

Antisemitismus als Pathologie der Erkenntnis

Antisemitism as Pathology of Cognition

ALEXANDRA COLLIGS, UNIVERSITÄT KASSEL

Zusammenfassung: In dem Artikel sollen die gegenwärtigen Bedingungen des Antisemitismus über die Vermittlung von erkenntnistheoretischen Fragestellungen mit sozialphilosophischen Perspektiven gefasst werden. Ausgangspunkt ist die These, dass Antisemitismus als „Pathologie der Erkenntnis“ verstanden werden muss – als Ausdruck einer deformierten Vernunft, die um das Befreiungsversprechen der Aufklärung betrügt. Der erste Teil des Artikels zeichnet nach, wie die von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verfasste *Dialektik der Aufklärung* Antisemitismus aus der Immanenz von Aufklärung heraus begreift und diesen also nicht als Rückfall in voraufklärerische Irrationalität, sondern als Produkt eines spezifischen Prozesses rationaler Selbstbehauptung der Menschen gegen die Natur versteht. In diesem Prozess verwandelt sich die ursprünglich befreiende Kraft der Vernunft in ein Prinzip der Herrschaft über äußere wie über innere Natur. Vernunft entfremdet sich von ihrem Ursprung und ihrem Befreiungsversprechen, wo sie das sinnlich-leibliche Moment des Erkennens abspaltert und Erkenntnis auf Nützlichkeit und Kontrolle reduziert. In seiner Depotenzierung zum Werkzeug der Selbsterhaltung wird das Denken anfällig dafür, in den Dienst falscher Projektion gestellt zu werden, die im Antisemitismus einen wahnhaften Zug annimmt. Was im Subjekt verdrängt wird, kehrt als Bedrohung von außen wieder. Antisemitismus wird dann als Symptom einer deformierten Vernunft und Kulminationspunkt einer epistemischen Pathologie lesbar, in der die Vermittlung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, Vernunft und Natur misslingt. Der zweite Teil des Artikels begründet, warum diese Pathologie ihrerseits untertheoretisiert bleibt, wenn die erkenntnistheoretische Analyse nicht mit sozialphilosophischen Überlegungen vermittelt wird. Nur so kann es im Sinne jenes von der älteren Kritischen Theorie eingeforderten interdisziplinären Materialismus gelingen, die Situierung der Vernunft als deren innere Formbestimmung durchsichtig zu machen. Die Darstellung der Vollzüge, in die

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



Vernunft eingebettet bleibt, muss dabei insbesondere die Bedingungen und Weisen von Vergesellschaftung in den Blick nehmen. Antisemitismus als Pathologie der Erkenntnis kann dann einerseits transhistorisch als Ausdruck jener Vernunft bestimmt werden, die aus Mangel und Furcht hervorgegangen ist, und andererseits historisch spezifischer als verkehrte Rebellion gegen die Zumutungen und Entsaugungen gegenwärtiger Vergesellschaftung verstanden werden, die zugleich falsche Aufklärung über diese Entsaugungen betreibt. Abschließend erfolgt eine Reflexion darauf, wie diese Überlegungen sich als instruktiv für das Verständnis aktueller Erscheinungsformen von Antisemitismus erweisen können und welche praktischen Implikationen sie in sich tragen.

Schlagwörter: Antisemitismus, Vernunft, Dialektik, Materialismus, Pathologie

Abstract: The article seeks to conceptualize the contemporary conditions of antisemitism by mediating epistemological questions with social-philosophical perspectives. Its point of departure is the thesis that antisemitism must be understood as a “pathology of cognition” – as an expression of a deformed reason that betrays the Enlightenment’s promise of emancipation. The first part of the article reconstructs how Theodor W. Adorno’s and Max Horkheimer’s Dialectic of Enlightenment conceives antisemitism from within the immanence of Enlightenment itself, and thus does not interpret it as a relapse into pre-Enlightenment irrationality but as the product of a specific process in which human beings assert themselves rationally against nature. In this process, the originally emancipatory force of reason is transformed into a principle of domination over both external and internal nature. Reason becomes alienated from its origin and its emancipatory promise insofar as it splits off the sensuous-corporeal dimension of cognition and reduces knowledge to utility and control. Through its depotentiation into an instrument of self-preservation, thought becomes susceptible to being placed in the service of false projection, which assumes a delusional character in antisemitism. What is repressed in the subject returns as an external threat. Antisemitism thereby becomes legible as a symptom of deformed reason and as the culminating point of an epistemic pathology in which the mediation of the relation between subject and object, reason and nature, fails. The second part of the article argues that this pathology itself remains undertheorized if epistemological analysis is not mediated with social-philosophical reflection. Only in this way, in the sense of the interdisciplinary materialism demanded by the early Critical Theory, can the situatedness of reason as its internal determination of form be rendered transparent. The account of the practices within which reason remains embedded must, in particular, take into view the conditions and modalities of socialization. Antisemitism as a pathology of cognition can then be grasped, on the one hand, in a transhistorical sense as an expression of that

reason which has arisen from scarcity and fear, and, on the other hand, in a more historically specific sense as a perverted rebellion against the burdens and renunciations imposed by capitalist forms of socialization, which simultaneously produce a false explanation about these renunciations. The article concludes with a reflection on how these considerations may prove instructive for understanding contemporary manifestations of antisemitism and what practical implications they entail.

Keywords: antisemitism, reason, dialectics, materialism, pathology

Spätestens seit dem 7. Oktober hat sich erneut gezeigt, dass Antisemitismus mitnichten der Vergangenheit angehört, sondern wieder deutlich an Boden gewinnt – auch, und vielleicht in besonders bestürzender Weise, an Universitäten. Bereits am 8. Oktober, wenige Stunden nach dem Massaker, war klar, dass nicht allein Mitgefühl angesichts der grauenhaften Gewalt die sozialen Medien flutete, sondern dass insbesondere in vermeintlich progressiven Kreisen die Stimmung schnell umschlug – hin zu einer „Kontextualisierung“ dieser Gewalt oder gar zu offen zur Schau gestellter Freude und Häme. Schockierend waren nicht nur die von den Terroristen selbst verbreiteten Bilder der roher Gewaltlust und des Jubels angesichts gequälter, lebloser Körper, sondern auch die Reaktionen „einer erstaunlichen Zahl progressiver Beobachter, die in den fröhlichen Chor der Menschenansammlungen aus Gaza einstimmten“ (Illouz 2025, 12). Entsprechend wurde das Massaker weltweit nicht nur auf den Straßen gefeiert; auch zahlreiche Akademiker:innen nutzten ihre öffentliche Präsenz, um Solidarität zu bekunden – nicht mit den getöteten Zivilist:innen, sondern mit den Hamas-Kämpfern. Schon vor dem auf den Überfall folgenden Krieg, schon vor dem Vorwurf des Genozids gegen die rechtsextreme Regierung wurde deutlich: Große Teile der „progressiven“ akademischen Community brachten einer derart brutalen Auslöschung von Zivilist:innen ein wohlmeinendes Verständnis entgegen, stellten die geschilderte und von der Hamas bewusst propagierte sexuelle und sexualisierte Gewalt in Frage und vermochten selbst Vergewaltigungen sowie die Ermordung von Säuglingen und Kleinkindern noch zu relativieren.¹ Dass Menschen, die sich sonst für Menschenrechte, für Gerechtigkeit und gegen Gewalt einsetzen, auf diese Weise reagieren, legt ein bis dahin in seinem Ausmaß unterschätztes Antisemitismusproblem offen. Für den Teil der politischen und akademischen Gemeinschaft, der nicht in den Chor einstimmte und eine islamistische Terrororganisation auch nicht für eine unterstützenswerte Widerstandsbewegung hält,

¹ Zur Verharmlosung, Relativierung und Leugnung sexualisierter und antisemitischer Gewalt im Zusammenhang mit dem 7. Oktober siehe auch den Band *Denialism* von Ana Hoffner ex-Prvulovic*, Livia Erdösi und Nora Sternfeld (2025).

sich aber dennoch dem „progressiven“ Lager zurechnet, stellt sich seither die Frage, wie es möglich ist, „dass ein Teil der progressiven Linken mit Gleichgültigkeit oder Freude auf ein Massaker reagieren konnte, insbesondere an den Universitäten“ (Iloulou 2025, 16), und welchen Platz man in dieser „progressiven“ Linken noch haben kann. Der auf den Angriff folgende Krieg Israels gegen die Hamas, der mit immensen Opferzahlen, schrecklichen Verwüstungen und unermesslichem Leid in Gaza einherging, wurde nicht nur herangezogen, um das fehlende Mitgefühl gegenüber den Opfern des 7. Oktober nachträglich zu rechtfertigen, sondern dient bis heute auch zur Sanktionierung der sich häufenden Übergriffe auf jüdische Menschen, der Anschläge auf Synagogen und einer allgemeinen Dämonisierung derjenigen, die unter dem Label „Zionist:innen“ versammelt werden.

Angesichts dessen überrascht es vielleicht auch nicht, dass sich hinsichtlich der philosophischen Auseinandersetzung mit Antisemitismus in der Gegenwart eklatante Leerstellen verorten lassen. Im Gegensatz zu Rassismus, Geschlechter- und Klassenherrschaft hat es Antisemitismus nicht geschafft, zum etablierten Gegenstand einer kritischen Sozialphilosophie zu werden, die sich der Herrschaftskritik und der universellen Emanzipation verpflichtet weiß – ein Umstand, auf den in jüngerer Zeit unter anderem Christian Thein hingewiesen hat (Thein 2025a).² Im Gegensatz zur Beschäftigung mit anderen Herrschaftszusammenhängen hat sich keine vergleichbar fruchtbare interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Philosophie und der in anderen Bereichen etablierten Antisemitismusforschung entwickelt, sodass eine annähernd ausgearbeitete systematische philosophische Begriffsarbeit wie zu Rassismus, Geschlechter- oder Klassenverhältnissen vorläge. Es bedarf der Analyse des Antisemitismus daher nicht allein als politisch-soziales Phänomen, sondern als eigenständiger Gegenstand kritischer Sozialphilosophie (Thein 2025b).

Mein eigener Beitrag zu diesem überfälligen philosophischen Schwerpunktthema verfolgt mit den Überlegungen von Thein weiter eine gemeinsame Linie, indem ich ebenfalls die in der von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verfassten *Dialektik der Aufklärung* enthaltenen *Elemente des Antisemitismus* für eine unverzichtbare theoretische Ressource halte, um Antisemitismus philosophisch auf den Begriff zu bringen. Dass dessen bedrückende Gegenwärtigkeit vielerorts zu einer philosophischen Neulektüre der *Elemente* angeregt hat, ist begrüßenswert und verweist vielleicht auch darauf, wie viel ungenutztes Potential noch in diesen Thesen freizulegen ist. Ich möchte den Akzent hier speziell auf den dort entwickelten Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie, Antisemitismus und einer

² Philip Hogh hat auf eine entsprechende Leerstelle in der gegenwärtigen Philosophie der Kritischen Theorie aufmerksam gemacht (Hogh 2023).

materialistischen Gesellschaftsanalyse legen. Entsprechend fokussiere ich die genealogische Befragung einer bestimmten Form von Vernunft und des Vernünftigeins sowie die darauf aufbauende These vom Antisemitismus als „Pathologie der Erkenntnis“ (Adorno und Horkheimer 1981, 219) und die Analyse der materiellen Verhältnisse, in die er eingebettet ist. Abschließend folgen einige Überlegungen, was sich aus dieser Darstellung über die Gegenwart des Antisemitismus lernen lässt.

1 Genealogie der Vernunft

Wie Eva Maria Ziege aufgezeigt hat, ist die Rezeption der *Dialektik der Aufklärung* von einem eigentümlichen Dualismus geprägt, der ins Bild der hier einleitend aufgeworfenen Bestandsaufnahme passt: Während das Buch insgesamt überaus breit gelesen und diskutiert wurde, vollzog sich die Rezeption der *Elemente des Antisemitismus* meist getrennt von der philosophischen Rezeption des Rests des Buches (Ziege 2009, 101). Das ist insofern erstaunlich, als Adorno und Horkheimer das Buch bewusst so konzipiert haben, dass Antisemitismus das Zentrum des Buches darstellt, den Kulminationspunkt und die Pointe der Pathologie der Erkenntnis bildet, welche hier entwickelt wird.³ Um zu verstehen, in welcher Weise Antisemitismus als Pathologie der Erkenntnis aus einem bestimmten Vernunfttypus entsteht, gilt es, zunächst der Bewegung zu folgen, welche die *Dialektik der Aufklärung* nachzeichnet, um die Genealogie von Vernunft zu verstehen, also die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen jener „Pathologie der Erkenntnis“, die Antisemitismus hervorbringt. Zentral für die Herangehensweise der Autoren ist, dass die hier dargelegte Deformation der Vernunft nicht als nachträgliche Beschädigung gedacht wird, sondern selbst als *produktiver* Formgebungsprozess von Vernunft, als ihre immanente Bestimmung, skizziert wird. Antisemitismus ist so nicht als Abwesenheit oder Suspension von Rationalität gefasst, sondern als deren Produkt. In diesem Punkt unterscheidet sich die Analyse der Kritischen Theorie von philosophischen Zugriffen auf Antisemitismus, die etwa zur gleichen Zeit entstanden sind. Sartre etwa bestimmt Antisemitismus als etwas „ganz anderes als eine Denkweise“, er sei „vor allem eine Leidenschaft“ (Sartre 1994, 10). Dieses leidenschaftliche Leben kontrastiert er dem vernünftigen und bestimmt Antisemitismus so als eine zwar gewählte, jedoch irrationale Leidenschaft (ebd., 15). Während Sartre den Antisemiten als vom Denken abgewandte, in affektiver Verblendung verhaftete Gestalt

³ Vgl. dazu auch die von Rolf Wiggershaus nachgezeichnete enge Verschränkung des Forschungsprojekts zum Antisemitismus, mit dem Adorno und Horkheimer betraut waren, und der Arbeit an der *Dialektik der Aufklärung* (Wiggershaus 1986, 397).

beschreibt, pointieren Horkheimer und Adorno, dass Antisemitismus im Gegenteil die Konsequenz einer spezifischen subjektiven Vernunftform in einer durch und durch rationalisierten Welt ist.⁴

Die Geschichte der Vernunft, die dabei in der kritischen Absicht erzählt wird, diesen Zusammenhang aufzufächern, ist eine Geschichte der Menschheit, die ihren Anfängen als Teil der Natur nachspürt, aus der sie sich erst herausarbeiten muss, um zu sich zu kommen. Das, was den Menschen zum Menschen macht und ihn darin vom Tier unterscheidet, ist seine Fähigkeit, so viel Spielraum von Naturzwecken zu gewinnen, dass Vernunft als „identisch und nichtidentisch“ mit Natur (Adorno 2003, 285) – als genuin menschliches Vermögen – überhaupt erst entstehen kann. Als identisch mit Natur bleibt Vernunft gebunden an die Naturnotwendigkeit der materiellen Selbsterhaltung; als nichtidentisch mit ihr ist sie zumindest prinzipiell nicht allein durch diese Naturnotwendigkeit bestimmt. Für die Beherrschung der äußeren Natur, für die Befreiung von ihren Zwängen, die die Bedingung der Möglichkeit rudimentärer Subjektivierungsprozesse schafft, ist Vernunft als Fähigkeit, Begriffe zu bilden, das entscheidende Instrument. Das chaotisch Mannigfaltige der Natur wird unter allgemeine Begriffe gebracht, durch die sie kontrollierbar wird – und das Subjekt im gleichen Schritt als handlungsfähiges hervorgebracht.⁵ Die durch Vernunft gewonnene Erkenntnis über die Wirklichkeit ist funktional: Sie dient ihrer Beherrschung. Vernunft, Begriff und Sprache sind daher weder primär auf Verständigung ausgerichtet⁶ noch auf das „Glück der Einsicht“ (Adorno und Horkheimer 1981, 29), sondern werden bestimmt durch Prinzipien der individuellen und kollektiven Selbsterhaltung.⁷ Aufklärerische Vernunft ist daher Vernunft par excellence: Sie weiß – nach der Einschätzung Horkheimers und Adornos – vor allem das von den Dingen, was sie nützlich macht. Waren die durch die aufklärerische Naturbeherrschung abgelösten und zerschlagenen Mythen zwar darin aufklärerisch, dass auch sie darauf zielten, Wiederholungsstrukturen symbolisch zu formen, um äußere Natur beherrschbar zu machen,⁸ so unterscheidet sich diese Herangehensweise von der aufklärerischen dadurch, dass hier nicht mehr das Sich-der-

⁴ Gemeinsam ist beiden Ansätzen wiederum die Hervorhebung der projektiven Struktur des Antisemitismus, die zugleich die Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis verstellt, vgl. Jean-Paul Sartre (1994, 12)

⁵ Owen Hulatt spricht in diesem Zusammenhang von der Abwehr einer Erfahrungsweise, die diskontinuierlich, unstrukturiert und deswegen zutiefst erschreckend ist (Hulatt 2016, 8–9).

⁶ Wie Jürgen Habermas später argumentiert (Habermas 1981).

⁷ Weiterführend siehe zu diesem Aspekt die Arbeiten von Owen Hulatt (2016) oder Deborah Cook (2014).

⁸ Siehe hierzu auch die Überlegungen von Jay Bernstein zum Prinzip der Immanenz (Bernstein 2001, 26).

Natur-ähnlich-Wissen die gesellschaftliche Praxis anleitet, sondern die Unterwerfung der Natur zum Zweck der Differenzsetzung im Mittelpunkt steht. Vernunft bleibt so als Instrument der Selbsterhaltung in eine Dialektik der Verarmung verstrickt: Sie erkennt an der Wirklichkeit nur das Nützliche, verengt dabei den Reichtum menschlicher Erfahrung und verkümmert selbst. Eine Formulierung für diese Verhärtung der Vernunft im Dienste der Anpassung an eine harte Welt lautet: „Mimesis [...] ans Tote“ (ebd., 75), und zugleich ist es diese Mimesis, die das Überleben erst ermöglicht. Der Geist operiert nach starren, toten Gesetzmäßigkeiten, die er in der Natur nicht nur vorfindet, sondern als das ihr Wesenhafte reproduziert – etwa in einer Form des Philosophierens, die sich dem naturwissenschaftlichen Experiment angleicht, auf das Herstellen von Eindeutigkeiten zielt und deren Konstruktionscharakter vor sich selbst verbirgt.⁹ Die Bedingung der Möglichkeit von Zivilisation, die hier aufgerufen wird, ist jedoch, dass nicht nur die äußere, sondern auch die innere Natur der Vernunft Herrschaft unterworfen wird. Nicht nur die äußere Natur muss in anderen Worten als Dinghaftes, Fremdes unterworfen werden; auch der eigene Körper wird zu einem Ding, das es zu beherrschen gilt. Dies ist ein zentraler Aspekt dessen, was Adorno und Horkheimer als Struktur bürgerlicher Subjektivität bestimmen,¹⁰ und zeigt diese Form der vernünftigen Naturbeherrschung in ihrer ganzen Ambivalenz: einerseits Unterwerfung der eigenen Naturhaftigkeit, andererseits darin auch Befreiung von ihren Zwängen. Der Riss, der fortan durch das Subjekt verläuft und das Triebhafte, Körperliche zum Gegenstand gewaltvoller Beherrschung macht, bringt eine Form von Erkenntnis hervor, die in dieser Trennung das Erkennen zugleich seines somatischen und lustvollen Moments beraubt. Für das Subjekt, das sich allgemeiner Begriffe bedient, um sich die Welt untertan zu machen, geht das Besondere in der immer durch Begriffe vermittelten Erfahrung verloren – es ist sich seiner eigenen Abstraktionen *von etwas* nicht bewusst. Je mehr das aufgeklärte Subjekt Herrschaft über die äußere und damit zugleich über die innere Natur gewinnt, desto mehr wird auch seine Erfahrungsfähigkeit beschnitten – das, was an Erkenntnis somatisch ist, das leibliche Moment des Erkennens, das im Begriff nicht aufgeht, wird ebenso unterworfen wie die überschießende Materialität der Dinge selbst. Die selbstauferlegte Entsagung der Vernunft vom Ausschweifen in intelligible Welten assoziiert Adorno in späteren Vorlesungen zur *Kritik der reinen Vernunft* daher auch mit der protestantischen repressiven Sexualmoral, die sich im Ausdruck Luthers von der „Hure Vernunft“ verdichtet (Adorno

⁹ Vgl. dazu die Kritik an Francis Bacon (Adorno und Horkheimer 1981, 19), die auch Widerhall in der späteren Kritik Adornos am Positivismus findet.

¹⁰ Vgl. für den psychoanalytischen Hintergrund dieser vor allem im Odysseus-Exkurs verhandelten Subjektform Joel Whitebook (2000).

2022, 111). Die Implikation ist hier, dass Vernunft von sich aus eigentlich auf allumfassende Erkenntnis zielt, auf wirkliche, lustvolle Erfahrung im emphatischen Sinne – darin liegt ihr utopisches Potential. Aus der dargelegten Genealogie von Vernunft als Erkenntnisinstrument folgt zunächst jedoch, dass Erkenntnis der Wirklichkeit niemals angemessen sein kann – was sich für das entwickelte Verständnis von Antisemitismus als Pathologie der Erkenntnis als entscheidend erweisen wird. Vernunftkenntnis kann den dargelegten Überlegungen entsprechend nur über Begriffe erfolgen und zugleich sind Begriffe der Wirklichkeit immer unangemessen.

Adorno formuliert diese These in späteren Arbeiten (Adorno 2003) als Kritik am Identitätsprinzip aus. Einerseits bedeutet Denken zwar immer Identifizieren, andererseits ist identifizierendes Denken immer reduktiv, weil es eine Identität von Gegenstand und Sache herstellt, in der die Nichtidentität von beidem in Vergessenheit gerät. Die Gleichsetzung von Gegenstand und Sache tut dem Gegenstand Gewalt an, wie auch dem Subjekt, das diese als Denkbewegung vollzieht. Auch wenn die Gleichsetzung von Begriff und Sache eine Voraussetzung von Erkennen überhaupt ist, in dem Sinne, dass alles Denken identifizierendes Denken ist, ist Erkenntnis in dieser Weise als grundlegend widersprüchlich bestimmt, weil sie sich immer auf etwas bezieht, das ihr zugleich entzogen bleiben muss, da dieses selbst nicht wiederum Denken sein kann. Die Nichtidentität geht dabei in beide Richtungen: Sowohl das Objekt, auf das sich ein Begriff bezieht, ist immer mehr als dieser Begriff, wie auch umgekehrt der Begriff immer umfassender ist als der Gegenstand, auf den er sich bezieht. Es gibt ein Nichtpassungsverhältnis auf beiden Seiten, eine unhintergehbare Spannung, die aller Erkenntnis eingeschrieben bleibt und die auch die Bedingung der Möglichkeit von Antisemitismus ist. In der *Dialektik der Aufklärung* wird das – mit implizitem Bezug zur kantischen Erkenntnistheorie – folgendermaßen ausbuchstabiert:

„Zwischen dem wahrhaften Gegenstand und dem unbezweifelbaren Sinnesdatum, zwischen innen und außen, klappt ein Abgrund, den das Subjekt, auf eigene Gefahr, überbrücken muß. Um das Ding zu spiegeln, wie es ist, muß das Subjekt ihm mehr zurückgeben, als es von ihm erhält.“ (Adorno und Horkheimer 1981, 213)

Das Subjekt muss also eine Eigenleistung erbringen, um die Nichtidentität zwischen Gegenstand und Begriff in identifizierendes Denken zu übersetzen. In diesem Sinne gilt, dass alles Wahrnehmen immer begrifflich vermittelt ist, nie unmittelbar stattfinden kann und notwendig ein projektives Moment enthält.

„In gewissem Sinn ist alles Wahrnehmen Projizieren. Die Projektion von Eindrücken der Sinne ist ein Vermächtnis der tierischen Vorzeit, ein Mechanismus für die Zwecke von Schutz und Fraß, verlängertes Organ der Kampfbereitschaft, mit der die höheren Tierarten, lustvoll und unlustvoll, auf Bewegung reagierten, unabhängig von der Absicht des Objekts. Projektion ist im Menschen automatisiert wie andere Angriffs- und Schutzleistungen, die Reflexe wurden. So konstatiert sich seine gegenständliche Welt [...]“ (ebd., 212).

Die notwendige Projektion im Wahrnehmen ist im epistemischen Zugriff der *Dialektik der Aufklärung* der Ort ihrer möglichen Entstellung und Pathologisierung. Wenn die unvermeidliche Ergänzungsleistung des Subjekts sich verselbstständigt und ihre eigene Vermittlungsleistung verleugnet, kann sie in eine pathologische Form der Erkenntnis umschlagen, in *falsche* Projektion, wobei *falsch* hier sowohl einen deskriptiven wie einen normativen Gehalt hat. Adorno und Horkheimer beschreiben im Weiteren zwei Weisen, in denen Erkenntnis pathologisch vollzogen wird. Die erste Form besteht in einem bloß „positivistischen“ Registrieren von Gegebenem – im Feststellen bloßer Gesetzmäßigkeiten, etwa in der äußeren Natur, über die Wahrnehmung und Erkenntnis dann aber nicht hinausgehen. Der Vorgang gelingender Vermittlung scheitert hier an einem Mangel an Subjektivität, das heißt: an einem Mangel an begrifflicher Arbeit. Im zweiten Fall liegt das Ungleichgewicht auf der entgegengesetzten Seite: Erkenntnis scheitert an einem Übermaß an Subjektivität. Hier „entwirft“ das Subjekt „die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst“ und erschöpft sich „in sturer Wiederholung“ (ebd., 214). Das heißt, es findet in der Welt nur das wieder, was es selbst in sie hineingelegt hat. Alles wird unter einen schon bestehenden Begriffsapparat subsumiert und nach dessen Kategorien geordnet. Die Überschüssigkeit des Materiellen, das Widerständige und Nichtidentische, kann nicht mehr erfahren oder integriert werden; Erkenntnis verarmt zur Reproduktion des bereits Bekannten. In beiden Fällen – im Zuwenig wie im Zuviel an Subjektivität – gibt das Subjekt „den Geist auf“ (ebd.). Denn nur in der Vermittlung, „in der das nichtige Sinnesdatum den Gedanken zur ganzen Produktivität bringt, deren er fähig ist, und andererseits der Gedanke vorbehaltlos dem übermächtigen Eindruck sich hingibt, wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist“ (ebd.).

Antisemitismus als Pathologie der Erkenntnis wird in der sechsten These der *Elemente* so erkenntnistheoretisch als misslingende Vermittlung von Subjekt und Objekt gefasst, deren Möglichkeit daher rührt, dass Wahrnehmung, entgegen ihrem unmittelbaren Anschein, nicht unmittelbar ist, sondern immer schon begrifflich vermittelt. Zwar empfängt das wahrnehmende Subjekt Sinnesdaten vom Objekt,

doch muss es dem Objekt „mehr zurückgeben, als es von ihm erhält“ (ebd., 213). Mit anderen Worten: Es bedarf der begrifflichen Vermittlung, die über das bloß Gegebene hinausgeht, um die Sinnesdaten sinnvoll zu ordnen und die Welt überhaupt als kohärent erfahrbar zu machen. In diesem Sinne ist Wahrnehmung nie reine Rezeption, sondern enthält *notwendig* Projektion. Erst durch diesen Vorgang wird die gegenständliche Welt in eine für unsere Sinnlichkeit fassbare Struktur gebracht und tritt uns als Wirklichkeit gegenüber, in der verschiedene voneinander abgegrenzte Entitäten existieren. Dies ist das kantische Erbe, das Adorno und Horkheimer erkenntnistheoretisch aufnehmen: Erkenntnis ist nicht das bloße Erfassen von rohen Sinnesdaten, sondern ist immer schon durch den Begriff vermittelt. Die Begriffe, nach denen Wirklichkeit organisiert wird, werden zunächst durch funktionale Nützlichkeitskriterien bestimmt gedacht, die sich am Prinzip der Selbsterhaltung orientieren. Wie schon in der Formulierung von der Pathologie der Erkenntnis scheint auch in der Rede von der „kranken Einsamkeit“ negativ die Vorstellung eines Denkens auf, das nicht pathologisch wäre. Eine auf diese Weise veränderte Form des Erkennens könnte nicht länger als „vom Gedanken unangekränkelte[.] Gewißheit“ gedacht werden – verstanden als „vorbegriffliche[.] Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand“ (ebd., 214), die keiner weiteren Reflexion bedarf. Vielmehr müsste sie sich im „reflektierten Gegensatz“ (ebd.) vollziehen: im Bewusstsein der Nichtidentität von Subjekt und Objekt. Nur in solcher Reflexion, so heißt es in den *Elementen*, „zeigt die Möglichkeit von Versöhnung sich an“ (ebd.).

Die grundlegenden Bedingungen falscher Projektionen sind nun erläutert. Diese Bedingungen sind jedoch noch nicht spezifisch für den Antisemitismus an sich und in diesem Sinne ist die Bemerkung in der zweiten These zu verstehen, dass Opfer wie Täter austauschbar seien: „Und wie die Opfer untereinander auswechselbar sind, je nach der Konstellation: Vagabunden, Juden, Protestanten, Katholiken, kann jedes von ihnen anstelle der Mörder treten“ (ebd., 195). Dass die Feindbilder falscher Projektionen sich prinzipiell je nach gesellschaftlicher Konstellation verändern können, zeigt deren funktionales Moment für die Erhaltung oder Stabilisierung der jeweiligen spannungsdurchzogenen Ordnung an und wirft die Frage auf, warum das notwendig projektive Moment in allem Wahrnehmen angesichts der hier entworfenen Zivilisationsgeschichte spezifisch zu Antisemitismus als Pathologie der Erkenntnis führt. Wie die Formulierung, dass es sich bei der im Menschen automatisierten Projektion um eine „Angriffs- und Schutzleistung[.]“ handle, die der tierischen Vorzeit entstamme, bereits nahelegt, wird die antisemitische Projektion nicht einfach als subjektiver Wahn verstanden, als willkürliche Verzerrung der Wirklichkeit, sondern als Reaktion auf eine wahrgenommene Bedrohung, die

verknüpft bleibt mit einer instinkthaft gewordenen Form der Selbsterhaltung. Adorno und Horkheimer betonen zwar das projektive Moment im Antisemitismus, halten aber zugleich daran fest, dass dieser *auf etwas geht*, die antisemitische Projektion nicht losgelöst von dem gesellschaftlichen Kontext verstanden werden kann, in dem sie sich ereignet. Die Einsicht in die Gemachtheit der antisemitischen Pathologie der Erkenntnis gibt der Kritischen Theorie die Reflexion auf deren Konstitutionsbedingungen auf und verweist zugleich auf eine unlösbare Spannung zwischen der Einsicht in diese und der Zuschreibung von Verantwortung. Auch wenn die zitierte Rede davon, dass die Projektion von Eindrücken und Sinnen ein „Vermächtnis der tierischen Vorzeit“ sei, „ein Mechanismus für die Zwecke von Schutz und Fraß, verlängertes Organ der Kampfbereitschaft, mit der die höheren Tierarten, lustvoll und unlustvoll, auf Bewegung reagierten“, Adorno und Horkheimer in die Nähe naturalistischer Theorien des Geistes zu rücken scheint, welche die Angst um die Selbsterhaltung als Teil unseres evolutionären Erbes beschreiben würden¹¹, liegt die entscheidende Differenz zu solchen Theorien darin, dass der „Naturrest“, an dem die ältere Kritische Theorie festhält, in seiner gesellschaftlichen Vermittlung gedacht und beschrieben wird. Das heißt, die naturhaften Mechanismen von Selbsterhaltung gründen in etwas, das im weitesten Sinne erste Natur ist, jedoch wird diese vermeintlich erste Natur immer nur gesellschaftlich vermittelt hervorgebracht und ist damit nur scheinbar ursprünglich. Der genuine Beitrag für die Philosophie des Geistes, den die *Dialektik der Aufklärung* anzubieten hat, liegt in einer Verknüpfung von Gesellschaftsanalyse und Vernunfttheorie, in der dialektischer und historischer Materialismus miteinander vermittelt werden.

2 Materialistische Einbettung

Wenn Horkheimer in seinem Aufsatz *Die Juden und Europa* den berühmt gewordenen Satz schreibt: „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen“ (Horkheimer 1980, 115), weist er damit auf eine Kontinuität hin zwischen einer historisch spezifischen Weise, gesellschaftliche Selbsterhaltung und Arbeit zu organisieren – der „normalen“ Funktionsweise kapitalistischer Ökonomie – und dem „Rückfall in die Barbarei“ (Adorno und Horkheimer 1981, 105). In verwandelter Form¹² wird diese These über den Zusammenhang einer historisch spezifischen Organisation der Ökonomie mit Antisemitismus auch in der *Dialektik*

¹¹ Ich denke hier an Zugänge wie den von Daniel Dennett (2025).

¹² Insofern als ihr eine veränderte ökonomische Analyse korrespondiert, worauf ich hier aber aus Platzgründen nicht näher eingehen kann.

der Aufklärung aufgenommen. Unter anderem wird die angenommene Verbundenheit von Kapitalismus und Faschismus etwa damit begründet, dass die kapitalistische Ökonomie den Menschen Verzicht auferlegt, der in dieser Form nicht notwendig wäre¹³ – ein Gedanke, der den historischen Materialismus um ein triebtheoretisches Moment erweitert, indem er das sinnliche und körperliche Leiden des Subjekts in der bürgerlichen Gesellschaft ausdrücklich einbezieht. Zwar sind bestimmte Formen des Triebverzichts und des Leidens im Prozess der Vergesellschaftung unvermeidlich, doch das Maß, in dem Entbehrung und Mangel im Kapitalismus als allgegenwärtiger Zustand des Lebens hervorgebracht werden, ist gesellschaftlich produziert, nicht naturgegeben. Adorno nimmt dieses Motiv in seinen späteren Arbeiten immer wieder auf, wenn er an den Stand der Entwicklung der Produktivkräfte erinnert und daran, dass Hunger und materielle Not längst überwindbar wären. Wir leben, so die zugrunde liegende Diagnose, in einer Wirklichkeit, die künstliche Knappheit, Triebverzicht und Mangel systematisch erzeugt – ein Zustand, der angesichts der technologischen Möglichkeiten weder ökonomisch noch moralisch notwendig wäre. Eine andere Form gesellschaftlicher Organisation, die nicht allein dem Profitmotiv verpflichtet wäre, könnte die entwickelten Produktivkräfte in den Dienst der Befreiung aller, in den Dienst von Gleichheit stellen, anstatt Herrschaft und Klassenerhalt zu sichern. In einer solchen Welt, in der genug für alle da wäre, verlören Hass, Neid und Aggression ihre soziale Grundlage (Adorno 2003, 218). Stattdessen perpetuiert kapitalistische Produktion das Prinzip der bedrohten Selbsterhaltung als gesellschaftliches Grundprinzip – „survival of the fittest“ wird zur sozialen Norm. Die ständige (und berechnete) Angst vor der eigenen Austauschbarkeit als Arbeitskraft und dem sozialen Abstieg, die universelle „Fungibilität“ (Adorno und Horkheimer 1981, 26) hält die Individuen in einem Zustand existenzieller Unsicherheit. Für Adorno ist das Ziel von Revolution daher auch nicht Machtübernahme, sondern die „Abschaffung der Angst“ (Adorno 2020, 173). Der Zustand fortwährender Angst um die eigene Selbsterhaltung bereitet den Boden für genau jene falschen Projektionen, die in den *Elementen des Antisemitismus* beschrieben werden. Die Übermächtigkeit des Trieblebens verdrängt das Potential, im emphatischen Sinne vernünftig zu denken.

Lässt sich so mit der bisher entwickelten Konstellation auf einer allgemeinen Ebene ein Zusammenhang zwischen Pathologien der Vernunft und Gewalt ausmachen, der die Behauptung von der prinzipiellen Austauschbarkeit der Opfer

¹³ Für eine spezifischere Bezugnahme auf den Zusammenhang von Warenform, Subjektkonstitution und Antisemitismus, den ich hier bewusst nicht in den Mittelpunkt stelle, siehe exemplarisch Jordi Maiso (2025).

verstehbar macht, bleibt noch ungeklärt, warum im Nationalsozialismus die Opfer gerade nicht austauschbar waren und – daran anschließend – welche spezifische gesellschaftliche Funktion der Antisemitismus über diese historische Situation hinaus bis in die Gegenwart erfüllt. Diese Frage ist insofern heikel, als sie das Dilemma aufwirft, einerseits erklären zu müssen, warum eine bestimmte Gruppe Opfer von Gewalt wird, ohne andererseits die Gewalt an Eigenschaften dieser Gruppe zurückzubinden und so den Weg zu bereiten, den Opfern eine Mitschuld aufzubürden (Benhabib 2009, 306). Die *Elemente des Antisemitismus* entwickeln diese Frage – ganz im Sinne des *interdisziplinären Materialismus* des ganzen Buches – unter Rückgriff auf verschiedene Motive: religiöse Überlieferungen, Sündenbockmechanismen und psychologische Triebtheorien.¹⁴ Aufgreifen möchte ich hier besonders jene Dimension des Antisemitismus, die diesen im Anschluss an die dargelegten Überlegungen als Phänomen an der Schnittstelle von Erkenntniskritik und politischer Ökonomie ausweist. Die Verbindung von Mangel, sozialer Ungleichheit, Angst und einer spezifischen Form gesellschaftlicher Produktion und ökonomischer Organisation erscheint mir brisant, weil sie in hegemonialen Diskursen über Antisemitismus weitgehend unberücksichtigt bleibt. Die – auch für die Gegenwart – instruktive These, von der die *Elemente* hierbei ausgehen, lautet: Die Vernichtung der europäischen Juden:Jüdinnen steht in engem Zusammenhang mit der „normalen“ Funktionsweise der kapitalistischen Ökonomie und den mit ihr verbundenen Missständen und Krisen. Wie Adorno und Horkheimer herausarbeiten, wurden jüdische Menschen im Nationalsozialismus mit der sogenannten Zirkulationssphäre identifiziert, zu Repräsentanten jener ökonomischen Sphäre gemacht, in der die Ungleichheit des kapitalistischen Systems offen zutage zu treten scheint, deren Ursache jedoch eigentlich in der Produktionssphäre liegt – im Privatbesitz der Produktionsmittel und in der Ausrichtung der gesamten Ökonomie auf Kapitalakkumulation. Der jüdische Mensch „ist in der Tat der Sündenbock, nicht bloß für einzelne Manöver und Machinationen, sondern in dem umfassenden Sinn, daß ihm das ökonomische Unrecht der ganzen Klasse aufgebürdet wird“ (Adorno und Horkheimer 1981, 198). Diese Erklärung geht nun über die allgemeine These der Austauschbarkeit der Opfer hinaus, indem sie historisch bestimmt und ökonomisch begründet, warum es Juden:Jüdinnen „trifft“, und sich dabei auf Marx beruft.

¹⁴ Für eine ausführliche Argumentation dazu, warum die *Elemente* konsistenter konzipiert sind, als es auf den ersten Blick erscheint, vgl. Fabian Freyenhagen (2020). Für einen umfassenden und in vielen Teilen instruktiven motivischen Überblick über die *Elemente*, der mir jedoch in Bezug auf die ökonomische Analyse und die zugrunde liegende Marx-Darstellung diskussionsbedürftig erscheint, vgl. Helmut König (2016).

Durch historisch variierende, aber über lange Zeit wirksame rechtliche und soziale Ausschlüsse aus Zünften, landwirtschaftlichem Besitz und zahlreichen handwerklich-produktiven Tätigkeiten waren Juden:Jüdinnen in vielen europäischen Kontexten in bestimmten ökonomischen Sektoren konzentriert, insbesondere in Handels-, Kredit- und Vermittlungsgeschäften. Diese Konzentration lässt sich mit Blick auf die von Marx entwickelte Unterscheidung von Produktions- und Zirkulationssphäre als eine historisch erzwungene Positionierung innerhalb jener Bereiche fassen, die der Zirkulation von Waren und Geld zugeordnet sind. In Marx' Theorie wird in der Produktionssphäre Mehrwert erzeugt – durch die Ausbeutung der Arbeitskraft, die mehr Wert produziert, als sie in Form von Lohn zu ihrer Reproduktion zurückerhält.¹⁵ Die Zusetzung von Mehrwert geschieht durch Ausbeutung von Arbeitskraft, durch deren Verausgabung in der Produktionssphäre, was Marx vor allem im ersten Band des *Kapitals* untersucht (Marx 1962). Das heißt, dass der Wert der Ware Arbeitskraft – der Wert der zu ihrer Reproduktion notwendigen Lebensmittel – bestimmt ist durch die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die zu ihrer Erhaltung und Wiederherstellung erforderlich ist. Dieser Wert wird dem:der Arbeiter:in in Form des Lohns vergütet. Zugleich besteht jedoch die Besonderheit der Ware Arbeitskraft darin, dass ihr Gebrauchswert für Kapitalist:innen darin liegt, mehr Wert zu produzieren, als sie selbst kostet. Die Arbeiter:innen erzeugen im Produktionsprozess einen Wert, der über den Wert der Reproduktion ihrer eigenen Arbeitskraft hinausgeht; die Differenz bildet den Mehrwert. Dabei erscheint der Austausch selbst formal äquivalent, weil sich das Verhältnis als freier und gleicher Tausch zwischen Eigentümer:innen darstellt. Diese formale Gleichheit verdeckt eine strukturelle Ungleichheit, auf die Marx aufmerksam macht: Während die gewaltsam enteigneten Proletarier:innen gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um ihr Überleben zu sichern, sind die Besitzer:innen der Produktionsmittel nicht in gleicher Weise auf eigene Arbeit angewiesen, um sich zu erhalten. Die kapitalistische Produktionsweise setzt diese Ungleichheit voraus und reproduziert sie fortlaufend. Damit die Kapitalist:innen von der ausgebeuteten Arbeitskraft profitieren können, müssen die einmal hergestellten Waren ihren Wert jedoch erst am Markt realisieren; es ist ein weiterer Schritt notwendig, damit Mehrwert und Kapital akkumuliert werden können, was Thema des zweiten und auch des dritten Bandes des *Kapitals* ist (Marx 2012a, Marx 2012b). Der Schritt der Realisierung des Mehrwerts findet in der Zirkulationssphäre statt. Die produzierte Ware muss eine:n

¹⁵ Für eine Aktualisierung, die auf die „Hintergrundbedingungen“ verweist, zu denen etwa Care-Arbeit, Naturzerstörung etc. gehören und die bei Marx untertheoretisiert bleiben, siehe Nancy Fraser und Rahel Jaeggi (2020).

Käufer:in finden, damit der Prozess der Akkumulation abgeschlossen werden kann. Dazu bedarf es der Arbeit der Zirkulationsagenten – in Marx' Zeiten der Kaufmänner –, die die produzierten Waren mit ihren Käufer:innen vermitteln. Wie Marx hervorhebt, ist das dazu notwendige Kaufmannskapital eine *verselbstständigte Funktion des produktiven Industriekapitals und keine eigenständige Form*. Das ist ein entscheidender Punkt, denn der Kaufmann produziert laut Marx durch seine Arbeit selbst keinen Mehrwert; sein Profit entsteht durch die anteilige Beteiligung am Profit der Kapitalist:innen, deren Mehrwert er realisiert (Marx 2012b, 278–326). Der gesellschaftliche Schein ist jedoch ein anderer: Es wirkt, als entstünde der Profit durch Handel, Zins oder Preisaufschlag – durch „unrechtmäßiges“ Draufschlagen eines Extraprofits. In dem Maße – das ist der Fall, von dem die *Elemente* ausgehen –, in dem es so erscheint, als würde der Profit nicht durch Ausbeutung von Arbeitskraft, nicht durch die Herrschaft, die mit dem Eigentum an Produktionsmitteln verbunden ist, sondern durch eine unrechtmäßige Preiserhöhung oder durch „Wucher“ zustande kommen, erscheinen die Agenten der Zirkulationssphäre als die eigentlichen Ausbeuter:innen. Sie verkörpern die vermeintliche Pervertierung des „ehrlichen“ Tauschs von Arbeit gegen Lohn und, in einem weiteren Sinne, der Idee, dass harte Arbeit sich auszahlen müsse. Sie brechen – scheinbar hinterücks – mit den moralischen Grundfesten des gesellschaftlichen Zusammenlebens, das auf der Vorstellung eines „gerechten Tauschs“ beruht. Wenn Adorno und Horkheimer schreiben, dass Juden:Jüdinnen „das ganze Unrecht“ der kapitalistischen Ökonomie angelastet würde, meinen sie eben das.

In der nationalsozialistischen Ideologie verdichtet sich diese Wahrnehmung in der Gegenüberstellung von „schaffendem“ und „raffendem“ Kapital – einer Unterscheidung, die die strukturelle Gewalt des Kapitalismus personalisiert und antisemitisch wendet. „Gutes“, schöpferisches, produktives Kapital steht dabei dem „bösen“, „jüdischen“, betrügerischen Kapital gegenüber. Warum das ganze Klassenunrecht des Kapitalismus den Juden:Jüdinnen aufgebürdet wird, hat zum einen mit ihrer Präsenz in der Zirkulationssphäre zu tun, zum anderen mit der Anschlussfähigkeit dieser Vorstellung an ältere christliche Mythen und antijudaistische Vorurteile. Wie die Autoren unter Rückgriff auf Versatzstücke aus der Psychoanalyse aufzeigen, kommen dabei Zuschreibungen ins Spiel, die aus der Unerfülltheit eigener Triebwünsche resultieren. Man schreibt den Juden:Jüdinnen all das zu, was man sich selbst versagen muss – all das, was man heimlich begehrt und doch nicht haben darf. Ihr „Bild [...] trägt die Züge des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos“ (Adorno und Horkheimer 1981, 225). Die jüdische Person erscheint als Personifikation all dessen, was man zu

hassen glaubt und zugleich begehrt; sie verkörpert das verdrängte Andere, das Un-erlaubte, das Begehren selbst. Wenn Adorno und Horkheimer davon schreiben, dass der Antisemitismus zur „vernünftigen Norm“ geworden sei, rekurriert dies auf den Umstand, dass die durch Konzentrationslager rationalisierte und industriell organisierte Vernichtung der Juden:Jüdinnen als „Lösung“ sozialer Ungerechtigkeit auftritt. Die Aggression, die sich aus aufgestautem Triebverzicht speist, findet so ein Ziel. Die Vernichtung erscheint als Wiederherstellung einer gestörten Ordnung, als Beseitigung des Unrechts, das Juden:Jüdinnen symbolisch verkörpern. Adorno und Horkheimer zeigen hier folglich auf, dass die Projektion nicht gänzlich willkürlich ist, sondern sich an etwas heftet, über das sie eine Art falsche Aufklärung betreibt. Warum Juden:Jüdinnen zum Gegenstand der Projektion werden, hat aber nicht allein mit diesem zugeschriebenen Moment der Übermacht zu tun, damit, dass sie als „Vertreter des Geistes“, der Abstraktion, wahrgenommen werden, sondern auch damit, dass sie zugleich als körperlich schwach gelten und so als leichte Opfer der sedimentierten Aggression, die sich an jenen entlädt, die als physisch Schwächere oder gesellschaftlich Untergeordnete erscheinen. Adorno und Horkheimer zufolge sind „Weiber [...] und Juden“ auch deswegen die prädestinierten Opfer von Gewalt,¹⁶ da man ihnen ansehe, dass „sie seit Tausenden von Jahren nicht geherrscht haben“ (ebd., 132). Nicht allein die ihnen zugeschriebene Übermacht, sondern auch ihre Schwäche provoziert. Die Spezifik des Antisemitismus liegt in dieser eigentümlichen Verschränkung von Stärke und Schwäche in der Projektion, die eine Ermächtigungserfahrung im Pogrom hervorbringt, in der sich das ohnmächtige Individuum vermeintlich der eigenen Stärke versichern kann. Die projektive Identifikation mit dem Unrecht der kapitalistischen Ökonomie erfüllt damit eine doppelte Funktion: Sie rechtfertigt die als Abfuhr erlebte Gewalttat, vernichtet zugleich deren Symbol und stellt so das Gefühl von Handlungsmacht her. Indem man die Juden:Jüdinnen vernichtet, glaubt man, die Quelle gesellschaftlicher Widersprüche zu beseitigen. Die Identifikation mit dem mordenden Kollektiv ersetzt die bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen Ohnmacht.¹⁷ Die erkenntnistheoretische Pointe der projektiven Identifizierung in Bezug auf die Vernunft liegt nicht allein darin, dass das „vernünftige“ Verhältnis zur eigenen Sinnlichkeit – der „vernünftige“ Verzicht im Dienste der Selbsterhaltung – in einer selbst unvernünftigen Gesellschaft

¹⁶ Zu den geteilten ideologischen Momenten in der Konstruktion des „Weiblichen“ und des „Jüdischen“ vgl. Karin Stögner (2014) und Christine Achinger (2013).

¹⁷ Zur falscher Personalisierung, welche die Rebellion gegen die kapitalistische Formen gesellschaftlicher Vermittlung wirksam der Reflexion entzieht, vgl. die grundlegenden Arbeiten von Moïse Postone (2005, 165–194). Zum Zusammenhang von abstrakter Herrschaft und Antisemitismus außerdem Werner Bonefeld (2025) in dem insgesamt lesenswerten Sammelband von Marcel Stoetzler (2025).

verdrängte Aggressionen hervorruft, die sich im Pogrom entladen. Entscheidend ist auch, dass diese Gewalt im Kontext einer solchen Gesellschaft als „vernünftige[.] Norm“ (ebd., 212) erscheint, selbst durch die ratio hindurchgegangen ist.¹⁸

3 Aufklärung nach der Aufklärung

Dass es am Ende der *Elemente* dennoch darum geht, die Möglichkeit des Vernünftigwerdens der Vernunft offenzuhalten – mit Aufklärung über Aufklärung hinauszukommen und ihre Gewalt gegen sich selbst zu wenden –, deutet darauf hin, dass Adorno und Horkheimer trotz der drastischen Darstellung des Verfalls der Vernunft an ihrem zu Beginn formulierten „petitio principii“ (ebd., 13) festhalten. Adorno greift dies in einer späteren Vorlesung erneut auf, wenn er erklärt, dass die „Wunden“ der Aufklärung nur durch Festhalten an den Prinzipien der Aufklärung geheilt werden können (Adorno 2015, 266). Und in genau diesem Sinne gilt: „Aufklärung ist mehr als Aufklärung“ (Adorno und Horkheimer 1981, 57). Die Pathologie der Erkenntnis, die in der Vernunftgeschichte im Vernichtungsantisemitismus kulminiert, stellt daher keine naturhafte, notwendig verlaufende Entwicklung dar, sondern verweist auf ein geschichtliches, veränderbares Verhältnis. Durch Reflexion und politische Praxis bleibt die Möglichkeit ihrer Überwindung gegeben – auch wenn die Bedingungen dafür jeweils historisch verstellt sein mögen. Adorno hält die Möglichkeit dialektischen Denkens, eines Vernunftgebrauchs, der sich als lebendig erweist, für unabdingbar, um zu einer richtigen politischen Praxis zu gelangen. Entgegen dem oft erhobenen Vorwurf des Rückzugs in den sprichwörtlichen Elfenbeinturm geht es dabei nicht darum, sich in Theorie zu flüchten, sondern darum, Theorie und Praxis in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Theorie darf nicht in Pseudoaktivität umschlagen, Praxis nicht in blinden Aktionismus, aber philosophische Deutung „zwingt [...] die Praxis herbei“ (Adorno 2018, 339). Das Problem, das sich aus der Darstellung der *Dialektik der Aufklärung* und aus Adornos späteren Arbeiten ergibt, liegt darin, dass die Möglichkeit kritischer Reflexion selbst in gesellschaftliche Verhältnisse eingebettet bleibt, von denen sie abhängt. Spätestens seit dem Nationalsozialismus kann die Arbeiterklasse denen, die Befreiung theoretisieren und herbeisehnen, nicht mehr als „revolutionäres Subjekt“ gelten, dem eine spezifische Erkenntnisposition qua Stellung im Produktionsprozess zukäme wie noch bei Marx. Damit stellt sich die Aufgabe von Befreiung und emanzipatorischer Praxis neu. In einer Gesellschaft, in der die Einzelnen von morgens bis abends in Praktiken

¹⁸ Vgl. zum „Antisemitismus der Vernunft“ des nationalsozialistischen Regimes auch Detlev Claussen (1987, 23).

eingespannt sind, die ihnen die Notwendigkeit der Selbsterhaltung abverlangen, und in der selbst die Freizeit zur „Verlängerung der Arbeit“ (Adorno und Horkheimer 1981, 158) wird – indem sie zur kognitiven Abstumpfung, zum Konsum und zur geistigen Zurichtung beiträgt –, bleibt dialektische Vernunft ein Privileg, das seinerseits auf Klassenherrschaft gründet. Auch wenn Aufklärung die wichtigste Waffe gegen Antisemitismus bleibt, wie Adorno noch später in seiner Rede von 1962 zur Bekämpfung des Antisemitismus betont (Adorno 2024, 24), liegt die Schwierigkeit darin, dass die Befreiung, die sie hervorgebracht hat, weiterhin auf sozialer Herrschaft und auf der Herrschaft über innere und äußere Natur basiert. Bildung allein kann entsprechend auch nicht Veränderung bringen, sondern Hoffnung besteht allein dort, wo sie zu einer Veränderung der materiellen Verhältnisse beitragen kann. Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, dass die *Dialektik der Aufklärung* eine doppelte Bewegung vollzieht: Sie begreift Vernunft erkenntniskritisch als Abstraktionsvermögen, welches aus Angst und Mangel hervorgeht, und zugleich als *gesellschaftliche Form*, die an die Bedingungen materieller Reproduktion gebunden bleibt. Erkenntnis ist nicht bloß ein geistiger Vorgang, sondern ein historisch gewordenes Verhältnis von Subjekt und Objekt, das durch Arbeitsteilung, Herrschaft und Selbsterhaltung bestimmt bleibt. Aus dieser Perspektive lässt sich auch der Antisemitismus nicht als bloßes Vorurteil verstehen, sondern muss als Ausdruck einer deformierten Vernunft begriffen werden – einer Vernunft, die in einer auf Herrschaft gegründeten Gesellschaft ihr eigenes kritisches Potential verliert und sich in instrumentelle Rationalität verkehrt. Die These, dass Antisemitismus eine Pathologie der Erkenntnis ist, verweist auf die gesellschaftlichen Bedingungen von Erkenntnis und auf die damit verbundene Verwandlung von Vernunft in ein Werkzeug der Repression. Entscheidend ist somit der *Zusammenhang* zwischen Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik. Vernunft ist für Adorno und Horkheimer nicht nur ein individuelles Vermögen, sondern eine gesellschaftliche Form, die aus der Struktur des Tauschverhältnisses und der es bedingenden Herrschaftsformen hervorgeht. Die Pathologien des Denkens sind immer auch Pathologien des Sozialen. Indem die kapitalistische Ordnung die Menschen auf ihre Funktion in einem System der Selbsterhaltung reduziert, produziert sie die Bedingungen antisemitischen Denkens. Die theoretische Pointe besteht nun darin, dass die Möglichkeit von Erkenntnis nicht verworfen, sondern an ihre historische Bedingtheit rückgebunden wird. Nur durch die Reflexion auf die eigene Verstrickung mit den Bedingungen ihrer Genese kann Vernunft selbst vernünftig werden. In diesem Sinne bleibt Aufklärung – trotz aller Skepsis – möglich als Selbstaufklärung der Vernunft über ihre gesellschaftlichen Grundlagen. Die politische Brisanz dieser Einsicht liegt darin, dass sie den

Antisemitismus nicht auf das Ressentiment einzelner Individuen reduziert, sondern als Moment einer gesellschaftlichen Totalität begreift, die in ihrer ökonomischen wie erkenntnistheoretischen Struktur auf Herrschaft beruht. Antisemitismus ist weder bloßer Irrationalismus noch bloßes Überbleibsel des Mythos, sondern eine Form rationalisierter Irrationalität – ein Symptom jener Vernunft, die sich von sich selbst entfremdet hat. Die Hoffnung, die Adorno und Horkheimer festhalten, richtet sich auf die Möglichkeit, dass Vernunft ihrer eigenen Pathologie gewahr werden könnte, dass sie die Gewalt, die in ihrer Form eingeschrieben ist, reflektiert und gegen sich selbst wendet. In dieser Selbstkritik liegt der Ansatz einer neuen Aufklärung – einer, die nicht auf Beherrschung, sondern auf Versöhnung zielt, auf eine Erkenntnis, die das Nichtidentische sein lässt, anstatt es zu vernichten.

4 Zur Gegenwart

Meines Erachtens zeigt sich die anhaltende Relevanz der *Dialektik der Aufklärung* darin, dass ihre theoretischen Ressourcen zeitgenössische Ungleichzeitigkeiten zu erhellen vermögen: das Nebeneinander von immensem technischem und wissenschaftlichem Fortschritt und gesellschaftlicher Regression sowie vom Anwachsen enormer Bildungsressourcen und der gleichzeitigen Blockade von Lernprozessen¹⁹, die sich nicht zuletzt in der Zunahme von Verschwörungstheorien und Antisemitismus manifestiert. Die von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer dargestellte Dialektik von Emanzipation und Regression scheint keineswegs überwunden, sondern beweist sich in der Gegenwart in veränderter Gestalt erneut. Abschließend möchte ich daher einige Thesen formulieren, die aus der in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelten Verbindung von Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik für das Verständnis gegenwärtiger Erscheinungsformen antisemitischen Denkens und Handelns gewonnen werden können – auch im Sinne von Perspektiven für weitere philosophische und sozialphilosophische Forschung. Denn auch wenn sich die historischen Bedingungen verändert haben, behalten zentrale Aspekte der Analyse ihre Gültigkeit. Dies meint hier zum einen die Annahme einer allgemeinen anthropologischen Konstante im Hinblick auf Vernunft als Instrument der Begriffsbildung und Erkenntnis, zum anderen die Bezugnahme auf eine materialistische Konfiguration gesellschaftlicher Verhältnisse, in die Vernunft eingebettet bleibt und die sowohl damals wie heute Bestand haben.

¹⁹ Vgl. dazu die Überlegungen zu *Fortschritt und Regression* von Rahel Jaeggi (2023), die Regression in dieser Weise fassen.

Die allgemeinere anthropologische These lautet, dass Vernunft kein nur naturwüchsiges Vermögen ist, das im Menschen gleichsam schlummert, um in der Geschichte zu sich selbst zu kommen. Sie ist von Beginn an situiert – eine Kraft, die sich immer innerhalb bestimmter historischer Konstellationen entfaltet und daher Produkt und Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Was als ihre autonome Erkenntnis erscheint, ist vermittelt durch Arbeit, Ökonomie, Institutionen und die durch diese bedingten Formen von Subjektivierung. Antisemitismus, verstanden als Pathologie von Erkenntnis, ist demnach das Produkt einer Formierung von Vernunft, in der sich gesellschaftliche Widersprüche ausdrücken. Im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* wäre somit zunächst daran zu erinnern, dass das kantische Projekt, den Bedingungen der eigenen Erkenntnis nachzuspüren, keineswegs abgeschlossen ist. Im Geiste der Aufklärung gilt es daher weiter, die Bedingungen der eigenen Erkenntnis fortwährend zu reflektieren, um den eigenen Projektionen auf die Spur zu kommen. Dass diese Arbeit gerade in akademischen Kontexten – in denen eine „israelkritische“ Haltung oftmals zum guten Ton gehört beziehungsweise, mit Adorno und Horkheimer gesprochen, Teil des „progressiven Tickets“ (Adorno und Horkheimer 1981, 233) ist – und darunter insbesondere in solchen, in denen kritische Theorie betrieben wird, der fortlaufenden Konversation einer ohne Argumente auskommenden Selbstvergewisserung gewichen ist, ist Bedingung der Möglichkeit, dass die Schwelle zum Antisemitismus regelmäßig überschritten wird. Vielerorts scheint ganz klar zu sein, wie der 7. Oktober und seine Folgen zu deuten sind: nicht als Teil eines komplexen historischen Konfliktes, in den auch die Shoah, Antisemitismus und Islamismus eingetragen werden müssten, sondern als Aufstand gegen koloniale Herrschaft. Entlang dichotomer Zuschreibungen, die anglo-amerikanisch geprägter Rassismus- und Kolonialismusforschung entnommen werden, sind dann schnell Täter und Opfer, Schuld und Unschuld identifiziert und ein immergleiches Schema wird bemüht, um zu bestimmen, was Propaganda und was Wahrheit ist.²⁰ Diese zum Reflex automatisierte Wahrnehmung ist Denken im emphatischen Sinne nicht nur entgegengesetzt, sondern erklärt auch die Gelassenheit, mit der die zunehmende Gewalt gegen jüdische Menschen einerseits zur Kenntnis genommen und andererseits als antisemitische Gewalt verleugnet wird. Die berechtigte Kritik an der derzeitigen israelischen Regierung und den Verbrechen, die sie

²⁰ Interessant ist auch, dass mir als Deutsche in internationalen Kontexten oft erklärt wird, ich leide an einem „Schuldkomplex“ (eine Diagnose, die ich in Deutschland von der Rechten kenne) und sei daher blind für bestimmte Einsichten, während sich umgekehrt alle anderen offenbar in der Lage sehen, eine gänzlich objektive Position einzunehmen – als wären ihre Perspektiven, insbesondere im nordamerikanischen Kontext, nicht von unaufgearbeiteten Geschichten kolonialer Gewalt und uneingestandener Schuld geprägt.

zu verantworten hat, geht zumeist nahtlos über in die Ablehnung des jüdischen Staates²¹ als solchem und dient implizit als Legitimation einer Gewalt, die sich selbst als gerecht, ja als moralisch geboten versteht (Illouz 2025) und mit der sich auch „progressive“ Akteur:innen identifizieren können. Damit kehrt eine Korrespondenzvorstellung zurück, wie sie die *Elemente* gerade aufzuräumen suchten: die Vorstellung nämlich, dass jüdische Menschen – unabhängig von Staatsbürgerschaft oder politischer Position – irgendwie mit dem israelischen Staat identisch seien und daher kollektive Verantwortung tragen. Es ist kaum vorstellbar, dass dieselbe Logik in Bezug auf andere Staaten vergleichbare Reaktionen hervorriefe – etwa dass Amerikaner:innen in Berlin aufgrund der Politik Trumps körperlich angegriffen würden. Die darin sichtbar werdende Asymmetrie deutet darauf hin, dass es sich nicht um eine allgemeine Form politischer Zuschreibung handelt, sondern um eine spezifisch strukturierte Wahrnehmung, in der sich historische Deutungsmuster des Antisemitismus fortschreiben und aktualisieren. Wo Israel pauschal mit dem radikal Bösen identifiziert und jüdische Menschen zugleich mit Israel gleichgesetzt werden, verschmelzen Kritik und Hass; die Unterscheidung zwischen Staat, Politik und Individuen wird aufgehoben. Illouz bringt die daraus resultierende Verrohung in bitteren Worten auf den Punkt: „Soweit ich mich erinnern kann, hat kein anderes Massaker – ob im Südsudan oder im Kongo, in Äthiopien, Sri Lanka, Syrien oder der Ukraine – im Westen und in islamischen Ländern so viele Menschen glücklich gemacht.“ (Illouz 2025, 10) Eine kritische Sozialphilosophie hätte angesichts der Revitalisierungen einer impliziten Korrespondenzvorstellung – der Idee, jüdische Menschen, oft kaum verhüllt als „Zionist:innen“ bezeichnet, hätten Gewalt letztlich verdient – offenzulegen, worin die Konstanz dieser Projektionen und der erkenntnistheoretisch zu beschreibenden Identifikationsprozesse liegt, die hier im Spiel sind.

Es wäre ferner der Frage nachzugehen, ob Antisemitismus als sanktionierte Form pathologischer Erkenntnis eine strukturelle, womöglich quasi *ontologische* Bedingung für das Fortbestehen kapitalistischer Vergesellschaftung darstellt, deren Tendenzen zur Monopolbildung, Machtkonzentration und Akzeleration sich seit dem Verfassen der *Dialektik der Aufklärung* ja nur weiter verstärkt haben. In der Gegenwart wäre insbesondere die zunehmende Drohung der Austauschbarkeit im Zuge der Weiterentwicklung von Künstlicher Intelligenz zu berücksichtigen, die gesteigerte Hervorbringung einer „Surplusbevölkerung“, deren Arbeitskraft nicht mehr benötigt wird. Von diesen Prozessen sind überproportional bereits marginalisierte Gruppen betroffen, insbesondere im Niedriglohnsektor. Die daraus

²¹ Siehe zu den Widersprüchlichkeiten im Begriff des Antizionismus in der Kritischen Theorie auch die systematischen Überlegungen von Julia Christ (2025).

resultierende Verschärfung von Unsicherheit und Konkurrenz begünstigt ein ideologisches Klima, in dem Antisemitismus als scheinbar kohärente, entlastende Deutungsform, als verzerrte und wirkungslose Rebellion gegen soziale Ungerechtigkeit, als „Luxus“ (Adorno und Horkheimer 1981, 195) im Sinne eines Ventils erneut an Attraktivität gewinnt. Antisemitismus muss hierbei als eigenständiges Phänomen ernst genommen werden, das nicht ohne Weiteres in materialistische Konzeptionen von Rassismus eingefügt werden kann, welche Unterdrückung primär über die Aneignung und Ausbeutung von Arbeit konzipieren. Bestehende Ansätze, insbesondere jene, die beanspruchen, die gesellschaftliche Totalität des Kapitalismus zu erfassen, wären entsprechend zu überarbeiten.²² In einer Gesellschaft, die permanente Konkurrenz, Mangel und Erschöpfung als Normalzustand hervorbringt, bedarf es antisemitischer Feindbilder zur psychischen Entlastung, diese sind funktional für die „Schiefheilung“²³ gesellschaftlicher Widersprüche. Diese Funktionalität macht auch das irritierende Moment scheinbar fröhlicher, gemeinschaftsstiftender Aggression in antisemitischen Mobilisierungen durchsichtiger. Die munteren Gesänge über Gewalt gegen jüdische Menschen und die Vernichtung Israels sind nicht bloß Ausdruck roher Gewaltlust, sondern Symptome einer regressiven Revolte gegen die Zumutungen perennierender Ungleichheit, die als Befreiung erlebt wird. Die paradoxe Verschränkung von Freiheit und Unfreiheit – dass Menschen, die unter Bedingungen leben, die autonome Subjektivität systematisch untergraben, und die zugleich immer dann als Subjekte angerufen werden, wenn es gilt, ihnen die Schuld für ihre eigene Lage aufzubürden – bedingt, dass antisemitische Aggression als Selbstermächtigung erfahren werden kann. Adorno und Horkheimer haben das hier ausschlaggebende Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Ohnmacht und Aggression präzise beschrieben: „Die antisemitische Verhaltensweise“, so ihre Beobachtung, „wird in den Situationen ausgelöst, in denen verblendete, der Subjektivität beraubte Menschen als Subjekte losgelassen werden.“ (ebd., 1981, 195) Auch hier ließe sich konstatieren, dass sich die von Horkheimer und Adorno beschriebene Tendenz einer entsubjektivierenden Subjektivierung weiter verschärft hat: In dem Maße, in dem die kapitalistische Ökonomie durch Automatisierung und den breiten Einsatz

²² Exemplarisch für eine solche Auslassung ist etwa das Buch von Nancy Fraser (2022): Obwohl die Arbeit beansprucht, alle Formen von Unterdrückung sowie die vielfältigen Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung zusammenzuführen, kommt Antisemitismus nicht vor.

²³ Sigmund Freud benutzt den Begriff der Schiefheilung in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, um eine verkehrte Befriedung psychischer Konflikte zu beschreiben, in der innere Widersprüche nicht bearbeitet werden, sondern durch die Eingliederung in eine Gemeinschaft in das Äußere dieser Gemeinschaft projiziert werden können, vgl. Freud (1940, 159).

Künstlicher Intelligenz zunehmend ohne autonome Subjekte auszukommen vermag, intensiviert sich die Reduktion des Menschen auf einen bloßen Funktionsträger. Subjektivität erscheint nicht mehr als notwendige Voraussetzung gesellschaftlicher Reproduktion, sondern wird vielmehr systematisch entbehrlich gemacht; an ihre Stelle treten Körper, die operativ eingebunden und verwertet werden können. Die Hervorbringung von Subjektivität selbst verlagert sich dabei zunehmend auf technische und plattformökonomische Strukturen, die sie zugleich formatieren und begrenzen. Darin schreibt sich jene Konstellation fort, die Adorno und Horkheimer beschrieben haben: die Freisetzung der Einzelnen als scheinbare Subjekte, deren Subjektivität bereits unterminiert ist.

Eine solche Perspektivierung von Antisemitismus weist eine bedeutsame Differenz zu liberalen und politisch konservativen Formen seiner Erklärung und Bekämpfung auf. Zum einen geht der Liberalismus von autonomen Individuen als grundlegenden Trägern gesellschaftlicher Prozesse aus. Zum anderen konzipiert er Antisemitismus nicht in Bezug auf objektive gesellschaftliche Strukturen, sondern primär als „Vorurteil“, also als fehlerhafte Einstellung Einzelner. Entsprechend zielen solche Ansätze auf die Korrektur individueller Überzeugungen – etwa durch moralische Appelle oder autoritativ durchgesetzte Sanktionen. Die Lehre aus der Reflexion auf die ökonomischen Bedingungen, welche die *Dialektik der Aufklärung* anstellt, lautet gerade, dass, wo Bildung, soziale Sicherheit und politische Teilhabe abgebaut werden, Angst und Ohnmacht als Nährboden von Antisemitismus wachsen. Wenn die materiellen und kulturellen Voraussetzungen für autonome Subjektwerdung verweigert werden, übernimmt der Staat Verantwortung für die Folgen dieser Deformierung nur in Form von oft rassistisch überformter Repression und Kriminalisierung – wie die teils brutale Polizeigewalt gegen propalästinensische Demonstrant:innen in der letzten Zeit gezeigt hat. Das verfehlt, die Bedingungen zu adressieren, unter denen antisemitische Wahrnehmungsformen überhaupt erst hervorgebracht und stabilisiert werden, und verstärkt den Eindruck der so Bestraften, dass sie auf der Seite der Unterdrückten einen gerechten Kampf gegen eine Übermacht führen. Es muss daher auch untersucht werden, inwiefern der von staatlicher Seite formulierte Antisemitismusvorwurf selbst entlastende Funktionen übernimmt: zum einen, indem er von eigenen antisemitischen Anteilen und Praktiken ablenkt und diese allein den „Anderen“ zuschreibt, zum anderen, indem er verhindert, die gesellschaftlichen Verhältnisse in der gebotenen Radikalität zu hinterfragen.²⁴ Liberale Ansätze, die – etwa in der Tradition von Karl Popper (Popper

²⁴ Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Ilka Quindeaus Buch zu *Psychoanalyse und Antisemitismus* (2025), die insbesondere das Moment der Selbstreflexion betonen.

2003) – Antisemitismus primär als Produkt geschlossener, tribalistisch strukturierter Gemeinschaften begreifen, greifen in diesem Zusammenhang zu kurz. Sie verkennen geblissen, dass die „offene Gesellschaft“ mit ihren ebenso offenen, nicht eingelösten Versprechen von Freiheit und Teilhabe selbst solche Schließungen immer wieder mit hervorbringt. Das Gefühl, betrogen worden zu sein, schlägt um in die Suche nach kollektiver Zugehörigkeit, die einen äußeren Feind braucht. Der gemeinschaftsstiftende Hass ersetzt solidarische Bindungen in einer Gesellschaft der Vereinzelung; das Ressentiment tritt an die Stelle emphatischer Erkenntnis.

Dass diese emphatische Erkenntnis einer reflektierten, kritischen Vernunft selbst ein Klassenprivileg bleibt, solange Bedingungen fortbestehen und sich verschärfen, die Menschen in einen ständigen Kampf ums Überleben zwingen, macht sie gesellschaftlich prekär. Diese Einsicht unterscheidet eine materialistische Kritik des Antisemitismus auch von sogenannten identitätspolitischen und moralisch verkürzten Ansätzen. Wo progressive Identitätspolitik die liberale Denkweise reproduziert, Antidiskriminierung auf Repräsentation verengt und auf die Integration in das Bestehende beharrt, verfehlt sie die strukturelle Ebene, auf der Diskriminierung entsteht, und verliert die Fähigkeit, die komplexen Vermittlungen moderner Vergesellschaftung zu fassen. Die Analyse von Antisemitismus ist auch heute eine Probe auf die Aufklärung selbst. Sie fordert, die gesellschaftlichen Bedingungen von Erkenntnis zu reflektieren und die Triebkräfte der Verblendung nicht moralisch, sondern durch materialistische Analyse zu fassen. Die Versprechen der Aufklärung – Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit – lassen sich nur unter veränderten materiellen Bedingungen verwirklichen. Adorno greift das in dem späteren Satz auf, dass eine befreite Gesellschaft eine wäre, in der die Menschen „nicht mehr böse zu sein brauchten“ (Adorno 2003, 218). Die Bekämpfung des Antisemitismus erfordert mehr als moralische Appelle, Strafen oder Forderungen nach Toleranz. Sie verlangt eine Analyse und Veränderung jener gesellschaftlichen Bedingungen, die Pathologien der Vernunft hervorbringen – einer Ordnung, die Vernunft zum Instrument individueller Selbsterhaltung und Konkurrenz gemacht hat. Der Satz, den Adorno nach Auschwitz formulierte – dass Hitler der Welt einen neuen kategorischen Imperativ aufgegeben habe, die Welt so einzurichten, „daß Auschwitz nicht sich wiederhole“ (ebd., 358) –, zielt nicht allein auf individuelle Moral, sondern auf die Veränderung der objektiven Strukturen. Er ruft zur Veränderung jener Verhältnisse auf, die aus Angst, Mangel und Konkurrenz immer wieder Pathologien der Erkenntnis, die gleichen blinden Projektionen, hervorbringen. Allein eine Vernunft, die sich ihrer gesellschaftlichen Situiertheit und der Einbettung in und Genese aus objektiver Unvernunft bewusst wird, kann ihre eigene Pathologie überwinden, zur

gesellschaftlichen Kraft werden und in der Erkenntnis ihrer Verstrickung vorantreiben, was Aufklärung immer versprach: die Abschaffung der Angst.

Literatur

- Achinger, Christine. 2013. „Allegories of Destruction: ‘Woman’ and ‘the Jew’ in Otto Weininger’s Sex and Character“. *The Germanic Review* 88 (2): 121–149. <https://doi.org/10.1080/00168890.2013.784120>
- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2015. *Einführung in die Dialektik*. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2018. „Die Aktualität der Philosophie“. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: Philosophische Frühschriften. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2022. *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2024. *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer. 1981. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. und Walter Benjamin. 2020. *Briefwechsel 1928–1940*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla. 2009. „From ‘The Dialectic of Enlightenment’ to ‘The Origins of Totalitarianism’ and the Genocide Convention: Adorno and Horkheimer in the Company of Arendt and Lemkin“. In *The Modernist Imagination. Intellectual History and Critical Theory. Essays in Honor of Martin Jay*, herausgegeben von Warren Breckman, Peter E. Gordon, A. Dirk Moses, Samuel Moyn und Eliot Neaman, 299–330. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Bernstein, Jay M. 2001. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonefeld, Werner. 2025. „Antisemitism and the Critique of Society as Economic Objects“. In *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*, herausgegeben von Marcel Stoetzler, 75–90. London: Bloomsbury.
- Christ, Julia. 2025. „Antizionismus als Begriff der Kritischen Theorie“. *Zeitschrift für kritische Theorie* 60/61: 194–211. <https://doi.org/10.28937/978-3-98737-466-1>
- Claussen, Detlev. 1987. *Grenzen der Aufklärung: Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Cook, Deborah. 2014. *Adorno on Nature*. Oxon/New York: Routledge.

-
- Dennett, Daniel. 2025. *Von den Bakterien zu Bach – und zurück. Die Evolution des Geistes*. Berlin: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy. 2022. *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*. London/New York: Verso.
- Fraser, Nancy, und Rahel Jaeggi. 2020. *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, herausgegeben von Brian Milstein. Aus dem Amerikanischen von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund. 1940. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, 71–161. London: Imago Publishing.
- Freyenhagen, Fabian. 2020. „Adorno and Horkheimer on Anti-Semitism“. In *A Companion to Adorno*, herausgegeben von Peter E. Gordon, Espen Hammer, und Max Pensky, 103–122. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hoffner, Ana, Livia Erdösi, und Nora Sternfeld. 2025. *Denialism: Antisemitismus und sexualisierte Gewalt aus feministischer Perspektive*. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Hogh, Philip. 2023. „Gesellschaftskritik und Antisemitismus: Grund zur Selbstkritik. Über die geringe Bedeutung des Antisemitismus in gegenwärtigen kritischen Theorien“. *neues deutschland*. <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1177172.antisemitismus-gesellschaftskritik-und-antisemitismus-grund-zur-selbstkritik.html>
- Horkheimer, Max. 1939. „Die Juden und Europa“. *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1/2): 115–138. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1980.
- Hulatt, Owen. 2016. *Adorno's Theory of Philosophical and Aesthetic Truth*. New York: Columbia University Press.
- Illouz, Eva. 2025. *Der 8. Oktober*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2023. *Fortschritt und Regression*. Berlin: Suhrkamp.
- König, Helmut. 2016. *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Wiesbaden: Velbrück Wissenschaft.
- Maiso, Jordi. 2025. „The Critical Theory of Antisemitism and the limits of enlightenment“. In *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*, herausgegeben von Marcel Stoetzler, 29–50. London: Bloomsbury.
- Marx, Karl. 1962. *Das Kapital. Band 1*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 2012a. *Das Kapital. Band 2*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 2012b. *Das Kapital. Band 3*. Berlin: Dietz Verlag.

- Popper, Karl. 2003. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 2. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Postone, Moishe. 2005. *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen*. Herausgegeben von der Initiative Kritische Geschichtspolitik (Barbara Fried u. a.). Aus dem Amerikanischen von Christine Achinger u. a. Freiburg: Ça ira.
- Quindeau, Ilka. 2025. *Psychoanalyse und Antisemitismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul. 1994. *Überlegungen zur Judenfrage*. Herausgegeben und übersetzt von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Stoetzler, Marcel, Hrsg. 2025. *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*. London: Bloomsbury.
- Stögner, Karin. 2014. *Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen*. Baden-Baden: Nomos.
- Thein, Christian. 2025a. „Is Antisemitism a Blind Spot of Critical Social Theory?“ *Philosophy & Social Criticism*, o(o). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/01914537251391455>
- Thein, Christian. 2025b. „Sozialphilosophie zwischen Herrschafts- und Antisemitismuskritik“. In *Philosophie und Rassismus. Debatten und Kontroversen*, herausgegeben von Franziska Dübgen, Marina Martinez Mateo, und Ruth Sonderegger, 213–230. Wiesbaden: Velbrück Wissenschaft.
- Whitebook, Joel. 2000. „The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered“. *New German Critique* 81: 125–141.
- Wiggershaus, Rolf. 1986. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München/Wien: Carl Hanser.
- Ziege, Eva Maria. 2009. *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.