

# Antisemitismus und Rassismus. Eine politische Phänomenologie

## Antisemitism and Racism: A Political Phenomenology

STEFFEN HERRMANN, FERNUNIVERSITÄT HAGEN

*Zusammenfassung:* Der Aufsatz entwickelt eine politisch-phänomenologische Bestimmung des Verhältnisses von Antisemitismus und Rassismus, die beide weder gleichsetzt noch voneinander isoliert. Ausgangspunkt ist Jean-Paul Sartres Analyse des Antisemitismus als Weltanschauung und Leidenschaft. Während Sartres frühe Überlegungen Antisemitismus und Rassismus auf der Ebene der existenziellen Haltung weitgehend parallelisieren, ermöglicht sein später Begriff des praktisch-inerten Feldes eine strukturelle Differenzierung. Im Anschluss an Sartre sowie an die Analysen Moïse Postones und Klaus Holz' rekonstruiert der Aufsatz beide Herrschaftsverhältnisse als historisch sedimentierte, imaginär strukturierte und wahrnehmungsprägende Erfahrungsordnungen. Rassismus operiert demnach durch differentielle Negation: Er positioniert rassifizierte Andere innerhalb eines gemeinsamen Feldes, wertet sie ab und weist ihnen einen untergeordneten Platz zu. Antisemitismus operiert dagegen durch kategoriale Negation: Er imaginiert das Jüdische als eine Alterität, welche die Unterscheidungs- und Geltungsordnung des Feldes selbst bedroht. Rassismus besitzt insofern eine dyadische, Antisemitismus eine triadische Struktur. Beide sind daher als eigenständige Herrschaftsverhältnisse zu begreifen, können sich jedoch verbinden und wechselseitig verstärken. Ihre strukturelle Eigenständigkeit bedeutet zudem nicht, dass sie exklusiv an bestimmte Personengruppen gebunden sind. Abschließend wird deshalb zwischen den Strukturpositionen eines Feldes und ihren historisch variablen Personifikationen unterschieden, um die begriffliche Möglichkeit etwa eines anti-Jüdischen Rassismus oder eines anti-Asiatischen Antisemitismus zu prüfen.

*Schlagwörter:* Jean-Paul Sartre, praktisch-inertes Feld, Alterität, kategoriale Negation, differentielle Negation

*Abstract:* This article develops a political-phenomenological account of the relationship between antisemitism and racism that neither equates the two nor treats

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.*



them as wholly separate phenomena. It takes as its point of departure Jean-Paul Sartre's analysis of antisemitism as both a worldview and a passion. Whereas Sartre's early reflections largely parallel antisemitism and racism at the level of existential attitude, his later concept of the practico-inert field makes possible a structural differentiation between them. Drawing on Sartre as well as on the analyses of Moishe Postone and Klaus Holz, the article reconstructs both forms of domination as historically sedimented, imaginatively structured, and perceptually formative orders of experience. Racism operates through differential negation: it positions racialized others within a shared field, devalues them, and assigns them a subordinate place. Antisemitism, by contrast, operates through categorical negation: it imagines Jewishness as an alterity that threatens the very order of distinctions and validity constitutive of the field. Racism thus has a dyadic structure, whereas antisemitism has a triadic one. They should therefore be understood as distinct forms of domination, although they may combine and mutually reinforce one another. Their structural distinctness does not, however, imply that they are exclusively tied to particular groups of people. The final section therefore distinguishes between the structural positions within a field and their historically variable personifications in order to examine the conceptual possibility of, for example, anti-Jewish racism or anti-Asian antisemitism.

*Keywords:* Jean-Paul Sartre, practico-inert field, alterity, categorical negation, differential negation

In welchem Verhältnis stehen Antisemitismus und Rassismus? Ist Antisemitismus als eine Form des anti-Jüdischen Rassismus zu verstehen, der gleichrangig neben anti-Schwarzem, anti-Muslimischem oder anti-Asiatischem Rassismus steht?<sup>1</sup> Oder handelt es sich beim Antisemitismus um eine Struktur eigener Art, die kategorial von diesen Rassismen zu unterscheiden ist? Das sind die Fragen, deren Beantwortung ich mich hier zuwenden möchte. Doch: Wie anfangen? Die Analyse des Verhältnisses von Antisemitismus und Rassismus wird heute gerne mit verschiedenen Theorieschulen gekoppelt. Theorien des Antisemitismus werden dabei oftmals auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule zurückgeführt, während postkoloniale Theorien der poststrukturalistischen Theorietradition zugeordnet werden (Biskamp 2022). Diese konzeptionelle Verkopplung hat zur Folge, dass die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus schnell zu einer Auseinandersetzung über die Qualität und Tragfähigkeit bestimmter Theorieschulen überhaupt wird (exemplarisch: Chaouat 2024, Elbe 2024, Mills 2017, Allen 2016). Problematisch daran ist, dass die Diskussion über das Verhältnis von

<sup>1</sup> Die Großschreibung von Gruppenbezeichnungen (z. B. „Jüdisch“, „Schwarz“) folgt der im Feld gängigen Praxis und verweist auf den relationalen Zuschreibungscharakter dieser Kategorien.

Antisemitismus und Rassismus zu einer Stellvertreterdiskussion zu werden droht, bei der die „Sachen selbst“ (Husserl [1900] 1975, 10) aus dem Blick geraten. Ich will dieses Problem hier dadurch umgehen, dass ich das Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus von einem eigenständigen Theoriefeld aus anzugehen versuche: dem Existenzialismus Jean-Paul Sartres. Diesem scheint mir innerhalb der gegenwärtigen Theoriediskussion insofern eine Sonderstellung zuzukommen, als auf ihn sowohl im Lager der Antisemitismuskritik als auch im Lager der Rassismuskritik immer wieder Bezug genommen wird. Das liegt nicht zuletzt daran, dass bereits Sartre selbst den theoretischen Rahmen seiner phänomenologischen Ontologie sowohl für die Analyse antisemitischer als auch rassistischer Ressentiments genutzt hat.

Vor dem Hintergrund dieser Tatsache wird man überrascht feststellen, dass die strukturelle Analyse des Verhältnisses von Antisemitismus und Rassismus in der gegenwärtigen Forschung zu Sartre bisher weitgehend eine Leerstelle geblieben ist. Exemplarisch hierfür steht die Tatsache, dass in einem einschlägigen jüngeren Sammelband, der die Begriffe Antisemitismus und Rassismus programmatisch im Untertitel trägt, nur der Aufsatz von Jonathan Judaken dieses Verhältnis aus systematischer Sicht befragt. Judaken stellt in seinem Beitrag die „multidirektionale Ausrichtung“ von Sartres Analysen heraus und zeigt, dass es zwischen seinen antisemitismus- und rassismuskritischen Analysen ein fruchtbares Wechselspiel gibt, das von einer methodischen Entwicklung und inhaltlichen Vertiefung zeugt (Judaken 2020). Ich möchte diesen Gedanken im Folgenden aufnehmen und zeigen, dass sich das Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus bei Sartre im Ausgang von seinen späten Überlegungen zum „praktisch-inerten Feld“ bestimmen lässt. Sie stellen aus meiner Sicht den Schlüssel dar, um beide als Strukturrelationen und Erfahrungswirklichkeiten präziser zu fassen und dadurch zu einem neuen Verständnis dessen beizutragen, was Judaken „Multidirektionalität“ nennt.

Meine Überlegungen werde ich in vier Schritten entfalten. Zunächst werde ich mich einer Rekonstruktion von Sartres „Porträt des Antisemiten“ im Rahmen der phänomenologischen Ontologie des In-der-Welt-seins widmen (1). Die damit verbundenen Beschränkungen werden mich dann in einem zweiten Schritt dazu führen, Rassismus und Antisemitismus ausgehend vom Konzept des praktisch-inerten Feldes zu bestimmen (2), um dann im dritten Schritt Antisemitismus als eine triadische Relation auszuweisen, die sich von der dyadischen Relation des Rassismus unterscheiden lässt (3). Im letzten Schritt werde ich einige vielleicht überraschende Konsequenzen aus dieser Bestimmung für das Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus ziehen, die in die Frage münden, ob sich sinnvoll auch von

einem anti-Jüdischen Rassismus und einem anti-Schwarzen Antisemitismus sprechen lässt (4).

## 1 Das Porträt der Antisemiten

Das „Porträt des Antisemiten“, das Sartre später zu den *Überlegungen zur Judenfrage* ausgearbeitet hat, erscheint 1945 zum ersten Mal in *Les Temps Modernes*. Als grundlegend gelten bis heute zwei Einsichten, die in folgendem Zitat verdichtet sind: „Der Antisemitismus [...] ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung“ (Sartre [1946] 1994, 14). Um zu verstehen, was damit gemeint ist, müssen wir uns daran erinnern, dass Sartre den Antisemitismus nicht einfach als eine bloße Meinung neben anderen versteht, sondern als eine „umfassende Haltung“ (ebd., 14), die angesichts der existenziellen Situation des Menschen eingenommen wird. Diese Charakterisierung muss vor dem Hintergrund der phänomenologischen Ontologie, die Sartre kurz zuvor in *Das Sein und das Nichts* entwickelt hat, verstanden werden. Deren Ausgangspunkt bildet das von Heidegger übernommene Konzept des In-der-Welt-seins. Dieses bezeichnet nicht einfach ein räumliches Vorkommen des Menschen in der Welt, sondern vielmehr den Umstand, dass wir unsere Welt bewohnen (Heidegger 1977, 72 f.). Der Ausdruck des In-der-Welt-seins weist uns entsprechend darauf hin, dass wir praktisch auf unsere Umwelt bezogen sind und dass sich uns durch diesen Bezug die Welt je schon sinnhaft darbietet. Heidegger wählt hierfür den Begriff der „Sorge“ (ebd., 77), der sich an folgendem Beispiel illustrieren lässt: Sorge ich mich darum, ein Bild mit einem Nagel an der Wand aufzuhängen, dann leuchtet in meiner Umgebung der Hammer und nicht die Zeitung „als etwas“ auf, mit dem sich diese Aufgabe besorgen lässt (ebd., 93). Sartre übernimmt in seiner phänomenologischen Ontologie das Konzept des In-der-Welt-seins, wählt im Unterschied zu Heidegger für die praktische Weltbeziehung aber nicht den Terminus der Sorge, sondern den der „Nichtung“ (Sartre [1943] 1993, 60). Ähnlich wie Heidegger stellt er damit heraus, dass wir im In-der-Welt-sein das faktisch Gegebene je schon auf unsere Zwecke hin transzendieren und dadurch etwas immer ‚als etwas‘ auffassen. Wenn Sartre – unter dem Einfluss Hegels – von Nichtung spricht, betont er dabei aber anders als Heidegger, dass das Ergreifen einer bestimmten Möglichkeit stets mit einer Negation von anderen Möglichkeiten einhergeht. Statt beispielsweise den Nachmittag damit zu verbringen, ein Bild an der Wand aufzuhängen, kann ich mich dazu entschließen, mich mit Pierre im Café zu treffen. In diesem Fall habe ich nicht einfach nur eine Möglichkeit gewählt, sondern zugleich auch alle anderen Möglichkeiten, die mir alternativ zur Verfügung standen,

nicht gewählt, d.h. sie negiert. Durch diesen Negationscharakter bekommt das Dasein in der Welt bei Sartre von vornherein den Charakter der Beunruhigung: Denn wer zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten wählt, der kann in seiner Wahl immer auch fehlgehen und damit Gelegenheiten verpassen.

Was anhand der bisherigen Beispiele noch recht banal erscheinen mag, kann auf der Ebene von Lebensentwürfen freilich an Dramatik gewinnen. Sartre macht das in seinem prominenten Essay *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* am Beispiel eines jungen Freundes deutlich, der vor der Wahl steht, in den Untergrund zu gehen und sich dem Kampf gegen den Faschismus anzuschließen oder bei seiner altersschwachen Mutter zu bleiben, um sich um sie zu kümmern (Sartre [1946] 2000, 156). Insofern keine dieser Möglichkeiten moralisch falsch ist und beide sogar auf gleiche Weise geboten erscheinen, sie jedoch einander ausschließen und nicht zugleich gewählt werden können, haben wir es hier mit einer existenziellen Wahl zu tun. Durch sie entscheidet sich – in den Worten Hannah Arendts – „Wer-einer-ist“ (Arendt [1958] 2002, 218; Loidolt 2020). Ich werde späterhin derjenige gewesen sein, der sich für den politischen Kampf oder für die familiäre Fürsorge entschieden hat. In-der-Welt-sein heißt also immer auch, sich selbst zu wählen und für die eigenen Entscheidungen Verantwortung zu übernehmen. Insofern solche existenziellen Entscheidungen in unserem Leben nicht nur einmal, sondern fortwährend getroffen werden müssen, kann das In-der-Welt-sein freilich als Last erfahren werden. Dieser Last, so kann es scheinen, kann man dadurch entgehen, dass man sich weigert zu wählen. Eine solche Annahme führt jedoch in die Irre: Denn auch die Verweigerung der Wahl ist noch als eine Wahl zu verstehen: die Wahl, nicht zu wählen. In-der-Welt-sein heißt daher, zur Wahl verdammt zu sein. Sartre spitzt das auf seine prominente Formel „Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein“ zu (Sartre [1943] 1993, 838).

Die Last der Freiheit führt uns nun zurück zum Antisemitismus, denn der Antisemit, so lehrt uns Sartre, „ist ein Mensch, der Angst hat“ ([1946] 1994, 35). Und zwar nicht Angst vor diesem oder jenem, sondern Angst „vor dem Menschsein“ (ebd., 36). Es ist das In-der-Welt-sein als solches und die mit ihm verbundene Freiheit der Wahl, die den Antisemiten überfordert. Entsprechend ersinnt er sich Entlastungsstrategien. Die wichtigste ist dabei der Entwurf einer manichäischen Weltanschauung, welche die Welt in Gut und Böse aufteilt: „Der Antisemitismus [...] erklärt den Lauf der Welt aus dem Kampf des Prinzips des Guten gegen das Prinzip des Bösen“ (ebd., 28). Jüdinnen und Juden werden vom Antisemiten dabei sowohl für seine persönlichen Rückschläge als auch für die Übel der Welt verantwortlich gemacht. Aus dieser Setzung kann der Antisemit in der Folge die Wahl seiner

Existenz ableiten: Sie besteht darin, es mit dem Bösen aufzunehmen und es zu zerstören. Die Wahl des Antisemiten gibt sich also gleichsam reaktiv und von außen bestimmt. Sie beansprucht, angesichts des Zustandes der Welt notwendig zu sein. Der Antisemit wähnt sich so gleichsam *erwählt*. Angesichts der Bedrohung der Welt durch das Böse sieht er sich dazu auserkoren, es mit diesem aufzunehmen. Und das ist für ihn beruhigend. Die Qual der Wahl, die das Ich überfordert und ängstigt, weicht hier dem Glauben an die eigene Bestimmtheit. Als Weltanschauung verdeckt der Antisemitismus die Freiheit des In-der-Welt-seins, indem er die eigene Wahl als notwendige Antwort auf eine vorgegebene Weltordnung ausgibt. Aus der existenziellen Wahl wird eine Notwendigkeit – und eben das nimmt dem Antisemiten seine Angst.

Kommen wir damit zu Sartres zweiter oben genannter Bestimmung: Der Antisemitismus ist eine Leidenschaft. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten können wir nachvollziehen, dass es ein leidenschaftliches Verhaftetsein des Antisemiten an seine Weltanschauung gibt, da es das Bild der Juden und Jüdinnen ist, durch welches er sein Selbstbild gewinnt. Er ist damit an die Existenz dieses Bildes gekettet. Wenn Sartre den Antisemitismus eine Leidenschaft nennt, dann meint er darüber hinaus jedoch auch, dass der Antisemitismus des Antisemiten nicht zunächst als intellektuelles Vorurteil auftritt, sondern als Affekt: Die Juden, so behauptet er, seien ihm unangenehm und lösten Abscheu und Hass aus (ebd., 14). Indem er seine Wahl zum Affekt verklärt, beruhigt der Antisemit abermals seine Angst vor der Freiheit. Denn müsste er über das, was er sagt und tut, nachdenken und nachforschen, wäre er der Gefahr ausgesetzt, in einen cartesischen Zweifel zu verfallen, der das Sosein der Dinge infrage stellt.

Freilich verstickt sich der Antisemit nun in einen Selbstwiderspruch. Denn obwohl er glaubt, durch den leidenschaftlichen Charakter seiner Weltanschauung der Freiheit zu entkommen, hat er doch gewählt. Eben diese Wahl versucht der Antisemit jedoch vor sich unter dem Mantel der Notwendigkeit zu verbergen. Sartre spricht diesbezüglich vom Phänomen der „Unaufrichtigkeit“ als Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden (Sartre [1943] 1993, 135). Der volle Umfang der Unaufrichtigkeit des Antisemiten zeigt sich dabei erst, wenn wir uns Sartres Bestimmung des Hasses aus *Das Sein und das Nichts* vor Augen führen. Sartre zählt den Hass hier zu jenen konkreten Beziehungen, in denen wir uns vom Blick der Anderen freizumachen versuchen. „Der Hass“, so Sartre, will eine Welt realisieren, „wo der andere nicht existiert. Er ist die absolute Setzung der Freiheit gegenüber dem anderen“ (ebd., 716). Der Juden Hass ist aus dieser Perspektive nicht mehr eine Flucht vor der Freiheit, sondern umgekehrt eine Fetischisierung der Freiheit. Der

Antisemit setzt sich und seine eigene Freiheit absolut. Er versteht sich als unbedingte Transzendenz, die an keine Faktizität gebunden ist. Der Hass stellt daher eine zweite Seite der Unaufrichtigkeit dar. Ein Blick über die *Überlegungen zur Judenfrage* hinaus in *Das Sein und das Nichts* erlaubt es uns also, das Porträt des Antisemiten zu verkomplizieren: Wo sich die manichäische Weltanschauung in die Bestimmtheit der eigenen Existenz flüchtet, flüchtet sich der leidenschaftliche Hass in die Unbestimmtheit der eigenen Freiheit: Angst vor der Freiheit und Fetischisierung der Freiheit – auch wenn sie als Gegensätze erscheinen mögen – stellen zwei Seiten der Unaufrichtigkeit dar, die beim Antisemiten auseinander hervorgehen.

Kommen wir nun zu den *Überlegungen zur Judenfrage* zurück. Nachdem Sartre seine Ausführungen über die Weltanschauung und Leidenschaft des Antisemiten abgeschlossen hat, hält er fest: „Der Jude ist hier nur ein Vorwand: Woanders wird man sich des N\* oder des Asiaten bedienen“ (Sartre [1946] 1994, 36). Diese Aussage legt nahe, dass das „Porträt des Antisemiten“, das Sartre gezeichnet hat, genauso gut auch „Porträt eines Rassisten“ heißen könnte. Auch dieser trifft seine Wahl vor dem Hintergrund einer Weltanschauung, in der er von all jenen mit anderer Hautfarbe eine Gefahr ausgehen sieht. Und auch er macht gegenüber diesen Anderen seine unbedingte Freiheit geltend. Ebenso wie der Antisemit stellt sich der Rassist dabei als eine bedingte Unbedingtheit dar. Auf einer ontologischen Ebene scheinen sich Antisemitismus und Rassismus daher nicht wesentlich zu unterscheiden – entsprechend ist es wenig überraschend, dass Sartre sowohl von antisemitismuskritischen als auch von rassismuskritischen Denker\_innen rezipiert wird.

Freilich sind Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* nicht sein letztes Wort. In einem Interview für die israelische Zeitung *Al Hamishmar* im Jahr 1966 hält er in Bezug auf seine Überlegungen rückblickend fest: „Die Mängel springen mir ins Auge. Ich hätte das Problem von einem doppelten Gesichtspunkt aus behandeln sollen, *historisch* und *ökonomisch*“ (Sartre [1966] 1994, 144). Wir können Sartre hier so verstehen, dass er erkennt, dass die Ausarbeitung des Porträts des Antisemiten auf der Ebene der Ontologie zu unspezifisch bleibt und daher in die Geschichte versetzt werden muss. Das heißt freilich nicht, dass die Ebene der Ontologie überflüssig wäre, sondern vielmehr, dass sie für das Verständnis spezifischer historischer Formationen zu allgemein ist. Es fehlt ihr an Griffigkeit. Die Analyseebene, auf die es zu wechseln gilt, wird Sartre später in der *Kritik der dialektischen Vernunft* als das „praktisch-inerte Feld“ bezeichnen (Sartre [1960] 1967, 319). Dass Sartre hier explizit den Begriff des „Feldes“ wählt, ist kein metaphorischer Zufall, sondern zeugt von einer phänomenologischen Erbschaft, die er zugleich radikal transformiert. In der klassischen Phänomenologie von Edmund Husserl über Aaron Gurwitsch bis zum

frühen Maurice Merleau-Ponty spielt die Feldmetapher eine zentrale Rolle bei der Aufgabenbestimmung der Phänomenologie: sei es als transzendentes „Feld des reinen Bewusstseins“ (Husserl [1913] 1976, 125), als „Bewusstseinsfeld“ (Gurwitsch [1957] 1975) oder als „Wahrnehmungsfeld“ (Merleau-Ponty [1945] 1975, 35). Sartre knüpft an diese begriffliche Tradition an, gibt ihr jedoch eine ganz eigene Wendung. War *Das Sein und das Nichts* (1943) noch primär von einer individualistischen Herangehensweise geprägt, welche die existenzielle Freiheit des Subjekts im Modus des Für-sich-seins ins Zentrum stellte, wird das Subjekt in der *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) nun in einem Feld verortet. Der Feldbegriff soll es ermöglichen, Relationen, Spannungsverhältnisse und Kräftelinien zu denken, die nicht mehr aus der Perspektive eines Egos begriffen werden können. Sartre schlägt damit eine ganz ähnliche Richtung ein wie die Post-Phänomenologen Bourdieu und Foucault, die den Feldbegriff in Form des „sozialen Feldes“ (Bourdieu [1997] 1998) und des „Aus-sagefeldes“ (Foucault [1969] 1981, 143) aufnehmen. In Sartres Begriff des praktisch-inerten Feldes verschränken sich dabei zwei scheinbar paradoxe Dimensionen der menschlichen Existenz: Das ‚Praktische‘ verweist auf das schöpferische, intentionale Handeln des Menschen (die Nichtung), durch das die Welt fortlaufend verändert und gestaltet wird. Das ‚Inerte‘ (vom Lateinischen *iners* für „träge“) dagegen bezeichnet die materielle Erstarrung, das Passive und die reine Gegenständlichkeit. Das ‚praktisch-inerte Feld‘ ist somit der Ort, an dem sich lebendige menschliche Praxis in unbelebte Materie einschreibt und dort sedimentiert. Es handelt sich um eine materialisierte Vergangenheit, die den Akteur\_innen als geronnene Praxis entgegentritt. Diese tote Materie bleibt jedoch nicht wirkungslos, sondern schlägt als „Gegen-Praxis“ (Sartre [1960] 1967, 176) auf das gegenwärtige Wahrnehmen, Denken und Handeln zurück, indem sie die Räume des Möglichen präfiguriert. Patrick Engel drückt es in seiner jüngeren Studie zu Sartres methodischem Negativismus folgendermaßen aus: „In diesem Feld des praktisch-inerten Seins geht die Äquivalenz von verdinglichtem Menschen und humanisierter Materie sogar so weit, dass sich nicht mehr unterscheiden lässt, ob es der Mensch ist, der eine Erfindung macht, oder ob die bearbeitete Materie selbst die Erfindung hervorbringt“ (Engel 2020, 297). Diesen Gedanken einer schöpferischen, materialisierten Praxis gilt es im nächsten Schritt weiter auszuarbeiten.

## 2 Das praktisch-inerte Feld von Rassismus und Antisemitismus

Im Jahr 1956, zwei Jahre nach Beginn der algerischen Revolution und zehn Jahre nach der Publikation der *Überlegungen zur Judenfrage*, veröffentlicht Sartre den Text „Der Kolonialismus ist ein System“ (Sartre [1956] 1988). Dieser Text legt in exemplarischer Weise Zeugnis von der oben genannten Selbstkritik Sartres ab, insofern er am Beispiel Algeriens zeigt, wie der zeitgenössische französische Rassismus als Effekt des ökonomischen Systems des Kolonialismus zu begreifen ist. Dieses System musste in Algerien freilich erst gewaltsam etabliert werden. So wurden in der Mitte des 19. Jahrhunderts die vor Ort herrschenden kollektiven Eigentumsverhältnisse durch die Aufoktroyierung des französischen *Code civil* zerstört, sodass sich französische Großgrundbesitzende etablieren konnten. Die Konzentration des Landbesitzes führte in der Folge zu einer zunehmenden Mechanisierung der Agrarproduktion. Weit davon entfernt, den Kolonisierten zugutezukommen, diente diese Mechanisierung der Produktion aber allein dem französischen Markt. Auf den neu erschlossenen Anbauflächen wurde nicht Getreide, sondern Wein für das Mutterland kultiviert. Umgekehrt bezog Algerien aus dem Mutterland technische Geräte und Maschinen, die die Mechanisierung der Arbeit weiter vorantrieben. Auf diese Weise entsteht, was Sartre das System des Kolonialismus nennt: „Das Kolonialsystem hat sich eingerichtet: der französische Staat überlässt den Kolonisatoren das Land der Araber, um ihnen eine Kaufkraft zu schaffen, die es den Industriellen des Mutterlandes ermöglicht, ihnen ihre Erzeugnisse zu verkaufen, und die Kolonisatoren verkaufen an die Märkte des Mutterlandes die Früchte dieses geraubten Landes“ (ebd., 20).

Die Leidtragenden dieses Systems sind freilich die Kolonisierten. Es ist die Ausbeutung ihrer günstigen Arbeitskraft, die dieses System profitabel macht. Entsprechend gibt es auf Seiten der Kolonisatoren kein Interesse daran, die ökonomische, soziale und politische Lage der Kolonisierten zu verbessern. Hätten die Kolonisierten beispielsweise das Wahlrecht, würde ihre zahlenmäßige Überlegenheit das System augenblicklich sprengen. Entsprechend muss der Kolonialismus die Menschen, die er gewaltsam in Elend hält, rassifizieren und zu Untermenschen erklären. Albert Memmi, der von Sartres Existenzialismus stark beeinflusst war, spricht davon, dass der Kolonisator zur Rechtfertigung seines Verhaltens ein „mythisches Porträt des Kolonisierten“ ([1966] 1980, 81) erfinden muss. Zu diesem Porträt, so Memmi, gehört die „unglaubliche Faulheit“ der Kolonisierten, die mit dem „tugendhaften Sinn für tätiges Schaffen“ des Kolonisators kontrastiert wird (ebd.). Mit dieser Entgegensetzung rechtfertigen die Kolonisatoren nicht nur die schlechte

Bezahlung der Kolonisierten, sondern sie leiten daraus auch ihre Überlegenheit ab. Die Kolonisierten müssen angeleitet und angetrieben werden. Sie sind unreife Kinder, die von den Erwachsenen erzogen werden müssen. Im Gegensatz zu Knechten und Kindern jedoch, die sich entwickeln und selbst erwachsen werden können, ist eine solche Entwicklung für die Kolonisierten nicht vorgesehen: Der Kolonialrassismus, so Memmi, zeichnet sich durch eine „Absolutsetzung der Unterschiede“ (ebd., 73) aus, indem er sie als endgültig darstellt. Der Rassen-Rassismus – also jener Rassismus, der Unterschiede und Vorurteile von der Biologie her begründet – ist in diesem Kontext die wirksamste Waffe: Er erlaubt es, das System des Kolonialismus zu naturalisieren, indem er dem Menschentum der Kolonisatoren das Untermenschentum der Kolonisierten entgegensetzt.

Sartres Überlegungen zum Kolonialismus als System machen deutlich, wie er die von ihm selbst benannten Leerstellen seines Frühwerks – die mangelnde historische und ökonomische Einbettung – einzuholen versucht. In Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus führen uns seine Überlegungen jedoch erst dann weiter, wenn sie zu einer ähnlich gelagerten Untersuchung des Antisemitismus in Beziehung gesetzt werden. Eine solche Untersuchung hat Sartre selbst jedoch nicht mehr geleistet, sodass hier der Pfad seines Denkens vorerst abzubrechen scheint. Ich will vorschlagen, dass wir uns an dieser Stelle damit behelfen, diese Leerstelle im Rückbezug auf den epochemachenden Aufsatz „Nationalsozialismus und Antisemitismus“ von Moishe Postone zu schließen ([1982] 1988). Dieses Vorgehen erscheint mir aus mehreren Gründen vielversprechend. Erstens geht Postone wie Sartre davon aus, dass wir es beim Antisemitismus mit einem manichäischen Denken zu tun haben, in welchem die Juden „die Rolle der Kinder der Finsternis [spielen]“ (ebd., 244). Zweitens bezieht sich Postone mit seinen Überlegungen auf etwa den gleichen Zeitraum wie Sartre mit seinen Überlegungen zum Kolonialismus, was es uns erlaubt, das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus auf einer historischen Ebene zu bestimmen. Und drittens widmet sich Postone in seiner Analyse ebenfalls der ökonomischen Grundstruktur der Gesellschaft. Freilich geht Postone die ökonomische Analyse ganz anders als Sartre an. Wo Letzterer den historischen Prozess der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise in Algerien beschreibt, bezieht sich Ersterer im Anschluss an Marx auf die kapitalistische Vergesellschaftungsform als solche. Im Anschluss an Marx argumentiert Postone dabei, dass die Arbeit im Kapitalismus eine „geschichtlich besondere Form“ annimmt, in deren Folge sich die „gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig in fetischisierter Form dar[bieten]“ ([1993] 2003, 108). Im Zentrum der Fetischanalyse steht dabei die Frage, wie kapitalistische Produktionsverhältnisse in

der Welt der Erfahrung phänomenal erscheinen. Und genau hier scheint mir eine wichtige methodische Parallele zur Phänomenologie Sartres zu bestehen: Während Sartre darauf fokussiert, wie koloniale Ausbeutungsverhältnisse aus ihrer praktischen Eigenlogik heraus bestimmte rassistische Bilder hervorbringen, rekonstruiert Postone in seiner Fetischanalyse, wie die gesellschaftlich vermittelte Arbeit im Kapitalismus antisemitische Vorstellungsbilder erzeugt. Die These seiner Überlegungen lautet entsprechend: „Der moderne Antisemitismus ist eine besonders gefährliche Form des Fetischs“ ([1982] 1988, 253).

Marx folgend geht Postone in seiner werttheoretischen Analyse davon aus, dass die realen gesellschaftlichen Verhältnisse im Alltagsbewusstsein in einer systematisch verkehrten Form erscheinen. Das lässt sich bereits an der elementaren „Warenform“ demonstrieren (ebd., 247): Im Kapitalismus besitzt die Ware einen konstitutiven Doppelcharakter. Sie ist einerseits konkret-stofflicher Gebrauchswert – ein nützliches Ding zur Bedürfnisbefriedigung – und andererseits abstrakter Tauschwert, der für den Markt produziert wurde, um gegen andere Waren getauscht zu werden. Diese gesellschaftliche, abstrakte Dimension, die der einzelnen Ware von außen nicht anzusehen ist, materialisiert und verselbstständigt sich im Geld. Die Ware selbst erscheint dadurch fälschlicherweise als ein rein stoffliches, von Natur aus nützliches Ding, während das Geld als die Vergegenständlichung der abstrakten Seite der Warenform auftritt. Diese immanente Aufspaltung von Gebrauchs- und Tauschwert führt auf der phänomenalen Erscheinungsebene dazu, allein das zirkulierende Geld – und nicht die wertvermittelte Produktionsweise als Ganzes – als die Wurzel allen gesellschaftlichen Übels zu betrachten. Diese in der einfachen Warenform angelegte Tendenz kapitalistischer Widersprüche steigert sich unter den Bedingungen der modernen „Kapitalform“ (ebd., 248). Das Kapital ist strukturell durch einen sich selbst verwertenden Wert gekennzeichnet. Diese prozessuale Dimension kapitalistischer Vergesellschaftung bringt spezifische gesellschaftliche Wahrnehmungsweisen hervor: Die konkrete Arbeit wird dabei als eine ahistorische Betätigung des Menschen aufgefasst statt als eine Tätigkeit, die durch spezifische gesellschaftliche Beziehungen geformt ist. Die industrielle Produktion erscheint so als ein ausschließlich materieller, schöpferischer Prozess, der sich gedanklich vollständig vom Kapitalcharakter ablösen lässt. Auf diese Weise kann das industrielle Kapital im Alltagsbewusstsein als vermeintlicher Nachfolger handwerklicher Arbeit auftreten und im Gegensatz zum vermeintlich „parasitären“ Finanzkapital als organisch und bodenständig verwurzelt erscheinen (ebd., 249 f.). Auf der Erscheinungsebene nimmt das Kapital so zwei Gestalten an: das konkrete, „schaffende“ Industriekapital und das abstrakte, „raffende“ Finanzkapital. Beiden

Fetischisierungen wohnt eine Neigung zur Personifizierung inne, die unter der Herrschaft des Nationalsozialismus die Entgegensetzung zwischen „deutschen Arbeitern/Unternehmern“ und „den Juden“ annimmt. Während Erstere zur Verkörperung ehrlicher Arbeit werden, werden Letztere zur „Personifikation der unfassbaren, zerstörerischen und unendlich mächtigen, internationalen Herrschaft des Kapitals“ (ebd., 251). Diese paranoide Personifizierung schlägt sich schließlich im gängigen antisemitischen Bild des mächtigen, unsichtbaren „Strippenziehers“ nieder, der aus dem Hintergrund heraus die Geschicke der modernen Welt lenkt. Ausgehend von der Kapitalform lässt sich so für Postone die antisemitische Vorstellung erklären, dass die Juden sowohl hinter der Sozialdemokratie als auch dem Kommunismus stehen (ebd., 246). Beide werden in der paranoiden Fetischlogik zu künstlichen Instrumenten jener unsichtbaren, jüdischen Macht uminterpretiert, die die bestehende Ordnung von innen heraus zu zersetzen droht.

Treten wir nun einen Schritt zurück und blicken auf die Analysen von Sartre und Postone, dann zeigt sich, dass sich der Begriff des praktisch-inerten Feldes in drei Dimensionen ausdifferenzieren lässt:

(i) Die erste Dimension betrifft die Rekonstruktion der historischen Prozesse, durch die im praktisch-inerten Feld ein Geltungsboden überhaupt erst gestiftet und verfestigt wird. Sowohl die gewaltsame Etablierung des kolonialen Systems in Algerien als auch die geschichtlich besondere Durchsetzung der wertvermittelten, kapitalistischen Arbeit sind historische Prozesse. Der spezifische Sinngehalt, der im ursprünglichen Akt dieser gesellschaftlichen Strukturierungen noch präsent gewesen sein mag, sedimentiert sich im Laufe der Zeit. Er gerinnt für die nachfolgenden Generationen zu einer unhinterfragten Faktizität, die ihnen als scheinbar natürlicher und unvordenklicher Grund entgegentritt. Auf diesem historischen Boden verankern sich gesellschaftliche Ausbeutungsstrukturen und Entfremdungsformen als inerte Gegebenheiten.

(ii) Das praktisch-inerte Feld ist darüber hinaus als ein imaginäres Feld zu verstehen, das aus sich heraus bestimmte Vorstellungsbilder hervorbringt. Im kolonialen Kontext sind das die Figuren des „schaffenden Kolonisators“ und des „faulen Kolonisierten“, im Kontext des Kapitalfetischs die des „schaffenden Deutschen“ und die des „raffenden Juden“. In beiden Fällen werden diese Vorstellungsbilder nicht willkürlich erzeugt oder entstehen auf der Basis von anthropologischen Grundlagen, wie etwa in der Sündenbocktheorie von René Girard; vielmehr bringt eine historische Struktur die entsprechenden rassistischen und antisemitischen Vorstellungsbilder aus sich heraus hervor und erzwingt auf Seiten der Betroffenen spezifische Modi der Anpassung, der Abwehr oder des Widerstands.

(iii) Aus dieser historischen Fundierung und strukturellen Krafteinwirkung geht das Feld schließlich als ein spezifisch strukturierter Erfahrungs- und Anschauungsraum hervor. Hierin begründet sich sowohl bei Sartre als auch bei Postone eine radikale Absage an intellektualistische Theorien des Vorurteils. Weder Rassismus noch Antisemitismus lassen sich als bloße kognitive Fehltritte, als bloße „Irrtümer“ des Verstandes oder als falsche Theorien im Kopf eines isolierten Subjekts begreifen, die sich durch rationale Aufklärung korrigieren ließen. Vielmehr argumentiert Sartre ja gerade, dass Vorurteile als Weltanschauungen zu verstehen sind, die leidenschaftlich gelebt und erfahren werden. Ähnlich betont auch Postone, dass der moderne Antisemitismus keine bloße Summe von Vorurteilen, sondern eine systematische, gesellschaftlich notwendige „Denkform“ ist ([1982] 1988, 245). Eine Politische Phänomenologie würde diesen Gedanken dahingehend radikalisieren, dass diese Denkform immer zugleich eine Wahrnehmungsform ist: Das praktisch-inerte Feld ist materiell so organisiert, dass sich bestimmte Vorstellungsbilder – sei es der „faule Kolonisierte“ oder der „raffende Jude“ – dem Bewusstsein im konkreten Umgang mit Anderen mit dem Charakter unmittelbarer, sinnlicher Evidenz aufdrängen (Herrmann 2023). Das Vorurteil ist somit keine falsche Abstraktion des Intellekts, sondern die phänomenale Widerspiegelung eines rassistisch oder antisemitisch strukturierten Wahrnehmungsraums, der sich anschaulich und affektiv vollzieht und dadurch zur Naturalisierung dieser Vorstellungsbilder beiträgt.

Die drei genannten Dimensionen des praktisch-inerten Feldes existieren nicht unverbunden nebeneinander, sondern sie stehen in einer zyklischen Verschränkung, in der eine Dimension die jeweils andere fundiert und bedingt. Die historische Sedimentation liefert das inerte Material, aus dem die Imagination ihre Vorstellungsbilder und gesellschaftlichen Bruchlinien bezieht. Diese übersetzen sich wiederum direkt in das Wahrnehmungsfeld: Die im gesellschaftlichen Raum wirksamen Kräfte drängen sich dem Alltagsbewusstsein als sinnliche, scheinbar natürliche Wahrheit auf. Dieser Kreis schließt sich im alltäglichen Handeln der Akteur\_innen wieder: Indem die Subjekte, geleitet vom vorstrukturierten Wahrnehmungsfeld, die ihnen zugewiesenen Positionen im Feld einnehmen, Vorurteile personifizieren und die Verhältnisse reaktiv reproduzieren, tragen sie fortlaufend zur weiteren Verfestigung eben jener Strukturen bei. Das Wahrnehmen und Handeln lagern sich in der Folge wieder als neue Sedimentschicht ab, um dann in der Zukunft wiederum ihre strukturierende Wirkung zu entfalten. Das Zusammenspiel von historischer Sedimentierung, anonymer Imagination und scheinbar unmittelbarer Evidenz zeigt so insgesamt jene präfigurative Wirkung auf die Erfahrungswelt, die

Sartre im Blick hatte, als er das praktisch-inerte Feld zum Leitfaden seines späten Denkens gemacht hat.

Sartres Feldtheorie hat in der Sartre-Forschung zu Rassismus und Antisemitismus bisher kaum Beachtung gefunden. Sieht man von den Arbeiten von Jonathan Judaken ab, spielt das praktisch-inerte Feld in aktuelleren Forschungsbeiträgen keine Rolle (exemplarisch sind hier sowohl die Editionen von Judaken 2008 als auch von Consonni/Liska 2020). Gerade im Ausgang von der Feldtheorie aber, so soll im Folgenden gezeigt werden, lässt sich ein differenziertes Verständnis des Verhältnisses von Antisemitismus und Rassismus gewinnen. Einen ersten analytischen Fingerzeig können dabei Überlegungen aus Sartres *Das Sein und das Nichts* (1943) geben. Sartre argumentiert im dortigen Kapitel über „Die konkreten Beziehungen mit den Mitmenschen“, dass neben der dyadischen Selbst-Anderen-Relation eine triadische Relation zwischen Selbst, Anderem und Dritten unterschieden werden muss. Der Dritte besitzt für ihn dabei zunächst eine produktive, gemeinschaftsstiftende Funktion: Indem er das Selbst und den Anderen mit seinem Blick umfängt, überwindet er deren Abgeschlossenheit gegeneinander von außen und konstituiert sie mitten in einer geteilten Welt als ein geeintes, kollektives „Objekt-Wir“ ([1943] 1993, 723). Im Moment des Erblickt-werdens werden die Individuen zu einer einzigen, geteilten Gemeinschaft zusammengefasst. Auf Seiten der Betroffenen kann diese Erfahrung zu einem solidarischen Widerstand gegen den Dritten führen. Insbesondere dann, wenn dieser als Bedrohung imaginiert wird. Diese strukturtheoretischen Überlegungen Sartres zur Figur des Dritten machen deutlich, dass der Dritte nicht einfach ein weiterer Anderer ist, der zur Beziehung von Selbst und Anderem hinzukommt, sondern eine Figur, welche dieser Beziehung selbst einen neuen Charakter zu verleihen vermag. Diese transformative Dimension des Dritten, die in der Sozialphilosophie verschiedentlich hervorgehoben worden ist (Bedorf 2003, Herrmann 2018), will ich nun im nächsten Schritt anhand der Überlegungen von Klaus Holz weiter vertiefen.

### 3 Nationaler Antisemitismus und die Figur des Dritten

Eine systematische Verbindung des Antisemitismus mit der Figur des Dritten hat Klaus Holz in seiner Studie *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung* herausgearbeitet (Holz 2001). Anders als Sartre und Postone nimmt Holz dabei nicht das ökonomische, sondern das politische Feld in den Blick, dem er anhand von sechs analytischen Fallstudien nachgeht. Ich beziehe mich hier auf die Fallstudie zu Heinrich von Treitschke. Mit seinem Artikel „Unsere

Aussichten“ von 1879 hat Treitschke den Berliner Antisemitismusstreit ausgelöst. In seinem Text konstatiert er unter anderem: „Unsere Gesinnung ist jung, uns fehlt noch in unserem ganzen Sein der nationale Stil, der instinktive Stolz, die durchgebildete Eigenart, darum waren wir so lange wehrlos gegen fremdes Wesen“ (zit. nach ebd., 233). Treitschke beschreibt hier, dass sich das Sein der Deutschen – im Unterschied zu dem anderer von ihm so genannter „Culturvölker“ – noch nicht zu einem selbstbewussten Dasein ausgebildet hat, weil es ihnen an nationaler Einheit fehlt. Ein höheres Dasein vermögen die Deutschen erst durch die Nation zu erlangen. Sie soll den Schlussstein für ein „neues deutsches Leben“ (zit. nach ebd., 236) bilden.

Im Prozess der nationalen Identitätsbildung figurieren die Juden für Treitschke als bedrohliches Element. Drei von Holz so genannte „Sinnstrukturen“ (Holz 2001, 238) werden von Treitschke dabei wiederholt in Anschlag gebracht: (a) Die erste Sinnstruktur des Textes betrifft die „Täter/Opfer-Umkehr“ (ebd., 245). Die Bedrohung des Deutschen durch das Jüdische wird zum Ausgangspunkt des Antisemitismus als notwendige Abwehr. Treitschke bringt sie mit der Formulierung „Die Juden sind unser Unglück“ zum Ausdruck, die später zum Leitspruch des Stürmers werden sollte. Hier klingt jene manichäische Struktur an, die bereits Sartre diagnostiziert hat und die darin besteht, sich als erwählt zu setzen, um damit der Angst vor dem Entwurf eines eigenständigen In-der-Welt-seins zu entgehen. (b) Die zweite Sinnstruktur des Textes bezieht sich auf die in der Ökonomie gründenden Vorurteile gegenüber den Juden: Der Arbeit als Selbstzweck der Deutschen kontrastiert die vermittelnde Handelstätigkeit der Juden, die um des Gewinns willen ausgeübt wird (ebd., 244). Diese Sinnstruktur ist uns bereits anhand der Überlegungen von Postone zum Fetischcharakter des Antisemitismus begegnet. (c) Entscheidend in unserem Zusammenhang ist nun die dritte von Holz herausgearbeitete Sinnstruktur: Sie bezieht sich auf die Frage der nationalen Identität (ebd., 242). Ein nationales Selbstverständnis, so Holz, entsteht in der Regel im Rahmen einer wertenden Differenzbeziehung, die das Eigene über die Negation des Fremden bestimmt. Wir können uns das an folgender Aussage plausibel machen: „Deutsche sind keine Franzosen“. Oftmals ist eine solche Negationsbeziehung mit einer Wertung verbunden, wodurch sie einen zweiten Charakterzug erhält: Sie meint dann nicht nur Abgrenzung, sondern zugleich auch Abwertung, wie sie beispielsweise im Schimpfwort „Froschschenkelfresser“ zum Ausdruck kommt. Eine solche Differenzbeziehung funktioniert freilich nicht nur in eine Richtung, vielmehr ist sie umkehrbar: Denn ebenso wie gilt, dass Deutsche keine Franzosen sind, gilt, dass Franzosen keine

Deutschen sind. Und aus der Sicht der Franzosen gilt freilich der abwertende Umstand, dass die Deutschen „Krautfresser“ sind.

Holz konstatiert nun, dass der Antisemitismus nicht in einer solchen logischen Differenzrelation von Selbst- und Fremdbild aufgeht. Er macht das an einer Auseinandersetzung Treitschkes mit dem Journalisten Ludwig Börne fest, dem von Ersterem vorgeworfen wird, „über das Vaterland so von außen her“ zu sprechen, „als gehöre man selber gar nicht mit dazu“ (zit. nach ebd., 227). Börne muss an dieser Stelle als ein exemplarischer Vertreter des Judentums herhalten, der weder als Deutscher noch als Ausländer spricht. Denn wäre Börne ein Nicht-Deutscher, müsste es heißen: „weil er nicht dazugehört“ (ebd.). Wäre er dagegen Deutscher, müsste es heißen: „obwohl er dazugehört“ (ebd.). Die gewählte Formulierung „als gehörte er gar nicht dazu“ weist dagegen darauf hin, dass der Jude Börne von einem dritten Ort aus spricht: gleichsam „von außen“ her. Das Außen, auf das hier referiert wird, ist nun jedoch nicht das jeweils Andere im nationalen Differenzverhältnis, sondern vielmehr dasjenige, was diesem ganzen Verhältnis äußerlich ist. Es ist ein Außen, das sich jenseits der Vorstellung des Nationalen befindet. Anders gesagt: Das in Börne verkörperte Judentum ist die Negation der Negation. In ihm wird die Möglichkeit personifiziert, dass die nationale Ordnung der Welt keine Geltung besitzen könnte: „Die ‚Juden‘ werden nicht als die andere Nation, sondern als Negation der Unterscheidung zwischen Nationen vorgestellt. Sie werden durchgängig im nationalen Antisemitismus als ambivalent, paradox, nicht-identisch charakterisiert. Sie sind Innen nicht zugehörig und haben Außen keinen Ort im Sinne von Volk/Staat/Nation. Die ‚Juden‘ personifizieren mit anderen Worten im nationalen Antisemitismus das *tertium non datur* der Zwei-Seiten-Form: die nicht-identische, antinationale Nation.“ (Holz 2000, 280) Während die Franzosen im Unterschied zu den Deutschen lediglich eine andere nationale Identität verkörpern, verkörpern die Juden eine Identität jenseits des Nationalen: eine Nicht-Identität. Ihren Ausdruck findet diese Vorstellung in den Stereotypen der jüdischen Wurzellosigkeit, des jüdischen Universalismus und der jüdischen Internationalität – ihnen wird die Wurzelhaftigkeit, Lokalität und Nationalität der „alten Culturvölker“ entgegengesetzt (zit. nach Holz 2001, 233).

Holz arbeitet im Zuge seiner Analysen heraus, dass die Bedrohung durch die jüdische Nicht-Identität von den Antisemiten nur in der Logik der Identität gefasst werden kann. In der Folge kommt es zu paradoxen und ambivalenten Judenbildern, wie sie etwa in der Formulierung „Die Juden bilden einen Staat im Staate“ deutlich werden. Die gängige Interpretation dieser Formel würde die Juden einer doppelten Loyalität bezichtigen. Damit aber, so Holz, wird der paradoxe Sinn der Aussage

verkannt (Holz 2000). Der Sinn der Unterscheidung ist es nämlich, die logische Unmöglichkeit dieser Unterscheidung auszudrücken: Es ist zwar nicht unmöglich, dass es verschiedene Staaten nebeneinander gibt, aber es ist unmöglich, dass ein Staat im Staat auftritt. Genau das aber ist die den Juden zugeschriebene Identität: eine unmögliche Identität, die zugleich draußen wie auch drinnen ist. Wenn die Darstellung der Nicht-Identität des Jüdischen im Register der Identität in sich widersprüchliche Bilder hervorbringt, um sich artikulieren zu können, dann können wir daraus schließen, dass die Nicht-Identität des Jüdischen den Erscheinungsmodus der Ambiguität hat. Zygmunt Bauman hat das auf den Begriff des „Allosemitismus“ gebracht (Bauman 1995). Im Rückgriff auf das lateinische Wort *alius*, das für Andersartigkeit steht, weist auch er darauf hin, dass die Juden als von allen anderen Menschen so radikal verschieden verstanden werden, dass sie nicht in die Struktur der Welt hineinpassen. Der phänomenologische Ausdruck für diese Art der Andersheit lautet: Alterität.

Fassen wir zusammen, was aus den Überlegungen von Holz folgt: Im nationalen Antisemitismus erscheint das Judentum auf Basis einer doppelten Negation. Während sich die nationale Semantik auf die differentielle Negation  $A \neq B$  stützt, negiert das Judentum dieses Verhältnis selbst. Formalisiert ausgedrückt:  $C \neq (A \neq B)$ . Die Juden werden entsprechend nicht einfach als eine andere Nation vorgestellt, sondern als Anti-Nation, als Verkörperung der Negation des Nationalen. Die gleiche Logik lässt sich nun im Rückblick auch in den Überlegungen von Postone wiederfinden. Seine Überlegungen zur Kapitalform haben ja gerade deutlich gemacht, wie auf der Erscheinungsebene des Fetischs dem schaffenden Bündnis von deutschen Arbeitern und Unternehmern das raffende jüdische Kapital gegenübergestellt wird. Die Juden werden hier gleichsam zur unproduktiven Anti-Gemeinschaft, die dieses produktive, schaffende Bündnis von außen her bedroht. Anders als im kolonialen Ausbeutungsverhältnis, wo der Andere in dieses Bündnis unter Zwang integriert werden kann, erscheint die Alterität der Jüd\_innen als das Gegenprinzip der schaffenden Arbeit selbst. Die gleiche Anti-Logik findet sich dort, wo Jüdinnen und Juden als Anti-Christen, Anti-Menschen oder als Anti-Rasse vorgestellt werden. Auch hier gilt jeweils, dass sie nicht einfach als das Andere in einer Differenzbeziehung fungieren – z. B. als Heiden, Untermenschen oder minderwertige Rasse –, sondern als dasjenige, was diesen Kategorien äußerlich ist und deren Geltung zu zerstören droht: Die Juden figurieren als die Zerstörung des christlichen, menschlichen oder rassischen Prinzips überhaupt.

Hegel hat die Art der Negation, die hier am Werk ist, bekanntlich als ein dialektisches Spannungsverhältnis bestimmt, das nach Auflösung auf einer höheren

begrifflichen Ebene strebt. Da eine solche höhere Ebene im nationalen Antisemitismus jedoch nicht zur Verfügung steht, nimmt die Aufhebung hier keine transformative, sondern eine destruktive Form an: die Annihilation der Jüdinnen und Juden. Es mag nicht zuletzt an dieser Umkehr des Sinns der hegelschen Aufhebung liegen, dass zwei der Denker, die ihre Positionen in enger Auseinandersetzung mit der Shoah entwickelt haben, sich gegen Hegels Figur der Aufhebung sperren. Auf der einen Seite Theodor W. Adorno, der mit seiner negativen Dialektik für ein Verharren in der doppelten Negation eintritt und das Nicht-Identische als produktiven Stachel gegen die Herrschaft des Identitätsdenkens begreift (Adorno [1966] 1975, 275 ff.). Und auf der anderen Seite Emmanuel Levinas, der herausstellt, dass die Unterscheidung zwischen dem Selben und dem Anderen innerhalb einer Totalität getroffen wird, die beständig von einer Alterität heimgesucht wird, die nicht nur nicht ausgelöscht werden kann, sondern vielmehr als Quelle der ethischen Verantwortung in der Welt fungiert (Levinas [1961] 1993). Sowohl Adorno als auch Levinas weisen uns damit den Weg für ein Verständnis von Vergesellschaftung, das nicht am Prinzip der Identität orientiert ist, sondern gerade am lebendigen Spannungsverhältnis, das aus der Konfrontation mit Nicht-Identität und Alterität hervorgeht.

#### 4 Zum Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus

Kommen wir nun auf die eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus zurück. Erinnern wir uns dafür zunächst daran, dass Sartre den Antisemitismus als „Weltanschauung“ ([1946] 1994, 14) bestimmt hat. In dieser Hinsicht können wir nun Differenzierungen zum Rassismus vornehmen: Der koloniale Rassismus operiert auf der Basis einer *differentiellen Negation*. Gemeint ist damit die Herstellung einer Unterschiedsbeziehung, die zur Bestimmung des Eigenen dient. Sie drückt sich in der Veränderung (*Othering*) des Anderen aus. Eine solche Veränderung ist normalerweise mit einer Abwertung verbunden, die das Andere als inferior kennzeichnet. Deutlich kommt das im Bild des rassifizierten Anderen als „Untermenschen“ zum Ausdruck. Der Antisemitismus dagegen operiert mit einer *kategorialen Negation*, welche die Differenzbeziehung zwischen dem Selben und dem Anderen infrage stellt. Die Juden werden dabei als eine zersetzende und zerstörerische Übermacht imaginiert. Ihr Anderssein nimmt die Form einer Alterität an, die im Bild des jüdischen Anderen als „Unmensch“ zum Ausdruck kommt. Der Rassismus stellt also eine Relation zwischen Positionen innerhalb eines Feldes dar, in dem Kräfte miteinander ringen. Beständig besteht hier die Gefahr, dass der Andere sich erhebt und versucht, die Kräfteverhältnisse im Zuge

emanzipatorischer Bestrebungen zu verschieben. Die Rassist\_innen müssen daher beständig versuchen, die rassifzierten Anderen kleinzuhalten. Ihr Geschäft ist die permanente Abwertung. Der Antisemitismus dagegen stellt die Geltung des Feldes und damit auch das dort herrschende Kräftefeld als Ganzes infrage. Während sich der rassifizierte Andere als Widerstand in der Welt zeigt, der transzendiert werden kann, taucht die Alterität des Jüdischen als eine umfassende Infragestellung der Welt als ganzer auf. Dieser Infragestellung können die Antisemit\_innen nur durch Totalisierung begegnen: Ihr Geschäft ist die Aufhebung von Andersheit.<sup>2</sup>

Von hier aus lässt sich nun auch noch einmal auf Sartres zweite Bestimmung von Antisemitismus und Rassismus als „Leidenschaft“ (ebd.) zurückkommen. Auf der Basis von Sartres Erfahrungsanalysen aus *Das Sein und das Nichts* lassen sich folgende Unterschiede ansetzen: Der Beziehung zum rassifzierten Anderen ist die *Verachtung* eigen, insofern Negation hier immer auch die Negation des Wertes der Anderen bezeichnet. Die Beziehung zur Alterität dagegen ist von *Hass* gekennzeichnet, insofern dieser auf die Aufhebung der Beziehung zur Andersheit zielt. Verachtung hält am Platz, Hass zielt auf Destruktion. Ich will an dieser Stelle betonen, dass auch die Beziehung zum rassifzierten Anderen natürlich mörderisch sein kann. Die Gewalt, die hier stattfindet, hat jedoch einen anderen Charakter: Das Andere wird hier verfolgt und getötet, insofern es überflüssig ist, d. h. solange wie weitere Andere existieren, die seinen Platz einnehmen können. Das Feld des Rassismus kennt das Andere daher nicht nur in der Einzahl, sondern im Plural: Es handelt sich um ein Feld von Anderen. Und genau diese Vielzahl macht es möglich, dass ein einzelnes Anderes getötet werden kann, ohne dass die Differenzbeziehung zum Anderen überhaupt zusammenbricht. Andersheit dagegen stellt für die Antisemit\_innen qua ihrer Existenz eine Gefahr dar, weil sie damit droht, ihnen den Boden unter den Füßen wegzuziehen und sie vor ihre eigenen existenziellen Möglichkeiten zu bringen, vor denen sie sich ängstigen. Zur Alteritätsbeziehung gehört neben dem Hass daher die *Angst*, während zur Beziehung zum Anderen neben der Verachtung die *Furcht* gehört. Furcht lässt sich dabei im Unterschied zur Angst klassisch phänomenologisch als Furcht „vor etwas“ verstehen: Sie bezieht sich nicht auf die Möglichkeit der

---

<sup>2</sup> Die Unterscheidung, die ich hier aus Sartre heraus zu entwickeln versucht habe, hat Robert Bernasconi als Unterschied zwischen den Philosophien von Sartre und Levinas gefasst. Während der Rassismus auf die Verneinung der Freiheit des Anderen zielt, richtet sich der Antisemitismus auf die Verneinung der ethischen Beziehung zum Anderen (d. h. seiner Existenz). Im Gegensatz zu meinen Überlegungen macht es sich Bernasconi allerdings gerade zur Aufgabe, diesen Unterschied aufzuheben, was nicht zuletzt damit in Übereinstimmung steht, dass Antisemitismus bei ihm wie bei vielen seiner amerikanischen Kolleg\_innen als eine Form des Rassismus figuriert (Bernasconi 2008, 114).

Freiheit überhaupt, sondern auf konkrete Möglichkeiten im jeweiligen Feld: etwa die Ersetzung von *White Pride* durch *Black is beautiful*. Furcht ist auf die Kraft der Anderen zur Umkehrung der Werte gerichtet, während sich Angst auf die Macht der Alterität zur Zerstörung der Werte bezieht.

Kommen wir vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse nun noch einmal auf die zu Beginn erwähnten Überlegungen von Jonathan Judaken zur multidirektionalen Analyse von Sartre zurück. Judaken zeichnet in seinem einschlägigen Aufsatz nach, dass die Entwicklung von Sartres Denken in einem Hin und Her zwischen Antisemitismus- und Rassismusanalysen verläuft (Judaken 2020; ähnlich: Judaken 2008). Sie verläuft von den frühen *Überlegungen zur Judenfrage*, welche die Freiheit und Verantwortung des Einzelnen betonen, über die Schriften zum Kolonialismus als System, welche den strukturellen Charakter des Rassismus herausstellen, bis hin zum Spätwerk, das sich dem praktisch-inerten Feld und der Vergemeinschaftung durch Serialität zuwendet. So überzeugend diese Darstellung der internen Entwicklung von Sartres Denken ist, so wird an ihr doch deutlich, dass der Ausdruck „multidirektional“ in Judakens Analysen in erster Linie eine Anwendbarkeit des sartreschen Begriffsapparats in verschiedene Richtungen – namentlich eben Rassismus und Antisemitismus – bedeutet. Multidirektionalität wird hier als multiple Operationalisierungsmöglichkeit ein und derselben existenzialistischen Heuristik auf unterschiedliche minoritäre Gruppen verstanden. Es ist daher wenig verwunderlich, dass Judaken sich letztlich jener Redeweise anschließt, die den Antisemitismus als eine spezifische historische Ausformung von Rassismus versteht (2006, 159). Das Gemeinsame von Judophobie und Islamophobie sieht er dabei darin, dass beide im Kern auf dem Mechanismus der „Veränderung“ beruhen (2020, 129). Dagegen habe ich argumentiert, dass wir zwischen einem widerständigen Anderssein von rassifizierten Subjekten und einer infragestellenden Alterität von antisemitisch markierten Subjekten unterscheiden sollten, wie sie in den Figuren des Anderen und des Dritten zum Ausdruck kommen. Entsprechend sollten wir den Antisemitismus gerade nicht als eine Form des Rassismus verstehen, sondern als ein Herrschaftsverhältnis eigener Art, das seine eigene Struktur und affektive Färbung hat. „Multidirektionalität“ kann vor diesem Hintergrund entsprechend nicht mehr bloß bedeuten, dass ein- und dasselbe Konzept in verschiedene Unterdrückungsrichtungen appliziert werden kann. Sie muss vielmehr das dynamische Zusammenspiel und die Kreuzungspunkte kategorial unterschiedlicher Strukturlogiken innerhalb des praktisch-inerten Feldes in den Blick nehmen.

Dieser Befund führt uns zum letzten Teil meiner Überlegungen, der uns ein weiteres Mal zur Eröffnungsfrage zurückbringt: In welchem Verhältnis stehen

Antisemitismus und Rassismus? Auf der Basis der im Ausgang von Sartre erarbeiteten Politischen Phänomenologie lassen sich dazu nun folgende systematische Überlegungen anstellen: Klar ist zunächst, dass Antisemitismus und Rassismus aufgrund ihrer divergierenden Struktur unabhängig voneinander auftauchen können; ebenso richtig ist es aber auch, dass beide im Verbund miteinander agieren können. Exemplarisch hierfür ist die Erzählung der Neuen Rechten von einem durch Migration und Geburtenrate herbeigeführten „großen Bevölkerungsaustausch“ (Oberprantacher 2024). Damit verbunden ist die Vorstellung des Verschwindens der Deutschen und ihres Deutschtums und deren Ersetzung durch andere Völker und deren Kultur. Die Logik des Austauschs verbleibt zunächst in der rassistischen Logik der differentiellen Negation, insofern die Welt als ein Kampfplatz zwischen unterschiedlichen Völkern imaginiert wird, auf dem sich die einen gegen die anderen durchzusetzen versuchen. Sie wird jedoch in dem Moment zu einer antisemitischen Erzählung, in dem die Juden als jenes Anti-Volk imaginiert werden, das diesen Austausch steuert und von ihm profitiert. So heißt es beispielsweise in einer Rede von Viktor Orbán zum ungarischen Nationalfeiertag zunächst: „Man will, dass ab jetzt in erster Linie nicht mehr wir und unsere Nachkommen hier leben sollen, sondern irgendwelche anderen Menschen [...]“ (Holz/Haury 2021, 338). Im Anschluss heißt es dann über dieses „Man“: „Wir müssen mit einem Gegner kämpfen, der anders ist, als wir es sind. Er kämpft nicht mit offenem Visier, sondern er versteckt sich, er ist nicht geradeheraus, sondern listig, nicht national, sondern international, er glaubt nicht an die Arbeit, sondern spekuliert mit dem Geld, er hat keine eigene Heimat, da er das Gefühl hat, die ganze Welt gehöre ihm“ (ebd.). Auch wenn die Rede Orbáns nicht explizit die Juden nennt, so operiert sie doch mit einem antisemitischen Judenbild, das für die Bedrohung der Nation verantwortlich gemacht wird. Darin zeigt sich, wie die rassistische Imago von der Überfremdung für antisemitische Verschwörungstheorien anschlussfähig ist und wie beide zu einer Formation verknüpft werden können, durch welche sich das nationale Volk von einer Front aus „Untermenschen“ und „Unmenschen“ bedroht sehen kann.

Nachdem nun deutlich geworden ist, wie sich die Struktur des Rassismus mit derjenigen des Antisemitismus in Beziehung setzen lässt, will ich beide abschließend noch einmal als Strukturformen in den Blick nehmen. Die Analyse historischer Felder hat gezeigt, dass deren Kräfteverhältnisse Subjektpositionen präfigurieren, die von bestimmten Personengruppen besetzt werden. Dass solche Präfigurationen keinesfalls determiniert sind, sondern sich je nach historischem und sozialem Kontext ändern können, lässt sich anhand der historischen Variabilität antisemitischer und rassistischer Personifikationen illustrieren. Peter Graus berichtet etwa von

einem Pogrom gegen die jüdische Bevölkerung in Südfrankreich im Jahr 1321 (Graus 1988, 302 f.). Auslöser dieser Mordaktionen war die Pestepidemie, die durch das Gerücht einer jüdischen Brunnenvergiftung begleitet wurde. Bemerkenswert ist hierbei, dass die Juden in diesem Fall nicht als autonom Handelnde, sondern als Handlanger der nach Weltherrschaft und Zerstörung der Christenheit strebenden Muslime dargestellt wurden. Die Juden erscheinen somit als Werkzeug einer vermeintlich muslimischen Verschwörung. Anders als in der Erzählung vom „großen Bevölkerungsaustausch“, in der die Muslime die Rolle der Mittler einnehmen und die Juden als die „Strippenzieher“ im Hintergrund fungieren, sind die Positionen hier gerade umgekehrt. Folgt man der in diesem Zusammenhang aufscheinenden Strukturlogik, so ließe sich argumentieren, dass wir es in diesem Fall mit einem ‚Rassismus gegen Juden‘ und einem ‚Antisemitismus gegen Muslime‘ zu tun haben. Auch wenn diese Episode natürlich nur eine punktuelle Evidenz besitzt, zeigt sie doch exemplarisch, dass die Frage, wer zum Gegenstand von Rassismus oder Antisemitismus wird, historisch kontingent ist.

Ein weiteres Beispiel dieser Verschiebbarkeit findet sich im kolonialen Kontext Südostasiens: Bereits im frühen 20. Jahrhundert wurde die chinesische Minderheit in Indonesien als „Juden des Ostens“ bezeichnet (Vajiravudh 1917). Diese Analogie beruht auf einer strukturellen Ähnlichkeit in den Zuschreibungen an beide Bevölkerungsgruppen: Wie die europäischen Jüd\_innen werden auch die indonesischen Chines\_innen als verborgene Drahtzieher imaginiert, die nationale und ökonomische Prozesse kontrollieren und ausbeuten. Zugleich wurden sie – analog zu den Jüd\_innen im europäischen Kontext – als geldgierige und parasitäre Elemente des ökonomischen Systems dargestellt. Pogrome gegen die chinesische Minderheit lassen sich bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen und treten auch in jüngerer Zeit wieder auf. In diesem Beispiel wird deutlich, dass die durch den Antisemitismus eröffneten Subjektpositionen nicht exklusiv an das Judentum gebunden sind, sondern anderen Minderheiten zugeschrieben werden können. Entsprechend ließe sich – in Analogie zur Pluralität des Rassismus in Form von anti-Schwarzem, anti-Afrikanischem oder anti-Arabischem Rassismus – in diesem Fall von einem anti-Asiatischen Antisemitismus sprechen. Die hier angedeutete Verschiebung lässt sich womöglich auch in unserer Gegenwart beobachten, in der das westeuropäische Chinabild immer wieder Züge einer Alterität annimmt, die mit dem Bild des Jüdischen verwandt ist: So wird China etwa als parasitärer *Global Player* imaginiert, der sich westliche Technologien durch Diebstahl und Nachahmung aneignet und so dem Westen sein technologisches Know-how „aussaugt“. Diese scheinbar wesenhafte Unproduktivität ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass China gleichzeitig als

eine Macht imaginiert wird, welche westliche Nationen mit ihren (kopierten) technologischen Produkten „unterwandert“ und bedroht. Darüber hinaus erscheint die chinesische Sozialordnung mit ihrem Social-Credit-System als Ort einer posthumanen und damit „entarteten“ Rationalität. Die Attribute „aussaugen“, „unterwandern“ und „entarten“ zeigen, dass China in solchen Bildern nicht einfach als eine andere, konkurrierende Macht auf dem Feld der digitalen Technologien gesehen wird, sondern als eine Macht, die das geregelte Funktionieren dieses Feldes untergräbt. Ähnlich wie beim Kapitalfetisch werden auch in diesem Fetisch all die negativen Momente – die sich freilich auch in westlichen Gesellschaften finden lassen – auf eine Andersheit abgespalten und dort bekämpft.

Die beiden eben genannten Beispiele sprechen dafür, Rassismus und Antisemitismus als Strukturlogiken mit prinzipiell austauschbaren Personifikationen zu verstehen. Folgen wir diesem Verständnis, dann lassen sich unsere Überlegungen vielleicht so weit treiben, dass diese Logiken gar nicht notwendig an die Kategorie der Ethnie gebunden sein müssen, sondern sich auch auf andere Differenzachsen wie etwa das Geschlecht übertragen lassen. Dann ließe sich Sexismus als eine Form differentieller Negation begreifen, welche die Frau als das Andere des Mannes abwertet. Ganz in diesem Sinne hat Simone de Beauvoir in *Das andere Geschlecht* beschrieben, wie der Mann sich als Transzendenz konstituiert und die Frau dadurch zur Immanenz verurteilt (Beauvoir 1992, 25 f.). Mit dem Auftauchen von queeren und transgender Identitäten entsteht im sexistischen Feld nicht einfach ein weiterer Pol, sondern eine Nicht-Identität, welche die binäre geschlechtliche Ordnung des Feldes überhaupt infrage stellt. Transphobie bezeichnet in diesem Zusammenhang – im Unterschied zu Sexismus, der auf die Abwertung des „Weiblichen“ zielt – die Angst vor dem Zusammenbruch der heteronormativen, zweigeschlechtlichen Struktur selbst. In dieser Hinsicht zeigt sich eine strukturelle Parallele zwischen Transphobie und Judenfeindschaft: Beide beruhen auf der Furcht vor einer Alterität, die sich nicht eindeutig einordnen lässt und dadurch die bestehende Ordnung – sei sie geschlechtlich oder kulturell – unterwandert. Die Wirksamkeit dieser Analogie zeigt sich dann auch an den spezifischen Eigenschaften jüdischer Körper im antisemitischen Diskurs. Wie Sander Gilman in *The Jew's Body* (1991) herausgearbeitet hat, werden Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert zunehmend als geschlechtlich uneindeutig dargestellt. In medizinischen, anthropologischen und künstlerischen Diskursen erscheinen jüdische Männer als körperlich schwach, nervös, hysterisch – mithin als effeminisiert –, während jüdische Frauen als übermäßig intellektuell, sexuell bedrohlich oder willensstark, also maskulinisiert, beschrieben werden (A.G. Gender-Killer 2005). Die antisemitische Imagination konstruiert den jüdischen

Körper in solchen Bildern als eine Verkörperung des Nicht-Identischen, als Ort der Ambivalenz und der Unordnung. Damit fungiert der jüdische Körper – analog zu transgender Körpern im sexistischen Diskurs – als Chiffre eines bedrohlichen Zusammenbruchs der Ordnung des geschlechtlichen Feldes.

Kommen wir abschließend noch einmal auf Sartres Bestimmung des Antisemitismus als Weltanschauung und als Leidenschaft zurück. Meine Feldanalyse hat gezeigt, dass sowohl der Antisemitismus als auch der Rassismus mithilfe dieser beiden Bestimmungen verstanden werden können. Dennoch sind beide in der Art und Weise, wie sie jeweils als Weltanschauung und Leidenschaft fungieren, grundsätzlich verschieden. Die Ausgangsfrage meiner Überlegungen, ob der Antisemitismus eine Form des anti-Jüdischen Rassismus ist, ist also dahingehend zu beantworten, dass Ersterer ein Herrschaftsverhältnis *sui generis* darstellt, das von unterschiedlichen Formen des Rassismus unterschieden werden muss. Meine Überlegungen haben jedoch auch die Frage aufgeworfen, ob der Antisemitismus immer exklusiv auf Jüd\_innen gerichtet sein muss und wir nicht auch von Antisemitismen im Plural sprechen können, sodass sich etwa ein anti-Jüdischer von einem anti-Asiatichen Antisemitismus unterscheiden lässt. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob Jüd\_innen nicht in bestimmten Konstellationen zu Objekten rassistischer Zuschreibungen werden können, sodass es sinnvoll sein kann, neben einem anti-Schwarzen und anti-Muslimischen auch von einem anti-Jüdischen Rassismus zu sprechen. Eine weiterführende Politische Phänomenologie hätte diese Fragen aufzunehmen. Dabei wäre zwischen den Kräfteverhältnissen, die Subjektpositionen präfigurieren, und den konkreten Personifikationen, mit denen solche Positionen besetzt werden, genau zu unterscheiden. Ebenso wäre darauf zu achten, dass Personifikationen nicht in dem Sinne kontingent sind, dass urplötzlich eine Gruppe an die Stelle einer anderen gesetzt werden kann; vielmehr sorgen die Sedimentationen, auf denen jedes Feld aufruht, dafür, dass bestimmte Gruppen geradezu dazu vorherbestimmt erscheinen, bestimmte Positionen auszufüllen. Umso aufmerksamer sollte eine Politische Phänomenologie daher auf die geologischen Verschiebungen achten, die mit der fortwährenden Kultivierung von Antisemitismus und des Rassismus verbunden sind.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Die in diesem Aufsatz entwickelten Überlegungen sind wesentlich während eines Fellowships am Center for Subjectivity Research der University of Copenhagen entstanden und durch den dortigen wissenschaftlichen Austausch geprägt worden. Mein besonderer Dank gilt Dan Zahavi für seine großzügige Gastfreundschaft und die anregenden Gespräche.

## Literatur

- A.G Gender-Killer, Hg. 2005. *Antisemitismus und Geschlecht. Von maskulinisierten Jüdinnen, effeminierten Juden und anderen Geschlechterbildern*. Münster: Unrast.
- Adorno, Theodor W. [1966] 1975. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Allen, Amy. 2016. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Bauman, Zygmunt. 1995. „Große Gärten, kleine Gärten. Allosemitismus: Vormodern, Modern, Postmodern.“ In *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, herausgegeben von Michael Werz, 44–61. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beauvoir, Simone de. 1992. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek: Rowohlt.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischen*. München: Fink.
- Bernasconi, Robert. 2008. „Sartre and Levinas: Philosophers against Racism and Antisemitism.“ In *Race after Sartre. Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, herausgegeben von Jonathan Judaken, 113–128. Albany: SUNY Press.
- Biskamp, Florian. 2022. „Über die Kritik an Antisemitismus und Rassismus in Deutschland.“ In *Frenemies. Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritikerinnen\**, herausgegeben von M. Mendel, S. Nur-Cherima und S. Arnold, 29–44. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Bourdieu, Pierre. [1997] 1998. *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Konstanz: UVK.
- Chaouat, Bruno. 2024. *Ist Theorie gut für Juden? Das fatale Erbe des französischen Denkens*. Berlin: Tiamat.
- Consonni, Manuela und Vivian Liska, Hg. 2020. *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*. Oldenburg: De Gruyter.
- Elbe, Ingo. 2024. *Antisemitismus und postkoloniale Theorie: der ‚progressive‘ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung*. Berlin: Tiamat.
- Engel, Patrick. 2020. *Sartres methodischer Negativismus*. Weilerswist: Velbrück.
- Foucault, Michel. [1969] 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gilman, Sander. 1991. *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- Graus, František. 1988. *Pest – Geißler – Judenmorde: Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Gurwitsch, Aaron. [1957] 1975. *Das Bewusstseinsfeld*. Berlin: De Gruyter. Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Herrmann, Steffen. 2018. *Ich – Andere – Dritte. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber.
- Herrmann, Steffen. 2023. *Demokratischer Streit. Eine Phänomenologie des Politischen*. Baden-Baden: Nomos
- Holz, Klaus. 2000. „Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt.“ *Soziale Systeme* 6, Nr. 2: 269–290.
- Holz, Klaus. 2001. *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Holz, Klaus und Thomas Haury. 2021. *Antisemitismus gegen Israel*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Husserl, Edmund. [1900] 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Gesammelte Werke: Husserliana Band XIX/1, herausgegeben von E. Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. [1913] 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Gesammelte Werke: Husserliana Band III/1, herausgegeben von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Judaken, Jonathan. 2006. *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Judaken, Jonathan. 2008. „Sartre on Racism: From Existential Phenomenology to Globalization and ‚the New Racism‘.“ In *Race after Sartre. Antiracism, African Existentialism, Postcolonialism*, herausgegeben von Jonathan Judaken, 23–54. Albany: SUNY Press.
- Judaken, Jonathan. 2020. „Sartres Multidirectional Anti-Racism.“ In *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*, herausgegeben von Manuela Consonni und Vivian Liska, 107–130. Oldenburg: De Gruyter.
- Levinas, Emmanuel. [1961] 1993. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber.
- Loidolt, Sophie. 2020. „‚Who one is‘ – A Political Issue? Hannah Arendt on Personhood, Maximal Self, and Bare Life.“ In *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, herausgegeben von Thomas Bedorf und Steffen Herrmann, 165–192. London: Routledge.
- Memmi, Albert. [1966] 1980. *Der Kolonisator und der Kolonisierte*. Frankfurt a. M.: Syndikat. Merleau-Ponty, Maurice. [1945] 1975. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.

- 
- Mills, Charles W. 2017. „Criticizing Critical Theory.“ In *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Order*, herausgegeben von Cristina Lafont und Penelope Deutscher, 233–250. New York: Columbia University Press.
- Oberprantacher, Andreas. 2024. „Täusch-Verhältnisse. Der ‚Große Austausch‘ als rhetorisches Manöver der Neuen Rechten.“ *Rhetorik* 43, Nr. 1: 79–90.  
<https://doi.org/10.1515/rhet-2024-0005>
- Postone, Moishe. [1982] 1988. „Nationalsozialismus und Antisemitismus.“ In *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, herausgegeben von Dan Diner, 242–254. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Postone, Moishe. [1993] 2003. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira.
- Sartre, Jean-Paul. [1943] 1993. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. [1945] 1994. *Überlegungen zur Judenfrage*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. [1946] 2000. „Der Existenzialismus ist ein Humanismus.“ In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, 145–176. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. [1956] 1988. „Der Kolonialismus ist ein System.“ In *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, 15–31. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. [1960] 1967. *Kritik der dialektischen Vernunft*. Bd. 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis. Reinbek: Rowohlt.
- Vajiravudh (King of Siam). 1917. *The Jews of the Orient*. Bangkok: Siam Observer Press.

