

Denkweise und Leidenschaft
Diskursanalyse, Ideologiekritik und psychoanalytische Sozialpsychologie in der
Antisemitismusforschung

- Sebastian Winter -
2013

Der Antisemitismus ist „etwas ganz anderes als eine Denkweise. Er ist vor allem eine *Leidenschaft*“ (Sartre 1946: 10) – so Jean-Paul Sartres viel zitierte aber selten systematisch diskutierte Feststellung in den *Überlegungen zur Judenfrage*. Die „Leidenschaft“ Antisemitismus wird von Sartre als Teil einer allgemeinen, selbstgewählten Haltung oder Mentalität gedeutet: Sie ist „eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt“ (ebd.: 14). Diese Haltung des Antisemiten¹ aber ist – so Sartre – Ausdruck einer „Angst vor seiner Freiheit“: In ihr wird der Mangel an Identität, der Verlust der dinghaften Unmittelbarkeit durch das menschliche Bewusstsein und die Willensfreiheit geleugnet. AntisemitInnen wollen das menschliche Fürsichsein durch den arischen „Geburtsadel“ als „Ding“ an sich ersetzen (ebd.: 20). Ihre Haltung ist gekennzeichnet von der „Furcht vor dem Menschsein. Der Antisemit ist der Mensch, der ein unbarmherziger Felsen, ein rasender Sturzbach, ein vernichtender Blitz sein will: alles, nur kein Mensch“ (ebd.: 36). Der „Freude am Haß“ (ebd.: 20) auf „den Juden“, welcher als „Geist des Bösen“ (ebd.: 27) Konflikte erzeuge und Identitäten zersetze, steht die „positive Lust“ (ebd.: 20) der „Pogromatmosphäre“ gegenüber, die es ermöglicht, sich weit von der individuellen Willensfreiheit zu entfernen: Der Antisemit sehnt sich „nach den Krisenperioden, in denen gemeinschaftliche Urformen plötzlich wieder auftauchen und ihre Fusionstemperatur erreichen. Er wünscht seine Person möge plötzlich mit der Gruppe verschmelzen und vom kollektiven Strom fortgerissen werden“ (ebd.: 22).

Nachträglich können diese leidenschaftlichen und furchtgetriebenen Wünsche sich allerdings auch als abgeklärte Gedanken tarnen:

„Gewiß kann er in der Form einer theoretischen Aussage auftreten. Der 'gemäßigte' Antisemit ist ein höflicher Mensch, der Ihnen sanft sagt: *'Ich habe nichts gegen Juden. Ich halte es nur, aus diesem und jenem Grund, für besser, wenn sie am Leben der Nation etwas eingeschränkter Anteil nehmen!'*“ (ebd.: 10).

Die eigene antisemitische Motivation wird als Resultat nüchterner Rassentheorie oder aber des reinen Gefühls – „Schauen Sie, 'etwas' muß doch mit den Juden sein: sie sind mir körperlich unangenehm“ (ebd.: 10f) – interpretiert.

Wie kommt es zu diesen Fehl-Deutungen der eigenen Leidenschaft? Der Vorgang der Selbst-Reflexion ist eines der zentralen Themen Sartres. Er unterscheidet das reflexive, diskursiv vermittelte Bewusstsein von einem unmittelbaren, nicht-kognitiven und präreflexiven Bewusstsein. Dabei nimmt er anstelle eines Unbewussten, dass die Menschen als innerer Fremdkörper determiniere,² als Ursache für die Haltungen gegenüber der Welt präreflexive, aber aktive Wahlen

¹ Ich übernehme hier die ausschließlich männliche Schreibweise von Sartre, um besser an seine Zitate anschließen zu können. Die Existenz von Antisemitinnen soll damit nicht bezweifelt werden.

² Hier ist nicht der Platz, Sartres Ablehnung des Konzepts des Unbewussten zu diskutieren. In der Fassung Alfred Lorenzers, auf die ich noch zu sprechen komme, ist es m.E. Sartres Denken kompatibel, das sich gegen ältere psychoanalytische Ansätze einer „Ontologisierung des Unbewußten, seine[r] Verdinglichung als 'Seelengrund“

an: Die antisemitische Leidenschaft ist eine „freie und totale Wahl“ (ebd.: 14). Die reflektierende Übersetzung dieser gewählten Haltung in Sprache kann Elemente eines Sich-selbst-Belügens enthalten, von Sartre „mauvaise foi“ genannt (meist als „schlechter Glaube“ oder „Unaufrichtigkeit“ übersetzt) (Sartre 1943: 119ff.). Bei der antisemitischen Haltung geschieht dies in Form der Rassentheorien, die lediglich ein „dünnes wissenschaftliches Mäntelchen“ (Sartre 1946: 26) über der unerkannten Leidenschaft darstellen. Aber auch die reflexive Begründung des eigenen Antisemitismus mit dem angeblich unmittelbar-konkreten körperlichen Empfinden ist eine solche sekundäre Bemäntelung.

In großen Teilen der heutigen Antisemitismusforschung scheint der Antisemitismus allerdings ganz aus einer diskursiv vermittelten Denkweise zu bestehen. Einstellungsforschung, Diskursanalyse und Ideologiekritik fragen nicht nach der „Leidenschaft“. Sartre würde sagen: Sie betrachten nur das „Mäntelchen“, die falsche Reflexion, in welcher der Antisemitismus seinen AnhängerInnen erscheint. In diesem Aufsatz soll zunächst die Genese des „Mäntelchens“ untersucht werden. Hierbei wird auf die Unterschiede von Diskursanalyse und Ideologiekritik, insbesondere in den Varianten Moishe Postones und Detlev Claussens, eingegangen.³ Anschließend steht die Frage nach der Natur der antisemitischen „Leidenschaft“ – der Angst vor dem Menschsein und der Sehnsucht nach dem unvermittelten Dasein als Ding – im Fokus. Neuere Ansätze der psychoanalytischen Antisemitismusforschung, die sich dieser Frage widmen, werden kurz vorgestellt. Über eine interaktions- und symboltheoretische Reformulierung, die auch Sartres „existentielle Psychoanalyse“ berücksichtigt, werden schließlich die Analyse der falschen Reflexion und diejenige der Leidenschaft zusammengebracht, was von Sartre selbst nur unbefriedigend geleistet worden war (Salzborn 2010: 76).

Ideologiekritik und Diskursanalyse

Woher stammt das Denken, das als unaufrichtiges „Mäntelchen“ über den Leidenschaften dienen kann? Das Subjekt des Existentialismus, das sich solcherart reflektieren kann, gab es nicht schon immer. Erst mit der klassenmäßigen und geschlechtlichen Arbeitsteilung von Hand- und Kopfarbeit und damit verbunden von konkret-sympathetischer und distanziert-abstrakter Objekterfahrung hat sich ein (scheinbar) eigenständiger Raum des reflexiven Ideellen und damit die Dopplung des Bewusstseins (präreflexiv/reflexiv) konstituiert:

„Die Selbstständigkeit geistiger Produkte, ja die Bedingung ihrer Verselbstständigung selbst wird im Namen Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft. [...] Ja ihre Absonderung selbst, die Konstitution der Sphäre Geist, seine Transzendenz, wird zugleich als gesellschaftliches Resultat der Arbeitsteilung bestimmt“ (Adorno 1953: 457).

Der ideologische Geist ist als monologischer, peinlich sich der Verwicklung in das Objekt seiner Betrachtung enthaltender Herren-Blick ein verblendeter, gerade weil er sich autonom wähnt – tatsächlich aber zutiefst seinem Objekt verhaftet bleibt, das er nur verdinglicht abzubilden vermag. Die Lossagung des Geistes aus dem Erleben schafft auf der anderen Seite die Leidenschaften, konkrete Natur und sympathetische „Weiblichkeit“ als Gegensatz zu Rationalität, Abstraktheit und

richtet, welche auch Lorenzer als „Schlupfwinkel unkritischer Mystizismen“ kritisiert (Lorenzer 1970: 23).

³ Die Ausführungen zu Moishe Postone, Detlev Claussen und Zygmunt Bauman sind weitgehend in gekürzter Form meiner Dissertation (Winter 2013) entnommen.

autarker „Männlichkeit“. Da in der neuzeitlichen Welt Herrschaft (zumindest in der Sphäre von Lohnarbeit und Kapital) nicht mehr persönlich, sondern sachlich vermittelt wird und daher auch die Zwecksetzungen der Herrschenden heteronom erfolgen, schwindet der ideologische Herren-Blick, nachdem er sich zunächst zu den liberalen Ideologien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit empor geschwungen und alle als Souveräne ihres Schicksals einzusetzen versprochen hatte, allerdings wieder. Die Ideologien der Knechte des Sachzwanges werden – „instrumentelle Vernunft“ – zur tautologischen Bestätigung des Bestehenden:

„Von Ideologie lässt sich sinnvoll nur soweit reden, wie ein Geistiges selbstständig, substantiell und mit eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozeß hervortritt. Ihre Unwahrheit ist stets der Preis eben dieser Ablösung, der Verleugnung des gesellschaftlichen Grundes. Aber auch ihr Wahrheitsmoment haftet an solcher Selbstständigkeit, an einem Bewußtsein, das mehr ist als der bloße Abdruck des Seienden, und danach trachtet, das Seiende zu durchdringen. [...] Seitdem aber die Ideologie kaum mehr besagt, als daß es so ist, wie es ist, schrumpft auch ihre eigene Unwahrheit zusammen auf das dünne Axiom, es könne nicht anders sein als es ist“ (Adorno 1953: 474, 477).

Diese verabsolutierte Identitätsbehauptung bedarf tendenziell der Unsichtbarmachung des Abweichenden und Konfliktuösen. Eine Möglichkeit hierzu ist dessen gedankliche Verschiebung in ein feindliches Außen. Dieser Vorgang scheidet die liberalen und die tautologischen von den totalitären Ideologien, die zum „Mäntelchen“, zur „mauvaise foi“, zum „schlechten Glauben“ werden. Die völkisch-antisemitische Ideologie als Beispiel hierfür ist nicht immanent kritisierbar, da sie alles, was das von ihr postulierte „Heil“ stört, projektiv auslagert in das zersetzende Wirken „des Juden“. Zudem ist der Antisemitismus kein „notwendig falsches Bewusstsein“, welches die gesellschaftlichen Verkehrsformen bloß verdinglicht abbildet. Als totalitäre Ideologie ist er nicht „notwendig“. Sein Feindbild muss durch Propaganda popularisiert werden (Grigat 2007: 304f) und es bedarf der „Wahl“ im Sinne Sartres, um AntisemitIn zu werden.

Diese ideologiekritischen Überlegungen bewegen sich auf einem hohen Abstraktions- und Aggregationsniveau. Die Diskursanalysen in der Tradition der Mannheimschen deutschen oder der Foucaultschen französischen Wissenssoziologie haben demgegenüber den Vorteil, sehr detailliert den diversen, u.a. nationalspezifischen Ausprägungen des Denkens, den verschiedenen Diskurs- und Gegendiskurssträngen nachzuspüren, während die Ideologiekritik in dieser Hinsicht oft eher grobschlüchtig vorgeht und „bloß“ das Allgemeine, gewissermaßen das Gravitationszentrum des gesellschaftlich sinnvoll Denkbaren zu erfassen sucht. Das Verhältnis von Denken und gesellschaftlicher Praxis wird in der Diskursanalyse etwas anders konzeptualisiert als in der Ideologiekritik: Die Stränge des „wuchernde[n] diskursive[n] Gewimmel[s]“ (Jäger 1999: 117), die Handlungsmuster und deren Institutionalisierungen werden in der Regel mit Foucault als „Dispositiv [...], also das Zusammenspiel diskursiver Praxen (= Sprechen und Denken auf der Grundlage von Wissen), nichtdiskursiver Praxen (= Handeln auf der Grundlage von Wissen) und ‚Sichtbarkeiten‘ bzw. ‚Vergegenständlichungen‘ (von Wissen durch Handeln/Tätigkeit)“ (Jäger 2006: 84) nahtlos miteinander verbunden gedacht. Sie schwängen als „Parallelität von psychischer und praktischer Tätigkeit“ (Jäger 1999: 93) im wechselseitig austarierten Gleichklang.

Der Unterschied zur Ideologiekritik besteht darin, dass in den Diskursanalysen somit keine eigendynamische gesellschaftliche Wirklichkeit angenommen wird, die in Form und Inhalt der diskursiven Denkweisen bloß „erscheint“. Achim Landwehr bietet in seiner aktuellen Einführung in die historische Diskursanalyse ein prägnantes Beispiel hierfür, wenn er schreibt, „dass es hinter den diskursiv hervorgebrachten symbolischen Ordnungen keinen eigentlichen Kern mehr zu entdecken

gäbe. Insofern ist es nur folgerichtig, den Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit aufzugeben“ (Landwehr 2008: 87). Innerhalb der Diskursforschung gibt es zudem, die Interdependenz vereinsseitig, eine Neigung zum „Diskurs-Idealismus“: Eine junge Richtung in der Antisemitismusforschung operiert mit dem Performativitätsbegriff in Anlehnung an Judith Butler und einem Sprachgebrauch wie „Juden™“ und „Arierinnen®“ (A.G. Gender-Killer 2005: 9). Es zeigt sich dabei eine Tendenz, die Konstitutions/Konstruktions-Parallelität mit der Übermacht der Konstruktion zu erklären und Gesellschaft aus der reifizierenden Wirkung performativer Sprechakte zu erklären. Klaus Holz schließlich fragt im Gegensatz zu seinen früheren Schriften in *Nationaler Antisemitismus* (2001) gar nicht mehr nach dem Zusammenhang von Denkweisen und gesellschaftlichen Strukturen. Sein Interesse gilt ausschließlich der ideellen Sphäre – begründet mit seinem Ansatz, zuerst das einzelne Element zu bestimmen, bevor es im Zusammenhang erklärt wird. Seine *Wissenssoziologie einer Weltanschauung* enthält wenig Soziologie.

Moishe Postone ist einer der bekanntesten Vertreter der ideologiekritischen Antisemitismus-Forschung. In seinem mittlerweile zum Klassiker avancierten Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* aus dem Jahr 1979 stellt er zwei Ausrichtungen der Thematisierung von Auschwitz und des Verhältnisses von Nationalsozialismus und bundesdeutscher Nachkriegsgesellschaft in Frage: Einerseits die konservativ-liberale, staatstragende Position, die den Antisemitismus im Nationalsozialismus hervorhob, um die angeblich nicht-antisemitische Bundesrepublik von diesem abzugrenzen, andererseits Positionen in der deutschen Linken, welche die Kontinuitäten zwischen NS und BRD betonten und am Nationalsozialismus vor allem dessen kapitalistische Gesellschaftsordnung sowie die antikommunistische Ideologie und Praxis herausstellten; der Antisemitismus habe bloß zur Täuschung des Proletariats gedient. Postones Ausgangsbeobachtung ist nun, dass auf beiden Seiten der Antisemitismus als ein reines Diskursphänomen angesprochen wird. Ein Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Strukturen wird – über seine politische Instrumentalisierung hinaus – nicht in Betracht gezogen. Postone versucht nun die liberale Kritik am Antisemitismus mit der linken Kritik am Kapitalismus zusammenzubringen. Er behandelt daher den „Antisemitismus als allgemeine Ideologie“ (Postone 1993: 135), die einer „Erklärung in Form einer materialistischen Erkenntnistheorie“ (Postone 1979: 180) bedürfe. Die Gesellschaft erscheine im Antisemitismus anders, als sie ist: „Nötig ist also ein Ansatz, der die Unterscheidung zwischen dem trifft, was moderner Kapitalismus ist und der Form, in der er erscheint; also eine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung“ (Postone 1995: 33). Bei diesem Vorhaben nimmt Postone seinen Ausgang von der oben angerissenen Polarisierung der Erfahrung in eine Dimension konkreten Erlebens und eine des abstrakten Denkens. Diese sei in den warenproduzierenden Gesellschaften aufgrund des Fetischcharakters der Ware, der diese einerseits als anfassbares Ding, andererseits als „Gallerte“ abstrakten Werts erscheinen lässt, noch einmal verschärft worden:

„Ein Aspekt des Fetischs ist also, daß kapitalistische gesellschaftliche Beziehungen nicht als solche in Erscheinung treten und sich zudem antinomisch, als Gegensatz von Abstraktem und Konkretem, darstellen. Und weil beide Seiten der Antinomie vergegenständlicht sind, erscheint jede als quasi-natürlich: Die abstrakte Seite tritt in der Gestalt von ‚objektiven‘ Naturgesetzen auf, und die konkrete Seite erscheint als reine stoffliche Natur. Die Struktur entfremdeter gesellschaftlicher Beziehung, die dem Kapitalismus eigen ist, hat die Form einer quasi-natürlichen Antinomie, in der Gesellschaftliches und Historisches nicht mehr erscheinen“ (Postone 1979: 184).

Die „verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame

le Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben“ (Marx 1894: 838) ist Basis der Gegensätzlichkeit abstrakter und konkreter, „positivistischer und romantischer Denkweisen“, die beide ihre historische Bedingtheit nicht hinterfragen (Postone 1979: 185). Die völkische Weltanschauung wird von Postone als eine zugespitzte Variante der romantischen Denkweise, als „eine besonders gefährliche Form des Fetischs“ begriffen (ebd.: 192). Matrix des Antisemitismus seien „jene Formen von Romantizismus und Revolte, die ihrem Selbstverständnis nach anti-bürgerlich sind, in Wirklichkeit jedoch das Konkrete hypostasieren und damit innerhalb der Antinomie der kapitalistischen Beziehungen verharren“ (ebd.: 185). Mit der Romantisierung des Konkreten korrespondiert die biologistische Fassung des Abstrakten als „Rasse“:

„Betrachtet man die besonderen Charakteristika der Macht, die der moderne Antisemitismus den Juden zuordnet – nämlich Abstraktheit, Unfassbarkeit, Universalität, Mobilität – dann fällt auf, daß es sich hierbei um Charakteristika der Wertdimension jener gesellschaftlichen Formen handelt, die Marx analysiert hat“ (ebd.: 183f).

Dies hatte schon Sartre ähnlich beschrieben:

„So bekennt sich der Antisemit von Anfang an zu einem faktischen Irrationalismus. Er stellt sich in einen Gegensatz zum Juden, wie das Gefühl zum Verstand, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie die Vergangenheit zur Gegenwart, wie das Konkrete zum Abstrakten, wie der Grundbesitzer zum Eigentümer von Immobilien“ (Sartre 1946: 19).

Nicht existentialistisch oder diskursanalytisch, sondern vor dem Hintergrund einer Ideologiekritik, die die historisch spezifische Denkweise gesellschaftstheoretisch begründet, charakterisiert Postone den Antisemitismus:

„So wird der Gegensatz von stofflich Konkretem und Abstraktem zum rassistischen Gegensatz von Arier und Jude“ und es erfolge der „einseitige Angriff gegen die abstrakte Vernunft, das abstrakte Recht, und, auf anderer Ebene, gegen das Geld- und Finanzkapital“ (Postone 1979: 189).

Der antisemitische Angriff legitimiere „seine antibürgerlichen Aspekte: die Revolte, den Haß auf die Herrschenden und den grauen kapitalistischen Alltag“ (ebd.: 173) mit seinem angeblich unmittelbaren, verwurzelten Weltbezug. Diese Leidenschaften im Antisemitismus – Warum wird das Abstrakte gehasst? – untersucht Postone leider nicht weiter.

Detlev Claussen kritisiert Postones Anwendung des Ideologiebegriffs auf den Antisemitismus als zu schematisch. Er teilt aber zunächst den theoretischen Zugang einer ideologiekritischen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Gesellschaft:

„Begründend [für den Antisemitismus, S.W.] wirkt eine Fehlinterpretation des gesellschaftlichen Prozesses. In den Juden wird der Inbegriff ökonomischer Modernisierung gesehen, die Verkehrung persönlicher Gewalt in die Gewalt der Sachen. Die wesentliche Veränderung in jenem Prozess, wird zwar erfahren, aber nicht begriffen [...] Die bürgerliche Gesellschaft wird zur antisemitischen Gesellschaft per excellence. [...] Der Antisemitismus ist in der objektiven Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft begründet. Aber die gesellschaftlichen Individuen fassen die Gesellschaft nicht so auf, wie sie ist“ (Claussen 1987b: 15, 36f).

Wie Postone benennt auch Claussen als Grundstruktur der ideologischen Denkweise den Dualismus abstrakt vs. konkret, bzw. rational vs. irrational: „Der Rationalismus, der in der Warenwelt zur Geltung kommt, findet seine abstrakte Negation im Irrationalismus, der sich außerhalb des Warenzusammenhangs dünkt“ (Claussen 1987a: 118). Hand in Hand gehen in der ideologischen Wahrnehmung „rationelles Kalkül und Gefühl“ (Claussen 1994b: 21): „Die Nationalsozialisten vermischen Wissen und Glauben, elitäre Forschungspraktiken aus den geschlossenen Laboren der

Erbforscher mit für jedermann anschaulichen Alltagsvorstellungen“ (Claussen 1994a: 4f). Auch Sartre beschreibt das „dünne wissenschaftliche Mäntelchen“ einerseits und die Behauptung körperlichen Unbehagens andererseits als austauschbare Begründungen des Antisemitismus.

Claussen bezieht im Gegensatz zu Postone subjekttheoretische, nämlich psychoanalytische Überlegungen mit ein, um den leidenschaftlichen Impuls hinter diesen „Mäntelchen“ zu erhellen. Denn: „Die alte Ideologiekritik hatte Schwierigkeiten, neben der rationalen Konstruktion der Ideologie als ‚notwendig falsches Bewusstsein‘ auch die irrationalen Momente der Ideologiebildung zu verstehen“ (Claussen 2000: 176). Dabei benennt er – ähnlich wie Sartre mit der „Freude am Haß“ und der „positiven Lust“ der „Pogromatmosphäre“ – zwei Seiten: Erstens die „Rache auf die Verletzungen, die dem Individuum im Vergesellschaftungsprozeß zugefügt wurden“ (Claussen 1992: 166f), zweitens den massenpsychologischen Genuss: Die antisemitisch zusammengeschweißte „Volksgemeinschaft“ „sozialisiert“ „die erotischen Triebregungen zu einer narzißtischen Besetzung des kollektiven *Wir*, das seine aggressiven Neigungen einer Autorität unterwirft“ (Claussen 1993: 9). Claussen charakterisiert wie Sartre, aber in der Tradition Adornos, den Antisemitismus als Verkleidung solcher „Leidenschaften“. Er sei anders als die liberalen Ideologien lediglich eine sekundäre Rationalisierung, die eine affektiv geladenen gewalttätigen Praxis bemäntelt:

„Der Antisemitismus kann nicht als intellektuelle Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden sondern eher als eine Pseudorebellion gegen sie; rationale Kritik prallt an ihm ab, weil es den Antisemiten nicht um Wahrheit und auch nicht um die Verschleierung der Wahrheit geht, sondern um eine *gewalttätige Praxis gegen Juden in Wort und Tat*. Was in den antisemitischen Traktaten gerechtfertigt wird, ist Gewalt gegen Juden. Zur Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft ist Antisemitismus keineswegs notwendig.“ (Claussen 2011: 179).

Erst durch die „Umordnung des psychischen Materials zu einem neuen Ziel“ unter der Ägide der antisemitischen Ideologie (Claussen 1987a: 137), das in „dem Juden“ den Schuldigen an den Versagungen, den „Schöpfer der Nicht-Identität, der Entfremdung von der ursprünglichen Einheit“ (ebd.: 140) sehe, gewinne diese „Pseudoerklärung“ ihre affektive Attraktivität. „Die Alltagsreligion [Antisemitismus] knüpft an bestimmte unbewußte Triebkräfte an [...] und ordnet sie für das Bewusstsein, damit der Einzelne sich besser orientieren kann. [...] Sie bringt die Triebregungen des Einzelnen zusammen mit der Interpretation der Situation“ (Claussen 1991: 30). Sie lasse sich daher „nur in einer Kombination von psychoanalytischen und gesellschaftstheoretischen Erkenntnissen bestimmen“ (Claussen 1992: 163).

Claussen hat sich bei diesem Vorgehen an der Kritischen Theorie orientiert. In ihr liegen für eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Analyse der „Leidenschaft“ im Antisemitismus noch weitere wichtige Anregungen bereit, die in der entsprechenden Theoriebildung und Forschung vertiefter als bei Claussen aufgegriffen worden sind. Bevor wir hierzu kommen, soll noch ein anderer, auf der Ebene des kognitiven „Mäntelchens“ liegender Aspekt des Antisemitismus, der sowohl bei Postone als auch bei Claussen etwas aus dem Blick gerät, beschrieben werden: Die Ambivalenz der antisemitischen Judenbildes.

In den bislang dargestellten ideologiekritischen Analysen der Denkweise des Antisemitismus erscheint der „Jude“ als Personifizierung des Abstrakten in der modernen Welt. Auch bei Sartre klingt dies an. In den *Elementen des Antisemitismus* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer dagegen wird er zugleich auch – wie der „Neger“ – als Vertreter der scheinbar zurückgelassenen „Irrationalität“ beschrieben: „So gelten sie [die JüdInnen] der fortgeschrittenen Zivilisation für

zurückgeblieben und allzu weit voran, für ähnlich und unähnlich, für gescheit und dumm“ (Horkheimer/Adorno 1947: 211). Martin Jay hat diesen Gedanken trefflich zusammengefasst, als er schrieb: „Kurz, das Dilemma des Juden bestand nach Horkheimer darin, daß er sowohl mit der Aufklärung als auch mit ihrem Gegenteil identifiziert wurde“ (Jay 1973: 276f).

Am gründlichsten hat Zygmunt Baumann diesen Aspekt auf der diskursanalytischen Ebene beschrieben. Er betrachtet in der *Dialektik der Ordnung* – ähnlich wie die Ideologiekritik mit der Gegenüberstellung von Abstraktem und Konkretem, aber ohne gesellschaftstheoretischen Hintergrund – die Spaltung der Wahrnehmung in der modernen Denkweise. Er nennt die beiden Seiten „Ordnung“ und „Chaos“. Neben diesem vertrauten Dualismus aber gebe es noch Phänomene, die diese Grundstruktur der Wahrnehmung als die lästige Abteilung „Diverses“ (Bauman 1995: 51) sprengen: Der „ambivalente[.] Dritte[.]“ (ebd.: 282), der jede Identität gefährdet, indem er die Polarität selbst zersetzt:

„Unentscheidbare sind alle ‚weder-noch‘, und d.h. gleichzeitig ‚dieses und jenes‘. Ihre Unterdeterminiertheit ist ihre Potenz: Weil sie nichts sind, könnten sie alles sein. Sie setzen der ordnenden Macht der Gegensätze ein Ende. Gegensätze ermöglichen Wissen und Handlung; Unentscheidbare lähmen. Sie decken brutal die Fragilität höchst sicherer Trennungen auf. Sie bringen das Äußere ins Innere und vergiften die Bequemlichkeit der Ordnung mit dem Mißtrauen des Chaos“ (Bauman 1991: 26).

Das Ambivalente, das „quer über der Barrikade sitzt und auf diese Weise den vitalen Unterschied zwischen innen und außen kompromittiert“ (ebd.: 48), fand in dem „Juden“ seinen verdichteten symbolischen Ausdruck. Hass, Ekel und Furcht habe ihm als Statthalter der „Ambivalenz tout court“ gegolten (ebd.: 264): „Der Jude ist die inkarnierte Ambivalenz“ (Bauman 1995: 49). Der Antisemitismus sei daher nicht als „Heterophobie“ i.S. Albert Memmis, sondern als „Proteophobie“ zu beschreiben (ebd.: 45). Weder zur vernünftig-abstrakten Ordnung, noch zum animalischen Chaos gehörig, und doch auch beides zugleich, sprengt „der Jude“ all die konstitutiven Dualismen des modernen Denkens. Den Antisemitismus treiben dabei „starke grenzbewahrende Tendenzen“ und die „selbstdefinitorischen und identitätsstiftenden Ziele[.] seiner Propagandisten“ an (Bauman 1989: 48, 55).

Der Baumansche Begriff der Ambivalenz ist so nützlich, weil er erkennbar macht, dass das „negative Prinzip als solches“, von dem in den *Elementen des Antisemitismus* als Essenz des antisemitischen Judenbildes die Rede ist, weder das Abstrakte ist – wie die IdeologiekritikerInnen annehmen – noch das Konkrete – wie die klassische Rassismusforschung, die zwischen Antisemitismus und Rassismus nicht unterschieden hat, vermutet –, und auch nicht ein von außen kommendes Drittes, sondern die Spannung im Dualismus, die Bewegung des Widerspruchs selbst. Die diskursanalytische Antisemitismusforschung hat diese Ambivalenz, die sich nicht zuletzt in den Geschlechterentwürfen zeigt und das antisemitische Judenbild der „Gegenrasse“ als identitätszersetzende „Figur des Dritten“ (Holz 2001: 271ff.) und von Queerness (Günther 2012: 119ff.) konstituiert, vielfach bestätigt: Antisemitismus richtet sich sowohl gegen Imaginationen des "Weibischen" als auch des "Patriarchalen", der „Jude“ ist „schwarz“ und „weiß“, klug und dumm, kollektivistisch und individualistisch, gewissenlos und die Verkörperung des Gewissens, „lüstern“ und „verkopft“, uralte und hypermodern, zu assimiliert und zu traditionsbewusst etc. pp.

Psychoanalytische Sozialpsychologie

In der Nachfolge von Adorno und Horkheimer wurden für die Analyse der Leidenschaft im Antisemitismus und der Gründe für die „Wahl“, AntisemitInnen zu werden, insbesondere die Begriffe der pathischen Projektion und der Massenpsychologie in der psychoanalytischen Sozialpsychologie weiter ausgearbeitet und metapsychologisch diskutiert. Drei Ansätze scheinen mir dabei besonders beachtenswert: Die Aufnahme Kleinianischer, Bionscher und Derridascher Theorieelemente.

An Melanie Kleins Schriften ist ihre Beschreibung frühkindlicher Erlebnisweisen als paranoid-schizoid für die Antisemitismusforschung fruchtbar gemacht worden. Neben anderen AutorInnen ist hier Rolf Pohl zu nennen. Pohl hat die „Leidenschaft“ im Antisemitismus als nachträglichen Rückgriff auf die paranoid-schizoiden Mechanismen, mit denen der Säugling während des keimenden Erlebens von ihm getrennter Objekte (mit Sartre: der Nichtung seines An-sich-Seins) auf die damit verbundenen unlustvollen und ängstigenden Affektionen reagierte, beschrieben:

„Ähnlich wie Freud (und Adorno) führt Melanie Klein diesen paranoid getönten Introjektions- und Projektionsvorgang als Urform und Vorbild einer aggressiven Objektbeziehung auf eine ursprünglich normale Abwehrreaktion gegen innere und äußere Bedrohungen in den frühesten Entwicklungsstadien von Subjektivität, der sogenannten 'paranoid-schizoiden Position' zurück, bei der alles Gute (durch Introjektion) von innen zu kommen scheint und alles als böse empfundene (durch Projektion) nach außen abgestoßen wird [...]. Im Verlauf der Sozialisation wird dieser primitive Mechanismus im Umgang mit inneren und äußeren Wahrnehmungen und den dahinter stehenden archaischen Ängsten in der Regel einigermaßen humanverträglich abgemildert, aber nie vollständig überwunden. In Zeiten existenzieller Krisen können grundsätzlich auch die 'Normalen' auf diese primitive Sicht von sich und der Welt zurückfallen“ (Pohl 2010: 13f).

Die pathische Projektion der AntisemitInnen nutzt diese Mechanismen und verschiebt die konfliktuösen Empfindungen in das „verjudete“ Außen, um die Illusion eines störungsfreien und autarken Seins genießen zu können.

Von Jan Lohl wurde das „Container“-Konzept Wilfred Bions aufgegriffen und die „Nation als Container“ beschrieben (Lohl 2010). „Containing“ benennt die Bewältigung von (innerlich oder äußerlich verursachten) Affektionen durch deren Auslagerung in einen „Container“, der sie „verdaut“, so dass sie in verträglicher und sinnvoller Form wieder angenommen werden können. Als (präreflexive) Container dienen in erster Linie andere Menschen, die das Empfinden des Subjekts nachvollziehen und ihm spiegeln. Diskursinhalte wie die „imagined community“ Nation (Anderson) liefern als (reflexive) Container einen intelligiblen sprachlichen Ausdruck für das Empfinden. Die „narzisstische Besetzung des kollektiven Wir“, von der Claussen schreibt, wird von Lohl in diesem Sinne genauer analysiert: Bei den Elementen, die in dem nationalen Container deponiert werden, handelt es sich um primär-narzisstische Wünsche (mit Sartre: die „Seinsbegierde“, die „Begierde, Gott zu sein“ (Sartre 1943: 969ff.)). Mit solchen Wünschen und Phantasien einer symbiotisch-grenzenlosen Verschmelzung hatte der Säugling während seiner Selbstwerdung auf die ängstigenden Erlebnisse der Differenz und Abhängigkeit reagiert. Ihre Reibung an der Realität führte zu den Spaltungsvorgängen der paranoid-schizoiden Position und ihren Abwehrmechanismen. Im Laufe seiner Entwicklung lernt das Kind mehr oder weniger die eigenständige Existenz der Realität in einem schmerzhaften Prozess anzuerkennen. Die primär-narzisstischen Wünsche nach Verschmelzung und Grenzenlosigkeit werden sublimiert und die Abwehrmechanismen, die sie hervorbrachten, weniger genutzt. Später, vielleicht in einer Zeit, in der das Subjekt aufgrund individueller oder sozialer Krisen für das Erleben von Hilflosigkeit und Abhängigkeit wieder besonders anfällig ist, kann es die primitiven Abwehrmechanismen aber – wie auch Pohl geschrieben hatte – reaktivieren. Das nationale Containment scheint ihm dabei eventuell

doch noch eine Realisierung seiner narzisstischen Phantasie zu ermöglichen: das Einssein mit etwas großem Ganzen, dem alles ‚Böse‘ und ‚Zersetzende‘ äußerlich ist. Die zunächst den adoleszenten oder erwachsenen Subjekten nicht mehr assimilierbaren primär-narzisstischen Wünsche können als Heimat- oder Nationalgefühl wieder gelebt werden. In dem nationalen „Wir“ feiern der imaginäre primäre Narzissmus und die ihm zugehörigen paranoid-schizoiden Abwehrmechanismen ihre fröhliche Urständ.

Auch Barbara Rendtorff hat diesen Wunsch nach Differenzlosigkeit, Sartres Seinsbegierde, weiterverfolgt und ausgehend von der französischen Differenzphilosophie das antisemitische Judenbild (das sie allerdings kaum von rassistischen Stereotypen unterscheidet) als Projektionsschirm für die unvermeidlichen Erlebnisse der „différance“ – den Begriff entlehnt sie Jacques Derrida – beschrieben:

„Ich nenne es – eigenmächtig und vielleicht problematisch, auf jeden Fall aber viel zu schwach – *différance*, ein schönes, dichtes Wort, das viel anschaulicher ist als eine Umschreibung wie etwa ‚die Notwendigkeit, die Endlichkeit des Menschen auszuhalten, die symbolische Kastration auf sich zu nehmen und die Gespaltenheit des Subjekts zu ertragen‘“ (Rendtorff 1998: 191).

Différance bezeichnet das Erleben des „Mangels an Sein“. Inter- und intrapsychisch macht er sich als hoch konfliktuöses Ambivalenzerleben von Nähe- und Distanz bemerkbar. Hier sind die paranoid-schizoide Position und der primäre Narzissmus angesiedelt. Die „Lösungen“ dieses Komplexes bedingen die verschiedensten Haltungen zur Welt, „grundlegende Entwürfe“ im Sinne Sartres, und werden auf verschiedene Weise dem reflexiven Bewusstsein zugänglich. Unter anderem wird der *différance*-Komplex in der Geschlechterordnung und mit ihr in der ideologischen Spaltung in Abstraktes und Konkretes bearbeitet. Die Geschlechtsidentitäten verleugnen in ihrer hierarchischen Komplementarität die *différance*, indem sie Autonomie und Sympathie dichotomisieren. In den Dilemmata des sexuellen Begehrens (Pohl 2004: 101ff.) kommt ihre Dynamik aber wieder zum Tragen. Der Antisemitismus dagegen exterritorialisiert die Mangelerfahrung, welche die Seinsbegierde antreibt, von der das sexuelle Begehren lebt, im Gegensatz hierzu völlig:

„Sie [die rassistisch-antisemitische Strategie, S.W.] will also die Anerkennung von *différance*, Ungewißheit und Verstrickung umgehen, sie beruhigen und stillstellen, indem sie die tödliche Logik des Entweder-oder befördert [...]. Die Strategie im Geschlechterverhältnis kann sich dieser Logik nicht anschließen. – den ‚Anderen des anderen Geschlechts‘ kann man nicht loswerden“ (Rendtorff 1998: 89f).

Der antisemitische Leidenschaft erklärt sich als paranoid-schizoide Feindschaft sowohl gegen das Erleben des Mangels, als auch des Begehrens einerseits, als Wunsch nach der differenzlosen Großartigkeit der „Volksgemeinschaft“ und dem identitären Dasein als „ein unbarmherziger Felsen, ein rasender Sturzbach, ein vernichtender Blitz“, als eine „Volkszelle“ andererseits. Sie richtet sich nicht nur gegen das Abstrakte, sondern – wie Bauman gezeigt hat – gegen die Ambivalenz der *différance* jenseits ihrer Polarisierung in Abstraktes und Konkretes, Ordnung und Chaos, Aufklärung und ihr Gegenteil.

Diese neueren psychoanalytischen Ansätze zur Aufklärung der „Leidenschaft“ im Antisemitismus blieben bislang weitgehend unverbunden mit den Analysen seines „Mäntelchens“. Wie genau funktioniert deren Vermittlung, also die individuelle und aktive Wahl der kollektiven „*mauvaise foi*“? Die symbol- und interaktionstheoretische Reformulierung der psychoanalytischen Sozialpsychologie durch Alfred Lorenzer ist für die Untersuchung dieses Wegs äußerst nützlich.

Lorenzers Triebtheorie, die auf sehr anregende Weise den Trieb interaktionstheoretisch fasst, habe ich an anderer Stelle diskutiert (Winter 2013). Für den Zusammenhang dieses Aufsatzes ist die Frage wichtiger, wie die Struktur „unbewusster Interaktionsformen“, die bei Lorenzer die Stelle des „Triebes“ (Freud) bzw. des „grundlegenden Entwurfs“ (Sartre) einnimmt und als innere Reizquelle Handlungsimpulse und drängende Empfindungen auslöst, in das reflexive Bewusstsein übersetzt wird und so erst Form gewinnt: „[J]eder empirische Trieb steht mit dem ursprünglichen Seinsentwurf in einem symbolischen Ausdrucks- und Befriedigungsbezug wie bei Freud die bewußten Triebe in bezug auf die Komplexe und die ursprüngliche Libido“ (Sartre 1943: 970). Dieser Bewusstwerdung widmet sich Lorenzer im Kontext einer *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs* (1970). Dabei greift er auf Susanne K. Langer zurück, die als Casirrer-Schülerin von einem einheitlichen Symbolbildungsvermögens des animal symbolicum ausgeht und dabei zwischen präsentativen und diskursiven Symboliken unterscheidet.

Die Übersetzung des präreflexiven in reflexives Bewusstsein, die in dem Streitgespräch Sartres in der Société Française de Philosophie, welches in dem Buch *Bewußtsein und Selbsterkenntnis* dokumentiert ist, eine kontroverse Rolle spielte, lässt sich mit Lorenzer genauer ausbuchstabieren und an einem Beispiel Sartres gut erläutern: Sartre beschreibt das Empfinden einer jungen Frau bei einem Rendezvous: „Sie ahnt ja nicht, was sie wünscht: sie ist zutiefst empfänglich für die Begierde, die sie erregt, aber diese rohe und nackte Begierde würde sie erniedrigen und ihr Abscheu einflößen.“ Aufgrund der Peinlichkeit der verpönten Regung hält die Frau sich vom reflexiven Bewusstsein fern: „Diesmal weigert sie sich also, die Begierde als das zu erfassen, was sie ist, sie gibt ihr nicht einmal einen Namen“. Stattdessen agiert sie: „Aber jetzt ergreift man ihre Hand. [...] Man weiß, was nun geschieht: die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber sie merkt nicht, daß sie sie preisgibt“ (Sartre 1943: 133f). Die Frau handelt ganz im präreflexiven Bewusstsein, während sich die Reflexion anderen Dingen zuwendet. Mit Lorenzer interpretiert, haben wir hier nur die Ebene der Interaktionsformen vorliegen, die zum Handeln drängt. Ihre Bewusstwerdung bleibt aus, allerdings findet sie einen Ausdruck im Agieren. Wie sähe die Bewusstwerdung nach Lorenzer aus? Er unterscheidet mit Langer zwei jeweils mehr oder weniger idiosynkratisch und kulturell geformte Möglichkeiten: einerseits die Übersetzung der Begierde in präsentativ-symbolische Interaktionsformen. Das kann vom Traumbild in der nächsten Nacht, über das Schreiben eines poetischen Liebesgedichts bis zu den wohlinszenierten Verführungs-Gesten des Doing Gender reichen; andererseits der diskursiv-symbolische, reflexive Ausdruck in Form einer Benennung der Begierde. Ganz ohne Symbolisierung aber ist die affektive Regung zwar handlungsleitend, bleibt dem Subjekt aber fremd und unbewusst, bzw. nicht reflexiv bewusst. Die Frau aus Sartres Beispiel könnte, die verschlungenen Hände bemerkend, sich sagen: „Mir war kalt und er hat freundlicherweise meine Hände gewärmt. Das hatte doch nichts Sexuelles!“ Sie würde sich dann selbst belügen: „mauvaise foi“. Lorenzer beschreibt diese kognitive Handlung als Kombination einer Nicht-Symbolisierung: Die Leidenschaft wird als unbewusstes „Klischee“ agiert (Lorenzer 1981: 93f) und einer falschen, rationalisierenden Symbolisierung, die dem Handlungsimpuls oder der Handlung andere Motive und Ziele unterschiebt:

„Denn durch die unablässige Überformung allen Verhaltens wird der Verlust an subjektiver Verfügung (als der ein Verfall in klischeebestimmtes Verhalten gelten muß) ebenso ausgeglichen wie irreführend zugedeckt. Weil das klischeebestimmte Verhalten mit symbolvermitteltem Verhalten ständig verbunden wird und das letztere ersteres überformt, wird das klischeebestimmte Verhalten der Beobachtung (und erst recht der Selbstbeobachtung) entzogen.

darin besteht die 'Lebenslüge' des Neurotikers“ (Lorenzer 1970: 121).

Aber nicht nur NeurotikerInnen belügen sich. Im Antisemitismus stellt die Ideologie ein kollektives Rationalisierungssystem zur Verfügung, das individuell zur Bemäntelung der projektiven Aggressivität genutzt werden kann, welche die AntisemitInnen als Reaktion auf das Erleben des Seinsmangels und der *différance* gewählt haben: Der Antisemit ist „genußvoll unaufrichtig“ (Sartre 1946: 16), ein „Mörder, der seine Mordlust verdrängt und zensiert, ohne sie zügeln zu können“ (ebd.: 35).

Diese „*mauvaise foi*“ muss sich aber nicht theoretisch-diskursiv, sondern kann sich auch präsentativ ausdrücken: Gudrun Brockhaus unterscheidet bei ihrer Suche nach der „Anziehungskraft des Nationalsozialismus“ die „emotionalen Angebote des NS-Faschismus“, d.h. die „Erlebnisqualitäten“, die „sich z.B. mit den Autobahnen, mit einem Jungmädchenroman, einem Unterhaltungsfilm oder einer Dichterhymne auf das nationalsozialistische Deutschland verbanden“ (Brockhaus 1997: 11ff.), von der diskursiven „Weltanschauung“ (ebd.: 45) und weist damit auf die Wirkmächtigkeit der präsentativen Symbolik hin. Neben der Ideologie als Rationalisierung legen sich „ästhetische Schablonen“ über das klischierte Erleben und verleihen ihm einen präsentativ-symbolischen Pseudo-Ausdruck. Lorenzer betont wie Brockhaus die Wichtigkeit der „ästhetischen Symptombildungen“ des Nationalsozialismus. Sie besorgten die feste „Verlötung“ – gewissermaßen als Zwischenebene – der antisemitischen „Leidenschaft“ und ihrer ideologischen Rationalisierung.

„Man erinnere sich des gewaltigen sinnlichen Repertoires der nationalsozialistischen Inszenierungen, der ausgesonnenen Rituale mit der Blutfahne, der starren Schematik der Aufmärsche, der bombastischen ‚Lichtdome‘, der Uniformen, des Einsatzes von Trivialarchitektur, Trivilliteratur usw., der systematischen Tilgung konkurrierender Bilder und Bildproduktionen durch die vom Propagandaministerium gleichgeschalteten ‚Kultur‘-Instanzen“ (ebd.: 168).

Die heftige affektive Besetzung eines solchen „gelenkten Tagtraums“ (ebd.: 25) ist untrennbar von der scheinbaren Leidenschaftslosigkeit und „Sachlichkeit“ des „wissenschaftlichen Antisemitismus“ (Hitler). Die Statistiken der RasseforscherInnen und die vulgären Karikaturen des *Stürmers*, kalte Sprachschablonen und heiße ästhetische Schablonen ergänzen sich beim „Bemänteln“. Die Verkleidung der Leidenschaft besteht nicht nur aus den Denkweisen, sondern auch aus Ästhetiken, die das vermeintlich reine Gefühl – die Begeisterung für die „Pogromatmosphäre“ und das körperliche Unbehagen vor JüdInnen – zu wecken vermögen.

Die Interpretation des nationalen „Wir“ als Container ist zwanglos mit diesen Überlegungen verbindbar. Die symbolischen Schablonen, die das „Wir“ und die dazugehörigen „Anderen“ anbieten, dienen als Container, die mit den primär-narzisstischen Größenphantasien, die der „Begierde, Gott zu sein“ entspringen, einerseits, dem paranoid-schizoid gefürchteten, abgespaltenen und projizierten Erleben der *différance*, des Mangels und des Begehrens andererseits, gefüllt werden und als völkisch-antisemitische Ekel- und Großartigkeitsgefühle und -theorien wieder angenommen werden.

Die mit der Herausbildung der neuzeitlichen Gesellschaft vertiefte ideologische Spaltung der Erfahrung verstärkte die Kluft und damit die von Bauman beschriebene Ambivalenz zwischen Ordnung und Chaos, Abstraktem und Konkretem. Den Mangel an Sein, der mit dem Wachsen der Kluft deutlicher wird, fürchtend, fliehen die AntisemitInnen ihr Menschsein, bilden sich ein, so identitär wie die ewigen Felsen zu sein, und verfolgen hassend alles, was sie für das unvermeidliche Scheitern ihrer Flucht verantwortlich machen. Dafür, dass die Unmittelbarkeit nicht zur *conditio humana* gehört, soll – so „glauben“ die AntisemitInnen in ihrer „*mauvaise foi*“ – der „Jude“ und der

Einfluss seines „satanischen Geist[es] der Verneinung“ (ebd.: 72) verantwortlich sein. Doch auch für die AntisemitInnen gilt unentrinnbar: „*Die Existenz ist Distanz zu sich selbst, Abstand [...]. Der Existierende ist das, was er nicht ist, und ist nicht das, was er ist. Er 'nichtet' sich. Er ist nicht Koinzidenz mit sich, sondern er ist Fürsich.*“ (Sartre 1947: 7).

Literatur:

- A.G. Gender-Killer (2005): Geschlechterbilder im Nationalsozialismus. Eine Annäherung an den alltäglichen Antisemitismus. In: Dies. (Hg.): Antisemitismus und Geschlecht. Von „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern, Münster (Unrast), S. 9-67.
- Adorno, Theodor W. (1953): Beitrag zur Ideologienlehre. GS 8, S. 457-477.
- Bauman, Zygmunt (1989): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg (Europäische Verlagsanstalt).
- (1991): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg (Hamburger Edition).
 - (1995): Große Gärten, kleine Gärten. Allosemismus: Vormodern, Modern, Postmodern. In: Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt, Frankfurt a.M. (Verlag Neue Kritik), S. 44-61.
- Brockhaus, Gudrun (1997): Schauer und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot, München (Verlag Antje Kunstmann).
- Claussen, Detlev (1987a): Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus. Frankfurt a.M. (Fischer).
- (1987b): Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Neustadt/Neuwied (Luchterhand).
 - (1991): Angst vor dem Anderen. Über Zusammenhang und Unterschied von Antisemitismus und Fremdenhaß. links. Sozialistische Zeitung, 23(4).
 - (1992): Die antisemitische Alltagsreligion. Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftskritik. In Bohleber, Werner/Kafka, John S. (Hg.): Antisemitismus. Bielefeld (Aisthesis), S 163-173.
 - (1993): Die mißglückte Säkularisierung. Über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion. Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik, 13(26), 5-14.
 - (1994a): Was heißt Rassismus? Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
 - (1994b): Veränderte Vergangenheit. Vorbemerkungen zur Neuauflage 1994. In: Ders.: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt a.M. (Fischer), S. 7-34.
 - (2000): Jargon der Einheit. In: Ders.: Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Frankfurt a.M. (Verlag Neue Kritik), S. 175-185.
 - (2011): Ist der Antisemitismus eine Ideologie? Einige klärende Bemerkungen. In: Globisch, C./Pufelska, A./Weiß, V. (Hg.): Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel, Wiesbaden (VS), S. 175-186.
- Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Freiburg (ça ira).

- Günther, Maike (2012): Der Feind hat viele Gesichter. Antisemitische Bilder von Körpern. Intersektionalität und historisch-politische Bildung. Berlin (Metropol).
- Holz, Klaus (2001): Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg (Hamburger Edition).
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Adorno, Theodor W.: GS 3.
- Jäger, Siegfried (1999): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Duisburg (Diss).
- (2006): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden. Opladen (Leske + Budrich), S. 83-114.
- Jay, Martin (1973): Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt a.M.1981(Fischer).
- Landwehr, Achim (2008): Historische Diskursanalyse. Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Lohl, Jan (2010): Gefühlserbschaft und Rechtsextremismus. Eine sozialpsychologische Studie zur Generationengeschichte des Nationalsozialismus. Gießen (Psychosozial).
- Lorenzer, Alfred (1970): Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs, Frankfurt a.M. : Suhrkamp.
- (1981): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a.M. 1984 (Fischer).
- Marx, Karl (1894): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3. MEW 25.
- Pohl, Rolf (2004): Feindbild Frau. Männliche Sexualität, Gewalt und die Abwehr des Weiblichen. Hannover (Offizin).
- (2010): Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie. In: Wolfram Sender, Guido Follert, Mihri Özdoğan (Hrsg.): Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis. Wiesbaden (VS), S. 41-68.
- Postone, Moishe (1979): Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg : ça ira, S. 165-194.
- (1993): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg (ça ira).
- (1995): Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In: Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt. Frankfurt a.M. 1995: Verlag Neue Kritik, S. 29-43.
- Rendtorff, Barbara (1998): Geschlecht und différence. Die Sexuierung des Wissens. Eine Einführung. Königstein i. Taunus (Helmer).
- Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Sartre, Jean-Paul (1943): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften, Bd. 3.
- (1946): Betrachtungen zur Judenfrage. Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Politische Schriften, Bd.2, S. 9-97.
- (1947): Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Reinbek b.H. 1977 (Rowohlt).
- Winter, Sebastian (2013): »Heil«. Geschlechter- und Sexualitätswürfe in der SS-Zeitung »Das

Schwarze Korps«. Diskursive Schablonen eines psychodynamischen Konfliktlösungsmusters.
Gießen (Psychosozial) (im Druck).