vom ‚mythischen Grund der Autorität‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1996): *Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Diner, Dan (2007): *Struktur ist Intention*. In: Frei, Norbert (Hrsg.): *Martin Broszat, der ‚Staat‘ Hitlers und die Historisierung des Nationalsozialismus*. Göttingen: Wallstein, S. 181–187.
- Diner, Dan (2022): *Über kognitives Entsetzen*, in: Friedländer, Saul/Frei, Norbert/Steinbacher, Sybille/Diner, Dan (Hrsg.): *Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*. München: C. H. Beck, S. 69–86.
- Fisher, Mark (2015): *Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft*. Berlin: Edition TIAMAT.
- Foucault, Michel (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1921/1974): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: Ders.: *Studienausgabe*, Bd. IX. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt am Main: Fischer, S. 61–134.
- Griffin, Roger (1991): *The Nature of Fascism*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Griffin, Roger (1995): *Fascism*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Griffin, Roger (2007): *Modernism and Fascism. The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Grunberger, Béla (1988): *Narziß und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie*, Bd. 2. München/Wien: Internationale Psychoanalyse.
- Horkheimer, Max (1939/1988): *Die Juden und Europa*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer, S. 308–331.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947/2014): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, S. 11–290.
- Jünger, Ernst (1930a/2001): *Schlußwort zu einem Aufsatz*. In: Ders.: *Politische Publizistik 1919–1933*. Hrsg. von Sven Olaf Berggötz. Stuttgart: Klett-Kotta, S. 538–545.
- Jünger, Ernst (1930b/2001): *Über Nationalismus und Judenfrage*. In: Ders.: *Politische Publizistik 1919–1933*. Hrsg. von Sven Olaf Berggötz. Stuttgart: Klett-Kotta, S. 587–591.
- Kant, Immanuel (1797/2014): *Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Werkausgabe*, Bd. VIII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 303–643.
- Katz, Steven T. (1994): *The Holocaust in Historical Context. The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Klemperer, Victor (2015): *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945*. Hrsg. von Walter Nowojski. Berlin: Aufbau.
- Levi, Primo (1947/2019): *Ist das ein Mensch?* München: dtv.
- Louis, Édouard (2019): *Wer hat meinen Vater umgebracht?* Frankfurt am Main: Fischer.

- Lyotard, Jean-François (1988/2024): Heidegger und ‚die Juden‘. Wien/Freiburg: Passagen.
- Marx, Karl (1843/2017): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 1. Hrsg. von Rosa-Luxemburg-Stiftung. Berlin: Dietz, S. 201–333.
- Marx, Karl (1844/2017): Zur Judenfrage. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 1. Hrsg. von Rosa-Luxemburg-Stiftung. Berlin: Dietz, S. 347–377.
- Marx, Karl (1844/1973): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Ergänzungsband. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 465–588.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848/1977): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Dies.: Werke, Bd. 4. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 459–493.
- Menke, Christoph (2019): Im Schatten der Verfassung. Die Krise des Liberalismus. In: Alloa, Emmanuel/Festl, Michael G./Gregoratto, Federica/Telios, Thomas (Hrsg.): Quertreiber des Denkens. Dieter Thomä – Werk und Wirken. Bielefeld: transcript, S. 177–200.
- Nietzsche, Friedrich (1886/2005): Jenseits von Gut und Böse. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, S. 9–243.
- Nietzsche, Friedrich (1887/2005): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, S. 245–412.
- Nietzsche, Friedrich (1878/2015): Die Geburt der Tragödie. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, S. 9–156.
- Postone, Moishe (1979/2015): „Antisemitismus und Nationalsozialismus“. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Hrsg. von der Initiative kritische Geschichtspolitik (Berlin). Freiburg: ça ira, S. 165–194.
- Postone, Moishe (2000/2015): Der Holocaust und der Verlauf des 20. Jahrhunderts. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Hrsg. von der Initiative kritische Geschichtspolitik (Berlin). Freiburg: ça ira 2015, S. 119–164.
- Simmel, Ernst (1946/2017): Antisemitismus als Massen-Psychopathologie. In: Ders. (Hrsg.): Antisemitismus. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 52–87.
- Steinmetz, Vanessa (2023): Thailändische Journalistin in Israel: ‚Es war sehr ruhig und traurig‘. www.freiheit.org/de/thailand/thailaendische-journalistin-israel-es-war-sehr-ruhig-und-traurig, 04.03.2025.

