

# Stereotypie - Syndrom - Autoritarismus

## Eine sprachtheoretische Untersuchung zum Stereotypiebegriff

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften  
und Philosophie

der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Björn Milbradt

aus Rinteln

2013

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften

und Philosophie als Dissertation angenommen am 17.12.2013.....  
(Datum Annahme durch die Prüfungskommission)

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung      17.12.2013.....

Gutachter      Prof. Dr. Udo Kelle

Prof. Dr. Thorsten Bonacker

---

Originaldokument gespeichert auf dem Publikationsserver der  
Philipps-Universität Marburg  
<http://archiv.ub.uni-marburg.de>



Dieses Werk bzw. Inhalt steht unter einer  
Creative Commons  
Namensnennung  
Keine kommerzielle Nutzung  
Weitergabe unter gleichen Bedingungen  
3.0 Deutschland Lizenz.

Die vollständige Lizenz finden Sie unter:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/>

## Inhaltsverzeichnis

0. Zusammenfassung .....	2
1. Vorüberlegungen .....	6
2. Der Begriff der Kommunikationslatenz .....	30
3. Zur Problemstellung - ein Beispiel .....	43
4. Zum Begriff der Stereotypie in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ .....	52
5. Ein kurzer Blick auf Victor Klemperers ‚LTI - Die Sprache des Dritten Reiches‘ .....	94
6. Die Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein .....	101
7. Zur Verhältnisbestimmung der Begriffe ‚Verdinglichung‘ und ‚Stereotypie‘ .....	129
8. Ein sprachtheoretischer Blick auf den Syndromcharakter von Vorurteilen.....	152
9. Die Studies in Prejudice und der Syndromcharakter von Vorurteilen .....	175
10. Zusammenfassung und Ausblick: Die Begriffskonstellation Stereotypie - Syndrom - Autoritarismus .....	200
11. Literatur .....	210

## 0. Zusammenfassung

In den folgenden Kapiteln werden zwei wesentliche Begriffe der Vorurteilsforschung neu bestimmt: ‚Stereotypie‘ und, daran anschließend, ‚Autoritarismus‘.

Der Begriff der Stereotypie wird als ein *relationaler Begriff* ausgewiesen, also als ein solcher, der sinnvoll *nur* als einer gedacht werden kann, mit dem ein *Verhältnis* bestimmt wird: *jemand* bezieht sich in stereotyper Weise auf jemanden oder etwas. Das heißt, Stereotypie wird hier weder als ein innerer, z.B. mentaler Zustand verstanden noch als etwas, das sich in einzelnen Wörtern oder Sätzen (‚Stereotypen‘) wiederfindet. Als relationaler Begriff bezeichnet Stereotypie einen *Modus* des Sprechens, eine *Sprachpraxis*, die man als *erstarrt* bezeichnen könnte: Begriffe und Namen, allgemeiner: die Sprache für etwas steht immer schon fest, bevor etwas damit *begriffen* werden kann. Das heißt, dass im Extremfall *nichts* begriffen wird, dass also die Sprecherin nichts Neues lernt, weil sie immer alles in die schon vorgegebenen Kategorien einordnet. Für die sozialwissenschaftliche Forschung bedeutet diese Modellierung des Begriffes, dass er *gesellschaftstheoretisch* interessant wird: Stereotypie als die Art und Weise einer *Beziehung* zu begreifen, schafft die kategoriale Grundlage für eine Annäherung an gegenwärtige anerkennungs- und praxistheoretische Diskussionen in Soziologie und Sozialphilosophie.

In der Kritischen Theorie spielt die Analyse einer solchen stereotypen Sprachpraxis eine bedeutende und systematische Rolle für den Blick auf die moderne Gesellschaft. Ein dialektischer Begriff von Sprache bezeichnet gleichzeitig die Möglichkeit von Freiheit gegenüber dem Gegenstand, von Befreiung aus der Naturverfallenheit, wie auch den möglichen Triumph identifizierenden Denkens und instrumenteller Vernunft. Dieser insbesondere in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ (Horkheimer/Adorno 1987) erörterte Verfall der Vernunft geschieht im Medium der Sprache. Im Prozess der Aufklärung triumphiert die *identifizierende* Funktion der Sprache, und ihre erschließende Funktion, die (Un-)Möglichkeit, Nichtidentisches zu begreifen, geht verloren. Was übrig bleibt, ist die reine Stereotypie, eine erstarrte und formelhafte Sprachpraxis, die für Horkheimer und Adorno den Tiefpunkt einer nicht kritisch auf sich selbst reflektierenden Aufklärung bezeichnet.

Dieser Begriff von Stereotypie findet sich auch in der Studie ‚The Authoritarian Personality‘ (Adorno et al. 1950) wieder, und zwar in einer von der Vorurteils- und Autoritarismusforschung bisher nicht beachteten Bedeutung. Stereotypie ist das verbindende Glied zwischen den verschiedenen Elementen des Syndroms ‚Autoritarismus‘ wie auch zwischen den verschiedenen Elementen aus Adornos berühmter empirisch begründeter Zusammenstellung autoritärer Typen. Während meine Interpretation der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als eine Rekonstruktion der Theoriefragmente bezeichnet werden kann, liegt mit der ‚Authoritarian Personality‘ ein Werk vor, das in der hier vorgeschlagenen Lesart weit mehr der Extrapolation bedarf. Der Begriff Autoritarismus wird an keiner Stelle der Studie klar definiert; vielmehr finden wir eine Skizze verschiedener Elemente eines Syndroms, die unterschiedlich gewichtet sind und von denen keines in der Systematik der Studie eine herausragende Rolle bekommt. Während die deutsche Übersetzung von Teilen der Studie bereits im Titel vom ‚Autoritären *Charakter*‘ spricht und damit zur Mystifizierung des Phänomens beiträgt, werde ich den Begriff im Anschluss an die Überlegungen zum Stereotypiebegriff so modellieren, dass er ein sprachlich vermitteltes Welt- und Selbstverhältnis bezeichnet. Es geht so nicht mehr um eine Mentalität oder einen Charakter, sondern um eine bestimmte (Sprach-) Praxis. Diese ist dann auch keine *Spur* mehr zu *inneren* - und als solchen unbeobachtbaren - Prozessen, sondern diese Praxis *ist* der Autoritarismus. Weit davon entfernt, einfache Definitionen und Operationalisierungen zu liefern (auf die dann aber im Anschluss Autoritarismusforschung leider oftmals hinauslief), *ringen* die Forscherinnen und Forscher der *Berkeley Group* darum, eine angemessene Sprache für die Phänomene zu finden, um die es ihnen geht. Was sie erforscht haben, ist weniger eine Charakterstruktur oder eine Persönlichkeit mit einem festen Set von Eigenschaften, sondern die ‚Authoritarian Personality‘ kann und soll als eine Untersuchung zum *potentiellen* Faschisten gelesen werden. Von einem faschistischen *Potential* zu sprechen bedeutet aber, von etwas zu sprechen, was *als solches*, d.h. als Faschistin und Faschist, noch nicht da ist. Von Potentialität zu reden heißt, dass man Elemente bestimmt, die sich unter bestimmten Umständen vom Potential zur Wirklichkeit wandeln oder *realisieren* - diese Elemente sind Elemente eines Potentials, von etwas also, das erst zu dem werden *könnte*, was es noch nicht ist. Nimmt man das ernst, dann lässt sich der Begriff Autoritarismus als ein *Dispositionsbegriff* angelehnt an Überlegungen Gilbert Ryles ausarbeiten: Als Konzept, mit dem Überlegungen zu den

Voraussetzungen und Bedingungen angestellt werden können, unter denen das *Mögliche* zum *Wirklichen* werden kann. Als Dispositionsbegriff bezeichnet Ryle keine mentalen oder charakterlichen Dispositionen - er verfolgt mit diesem Konzept vielmehr ein anti-essentialistisches und anti-mentalistsches Programm, das die Rede von Dispositionen in eine praxistheoretische Richtung anschlussfähig macht. Autoritarismus, verstanden als ein Dispositionsbegriff, bezeichnet keine klar eingrenzbar Eigenschaft, sondern versucht Voraussetzungen und Bedingungen anzugeben, mit und unter denen sich der *potentielle* Faschist *zum Faschisten* entwickeln *könnte*.

Die folgenden Erörterungen verstehen sich nicht in dem Sinne als Kritische Theorie, dass sie begründen wollten, warum die hier entwickelte Lesart zweier zentraler Werke der sogenannten ‚Frankfurter Schule‘ *schon damals* als Sprach- oder Praxistheorie konzipiert waren. Auch soll nicht behauptet werden, dass diese Studien schon damals *eigentlich* in der hier vorgeschlagenen Weise *gemeint* oder gedacht waren - natürlich beanspruche ich aber mit meiner Auslegung eine gewisse Wahrheit und Stimmigkeit diese Werke betreffend. Woran die kommenden Ausführungen vor allem gemessen werden können und sollen, ist, ob es ihnen gelingt, die zur Debatte stehenden Begrifflichkeiten *so* zu modellieren, dass *durch* diese Modellierung einige große Schwierigkeiten der Vorurteils-- und Autoritarismusforschung vermieden werden.

Vermieden wird einerseits, Stereotypie Autoritarismus und den Syndromcharakter von Vorurteilen so zu fassen, dass Theorie und Empirie immer nur (mehr oder minder stimmige und komplexe) *Mutmaßungen* über innere Zustände sein können. Es geht also darum, ein Element der *Willkür* und Spekulation aus der Theoriebildung herauszunehmen, das dazu beigetragen hat, dass ein ausgearbeiteter *soziologischer* (und damit: gesellschaftstheoretischer) Stereotypiebegriff bisher quasi nicht existent ist und eine einst vielversprechende Autoritarismusforschung sich seit längerer Zeit weitgehend in Überlegungen zu Messproblemen oder in orthodoxer Rückschau erschöpft.

Gleichzeitig wird so die Definitionsfrage, und zwar namentlich die Frage nach Nominaldefinitionen der untersuchen Phänomene, anders gestellt und einer Kritik

unterzogen. Denn wenn es um Relationen und Dispositionen geht, dann ist die Bestimmung *des* Stereotypen oder Autoritären *an* einer bestimmten Sprachpraxis die Aufgabe einer *Auslegung* dieser Praxis mit einer bestimmten begrifflichen Heuristik. Die Überlegungen *zu* dieser Heuristik sind dann metasprachliche Überlegungen dazu, was wir sinnvoll mit den Begriffen Autoritarismus, Stereotypie und Syndrom meinen können.

Und schließlich geht es um die Rehabilitierung gesellschaftstheoretischer Überlegungen in Bezug auf die Begriffe. Denn das Problematische an der Annahme einer mehr oder minder fixen Innerlichkeit (einer Mentalität, eines Charakters, eines ‚falschen Bewusstseins‘) ist ja vor allem, dass ein gesellschaftlicher Einfluss nur (mehr oder minder gut begründet) *unterstellt* werden kann. Hingegen wird im Folgenden - aufbauend auf dem von Horkheimer und Adorno in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ entwickelten dialektischen Sprachbegriff - erörtert, inwiefern es Sinn macht, von einer mehr oder minder gelungenen, mehr oder minder stereotypen Sprachpraxis zu reden, ohne dabei den Umweg über nichtsprachliche und unbeobachtbare innere Zustände nehmen zu müssen (aber auch ohne diese - z.B. in Gestalt des Psychischen - ausschließen oder leugnen zu müssen). Denn seit den späten Schriften Wittgensteins können wir Sprache als etwas denken, das nur *situativ*, in konkreten Sprachspielen überhaupt *ist*; die Annahme einer Privatsprache oder einer individuellen Bedeutungskonstitution macht keinen Sinn. Im Anschluss an diese prinzipiellen Bestimmungen, in denen sich Sprach- und Gesellschaftstheorie schon verklammern, kann eine kritische Sozialforschung Überlegungen dazu anstellen, inwiefern etwa eine faschistische Sprache bzw. eine Sprache im Faschismus die Möglichkeiten der Sprache und des Sprechens einschränkt, inwiefern sie Sprachspiele stillstellt. Wenn Sprache nur situativ, Bedeutung nur als soziale denkbar ist, dann meint die Rede vom Sprachzerfall den gesellschaftlichen Ausschluss sprachlicher Möglichkeiten.

## 1. Vorüberlegungen

Was ist latenter Antisemitismus? Diese Frage stand am Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. Meine Vorannahme war im Wesentlichen, dass mit den Arbeiten von Holz (2001) und Haury (2002) zwei Untersuchungen zum modernen Antisemitismus vorliegen, die einen essentialistischen und individualistischen Antisemitismusbegriff – im Sinne beispielsweise einer psychologischen Struktur, oder einer Mentalität – vermeiden, und sich stattdessen auf die *Struktur* des Antisemitismus, wie sie sich in antisemitischen Dokumenten über einen langen Zeitraum mit nur wenig Variationen wiederholt, konzentrieren. So hat Thomas Haury beispielsweise grundlegende Strukturprinzipien des antisemitischen Weltbildes empirisch untersucht (ebd., 105ff.) und festgestellt, dass Personifizierung, Verschwörungstheorie, Manichäismus und die Konstruktion identitärer Kollektive bestimmend für antisemitische Weltbilder sind. Sieht man sich diese unmittelbar plausiblen Strukturmerkmale aber genauer an und arbeitet man mit ihnen als theoretische Heuristik (vgl. Kelle/Kluge 2010, 28ff.) beispielsweise an Interviewmaterial, zergehen einem diese Merkmale unter den Fingern. Zahlreiche Schwierigkeiten stellen sich ein: Sets von Strukturmerkmalen wie die beiden genannten sind aus antisemitischen Texten, Flugblättern und programmatischen Schriften gewonnen worden. Führt man aber Interviews, so stellt man fest, dass diese Merkmale unvollständig oder teilweise gar nicht vorkommen, obwohl in einigen Fällen anhand der Aussagen der Befragten klar ist, dass es sich bei ihnen um Antisemiten handeln muss. Obwohl also empirisch gestützte Definitionsversuche, die sich eher auf die *Form* antisemitischer Weltbilder konzentrieren, das oftmals tautologisch Anmutende von Nominaldefinitionen vermeiden, reproduzieren sie das Definitionsproblem auf einer höheren Ebene. Will man sich nicht mit der Erkenntnis bescheiden, dass Alltagssprache nun einmal weniger komplex und elaboriert ist als beispielsweise zum Zwecke der Agitation entworfene weltanschauliche Texte, fragt sich wiederum, *wann* im alltäglichen Sprechen etwas als Antisemitismus bezeichnet werden kann und wann nicht. Wie viele der Regeln oder Strukturprinzipien müssten reproduziert werden, um ausreichend zu sein, etwas tatsächlich als antisemitisch zu bezeichnen? Muss eine manifeste Rede über die ‚Juden‘ hinzukommen oder reichen verdeckte Anspielungen? Woher weiß man aber, ob damit tatsächlich die ‚Juden‘ gemeint sind? Und was ist, wenn tatsächlich nur die *Form* des Antisemitismus

reproduziert wird, aber der Inhalt überhaupt keine Hinweise auf ein antisemitisches Weltbild gibt? Ein Auszug aus einem von mir im Rahmen eines dreijährigen Doktorandenstipendiums des DFG-Graduiertenkollegs ‚Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit‘ geführten Interview mag diese Problematik verdeutlichen:

„BM: Jetzt ist die Wirtschafts- und Finanzkrise ja auch noch nicht ausgestanden, anscheinend, also man liest ja immer noch tagtäglich davon, was kommt Ihnen denn, wenn Sie dieses Stichwort hören, was kommt Ihnen da als erstes so allgemein in den Kopf?

B: Finanzkrise, ja. Wer hat die gemacht, die Finanzkrise? Das Geld muss irgendwo sein. Das ist weg. Das ist nicht weg. Einer muss es doch in der Tasche haben, das kann doch nicht irgendwo weg sein. Und die geben´s im Moment nicht wieder raus. So seh´ ich das. Und ich finde das ist eben das: Ja, sagt der Staat, da kann ich nichts gegen machen. Da können die alle was gegen machen, wenn sie wollen. Aber die - ich weiß nicht, ob das wahr ist - ich hab´ da so ein komisches Gefühl, als wenn se alle da mit unterstecken.

BM: Wen meinen Sie, oder habense da irgendwie...

B: Schlechtes. Schlechtes. Es muss bergrunter gehen, den Kleinen geht´s zu gut. Dem einfachen Mann, dem geht´s schon wieder zu gut. Ich weiß nicht, irgendwie komm´ ich da nicht mehr mit. Das ist nicht mehr meine Meinung, und deshalb, wenn die Politik da so, Wirtschaft. Ja, man sieht´s ja auch, Wirtschaftskrise, sagense alle. Und jede große Firma investiert hier, investiert da. Also ist doch Geld da. Die haben doch gar keine Krise. Das wird nur auf den kleinen Mann hingeschoben. Krise, Krise, kleiner Mann, Du musst bezahlen. Das ist unsere Krise. Das ist keine Krise. Das schaufeln die sich alle oben wieder ein.

BM: Also ich mein so, Manager, oder Spekulanten, oder?

B: Ja Manager hauptsächlich, mit. Alleine können die das ja auch nicht machen, aber die managen das so hin, dass Du als kleiner Mann nix bekannt, wir haben die Krise, und die haben die Krise gemacht und kriegen nochn Paar, ach wenn ich das schön höre, na sehense ja selber. Das kann es nicht sein, das kann´s nicht sein. Denn diese Milliarden, wenn die in der Wirtschaft bleiben würden, ja wir könnten doch alle leben wer weiß wie.

(...)

BM: Jetzt hat man ja, zumindest damals, auch gesagt, die Krise hat in den USA angefangen. Was fällt Ihnen da zum Stichwort Amerika oder USA ein?

B: Wir gehen zu weit nach Amerika. Zu viel. Es muss nicht alles gut sein, was von Amerika ist. Es ist, was anderes ist besser, ja okay. Aber: Was die meinen, was Amerika alles besser hat wie wir: Nee! Nein Nein. Das ist nicht das, was der Ami da, das ist nicht Deutschland, das kann's nicht sein. Denn Amerika, ja ohne Grenzen, okay, aber das können wir bei uns doch nicht mehr machen. Die verkaufen das ganz anders wie wir hier. Denn wenn ich da ein Haus kaufe und bezahls, und wenn ich's nicht mehr bezahle bin ich weg vom Fenster. Das kann's aber auch nicht sein! [Sie meinen da jetzt speziell auch diese...] Ja die Wirtschaftskrise! Die haben da alle gekauft, gekauft, und die Häuser waren gar nicht mal da! Die haben nur Geld hingebraht. Und wo ist das Geld - ja, das steht nur auf dem Papier, aber wenn's auch auf dem Papier steht, dann hab' ich doch die Schulden gemacht! Wo ist das Geld? Wo ist das geblieben? Einer muss es doch haben! [Was meinen Sie, wo könnte es sein?] Das sind auch wieder die Schwarzen! Entschuldige, also in Anführungsstrichen, nicht? Die in den Kanälen, und keiner kann da ran! Hier ist 'n Managemann, da ist'n Management, und die Bank, ja, ist weg. Die haben doch auch gekauft, und wenn ich was gekauft habe, seh' ich so, dann hab' ich doch auch mein Grund, (unverständlich) aber ist nicht! Wo ist denn das? Was ich gekauft hab? Ist doch gar nicht da! Also muss ich doch, der das Geld genommen hat, dann muss der das doch in der Tasche haben! Oder auf der Bank liegen, oder wer weiß wo! Und das ist nicht, und das kann's nicht sein! Diese schwarzen Betrüger, man muss ja gar kein Geld mehr auf der Bank haben (unverständlich) und dieses und jenes um reich zu werden, weiß ich nicht. Aber das haben wir ja gesehen, was dabei rauskommt.

BM: Wenn Sie sagen, 'die Schwarzen', wen meinen Sie damit? Also jetzt auch in Bezug auf Amerika, oder wie?

B: Ja, das sind auch, die obere Schicht. Die Politiker, und und und, die Management, also das sind für mich, in Anführungsstrichen sagt man ja auch immer. Und das Geld muss bei denen sein, das kann nicht angehen! Da kann nicht jede Bank sagen: Ich hab's nicht! Ich bin pleite. Die haben's doch bekommen, das Geld.

(...)

BM: Aber Sie fanden's gut, dass Sarrazin das auch mal ausgesprochen hat?

B: Ja. Ja. Ja. Aber so einer wird dann gleich geköpft. Entschuldige, ja. Ja, muss weg. Das geht nicht. Dann haben sie Angst, Angst da was... (...) Manchmal ist man da auch,

naja. Aber auch mit den Juden! Man muss auch mal aufhören können. Wir wollens ja nicht vergessen! Wollen wir ja auch gar nicht! Aber es kann nicht immer sein: Du! Du! Nein, ich bin kein Nazi mehr, das war mal! Das kann man nicht, nach hundert Jahren noch, ja Du bist aber. Nein, das waren meine Vorfahren, da hab ich doch nichts mehr mit! Man muss auch mal vernünftig bleiben dabei! (unverständlich) haben die Überlebenden (seufzt) was haben die alles bekommen! Ja, das kannst nie wieder gutmachen! Ja, weiß ich nicht, ich bin da manchmal so ein bisschen... Es ist da was passiert, und wir haben da ganz schön blechen müssen, bloß man muss auch mal: So, jetzt ist Schluss.

BM: Also das nervt sie so ein bisschen sozusagen, oder wie, so, weiß ich nicht, Entschädigungsforderungen, oder...

B: Ja, es muss auch mal aufhören. ich kann nicht immer hundert Jahre und noch länger immer Entschädigungen geben. Das geht nicht. Da bin ich ja von vornherein schon Multi. Und sie sind, wollen wir's doch mal ganz ehrlich sagen, ich hab' nichts gegen die Juden. Aber: Das sind doch die Reichen! Man kann doch hinkommen, in jedes Viertel wo man ist, wo die Juden sind, das sind die Reichen! [ist immer schon so...] Warum sind das die Reichen? (unverständlich) Ja, die können besser handeln. Nein. Das ist von vornherein so, die Juden, die halten ja zusammen, und das ist unser Revier, und das ist unser. Die lassen auch keinen reinkommen! Du kannst als Deutscher zwar reich werden, aber nicht in den Judenvierteln. Da kommt man nicht mit rein.

BM: Woran liegt das Ihrer Meinung nach, dass das so ist?

B: Ja, woran liegt das dranne? Das ist die Weltpolitik. Da geht's schon wieder los. Alle oben, ob die in Amerika, in China, wo die leben. Das sind die größten Bosse sind das. Die bleiben bisschen im Hintergrund, die wollen gar nicht ganz vorne sein, aber die haben das Geld. [Also die Juden jetzt meinen Sie, oder...] Ja, die Juden. Ich will nicht den Juden feststempeln dass die das Geld haben. Aber, wie viel Macht haben die denn in Amerika auch. Das sind ja auch alles zurück, ja, das ist ein Jude, das war mal ein Jude. Da geht's denn los, nicht. Was man gar nicht so... Und wie viele sind in Deutschland, wo man auch dem Namen nach, das ist doch ein jüdischer Name, ja ja ja. Aber das wird nicht mehr als Jude gestempelt, aber das ist so! Es ist so!

(...)

BM: Ja. Glauben Sie denn eigentlich, also was so die Ursachen der Wirtschaftskrise angeht, das die Juden da auch was mit zu tun haben, oder wie würden Sie das sehen?

B: Das kann ich nicht, das weiß ich nicht. Das will ich nicht behaupten! Ob die da mit drin, die hängen da auch mit drin. Aber ob die da nun so mit drinhängen, dass die Schuld haben dafür, das kann man, das will ich nicht sagen. Das sind alles die, oben die Banken die sich da, ich weiß nicht, irgendwie haben die sich total verspekuliert. Das ist alles so gutgläubig, und wenn einer da hinten gut reden kann, so gutgläubig. Kann man auch den eigenen Glauben dabei verlieren.“

Das Interview wurde im November 2011 geführt, Unterstreichungen geben starke Betonungen an. Zahlreiches fällt auf. Eine offenbar grundsätzliche Unorientiertheit des Befragten in politischen und ökonomischen Fragen geht einher mit einer extremen Stereotypie. Im Grunde gibt der Befragte mit der eingangs an sich selbst gerichteten Frage ‚Wer hat die gemacht, die Finanzkrise?‘ bereits an, was er im Folgenden unternehmen wird: Eine Suche nach den Schuldigen mit zahlreichen personalisierten Schuldzuschreibungen (Politiker, Manager, Juden). Er gesteht sich selbst ein, dass er nicht weiß, ‚wer’s war‘, hat aber ‚so ein Gefühl‘, wer ‚es‘ gewesen sein könnte und das ‚sie‘ alle ‚unter einer Decke stecken‘. Steht zu Beginn des Interviews noch ein Konglomerat verschiedener Schuldiger, so ändert sich die Situation, als ich das Thema auf die USA bringe: Hier redet der Befragte plötzlich von den ‚Schwarzen‘ bzw. den ‚schwarzen Betrügern‘. Da sich die Rede gerade um die USA drehte, assoziierte ich dazu ‚Schwarze‘ als rassistische Schuldzuschreibung und habe entsprechend nachgefragt, was er damit meint. Das eigentlich Überraschende passiert dann: Die Rede von den ‚Schwarzen‘ stellt sich nicht als Rassismus heraus (das wäre im Zusammenhang mit der Finanzkrise zumindest verblüffend gewesen), sondern als eine Metapher, mit der der Befragte die seiner Meinung nach verdeckten Verursacher der Krise meint: ‚Die in den Kanälen, und keiner kann da ran‘. Zwar findet er danach wieder zu den ‚Managern‘ zurück, aber es wird deutlich, dass er mit dieser Metaphorik sowohl die Unsichtbarkeit der Verursacher bezeichnet als auch für die – vorher disparate – Riege der verschiedenen Verursacher einen einzigen Begriff findet. Sieht man sich andere Metaphern an, mit denen komplexe politische und ökonomische Sachverhalte zusammengefasst werden (Heuschrecken, Kraken, Marionettenspieler etc.), so wird klar, dass sie einerseits dazu taugen, eigentlich unsichtbare oder nur schwer auf einen einzigen Nenner zu bringende Vorgänge zusammenzufassen und eine klarere Ursachenzuschreibung ermöglichen: Es ist dann zum Beispiel das *Heuschreckenhafte* des ‚internationalen Finanzkapitals‘, das Unglück über uns bringt. Solche Metaphern sind oftmals von Assoziationen umgeben,

die teilweise oder exakt die Strukturprinzipien von Haury oder die ‚Regeln des Nationalen Antisemitismus‘ von Holz abbilden, ohne allerdings eine entsprechende, manifest antisemitische ‚Ethnifizierung‘ (Haury) aufzuweisen. Bei der Metapher von den ‚Schwarzen Betrügern‘ und der Rede von den Kanälen entsteht sofort ein ungutes Gefühl: Es bleibt der Eindruck, dass es sich in Bezug auf Antisemitismus um eine qualitativ von der Rede von ‚den Bankern und Politikern‘ unterschiedene Wendung in der Sprache handelt. ‚Die in den Kanälen‘, das bleibt unausgeführt, aber die Assoziationen von ‚dunklen Kanälen‘, Abwasserkanälen und damit auch sofort Ratten und wimmelndem Ungeziefer stellen sich beim Interpretieren ein. Mit der Verwendung der Metapher wird einerseits eine Zusammenfassung und damit eine weniger zerfaserte Rede erreicht, und andererseits scheint mit ihr die Wendung stärker zu einem Vokabular zu gehen, das mit dem nationalsozialistischen in Verbindung steht oder stehen könnte. Dass der Befragte die Rede von den ‚schwarzen Betrügern‘ selbst sofort in Anführungszeichen setzt (‚Entschuldige, also in Anführungsstrichen, nicht?‘), was könnte das bedeuten? Der Möglichkeit nach könnte er damit anzeigen, dass ihm die Rede von ‚den Schwarzen‘ als eine (vielleicht zu plastische) Metapher selbst bewusst ist – aber angesichts der im Interview herrschenden Konfusion scheint das wenig plausibel. Oder gibt er damit zu verstehen, dass es sich um eine ‚politisch korrekte‘ Form einer eigentlich noch expliziter möglichen Ursachenzuschreibung handelt (worauf vielleicht auch die Entschuldigung hindeutet)? Nachdem ich ihn auf die damals gerade sehr ‚frische‘ sogenannte ‚Sarrazin-Debatte‘ angesprochen habe, fängt der Befragte von sich aus an, über die ‚Juden‘ zu reden – also ohne dass von mir ein entsprechender Begriff oder eine Andeutung ins Spiel gebracht wurde. Nachdem die ‚Juden‘ erwähnt wurden, übernehmen sie im Interview die Funktion, die vorher anderen zugeordnet war: Sie sind die Schuldigen an der Misere. Die Argumentationsfigur geht in einem Dreischritt von eher vielfältigen Ursachenzuschreibungen (Banker/Manager/Politiker) über eine Metapher (‚die Schwarzen Betrüger‘) hin zu einem offenen Antisemitismus, der alle anderen unter sich befasst: ‚Alle oben, ob die in Amerika, in China, wo die leben. Das sind die größten Bosse sind das. Die bleiben bisschen im Hintergrund, die wollen gar nicht ganz vorne sein, aber die haben das Geld‘. Die Unbestimmtheit der ‚Schwarzen‘ taucht hier mit der Rede von dem Hintergründigen wieder auf, doch jetzt hat der Befragte *selbst* hergeleitet, wer da hinter den Kulissen tätig ist, und zwar nicht *argumentativ*, sondern assoziativ. In der Rede von den ‚Juden‘ haben zwar weiterhin

die Einzelphänomene Platz, aber sie bleiben nicht länger unverständlich: jetzt kann ganz offen geredet werden, und Anführungszeichen sind keine mehr nötig.

War der Antisemitismus vor dieser ‚Ethnifizierung‘ *latent* im Befragten vorhanden? Nach der Lektüre dieses Interviewausschnittes ist wohl klar, dass der Befragte ein Antisemit ist. Gleichzeitig wird deutlich, dass er über ein vielgestaltiges Reservoir an Argumentationsfiguren verfügt, dass er im Interview flexibel zur Anwendung bringt. Man könnte sich auch Situationen vorstellen, in denen er nur von den Managern redet, in anderen von den ‚Schwarzen‘, und manchmal manifest antisemitisch wird. Würden wir, wenn er in einem Gespräch einmal ‚nur‘ von den Managern und Politikern spricht, ebenso sagen, dass die Rede von den ‚Schwarzen‘ latent in ihm vorhanden wäre, wie wir das von seinem Antisemitismus sagen würden? Gibt es in seiner Rede eine Hierarchie, also ist er sich dessen *bewusst*, dass *für ihn selbst* die ‚Juden‘ die eigentlichen Schuldigen sind, und geht er dementsprechend souverän mit seinen Argumentationsmustern um, dass er taktische Überlegungen darüber anstellt, in welcher Situation er von welcher Gruppe redet? Man kann sich das bei diesem Befragten nur schwer vorstellen, und zwar meiner Ansicht nach deshalb, weil man bei der Lektüre dieses Interviews den Eindruck bekommt, als hätte der Befragte keine *Kontrolle* über sein Denken und Sprechen, als würde er gewissermaßen von seinen eigenen Anspielungen und Metaphern vor sich hergetrieben. Was er sagt, ist inhaltlich weitestgehend *leer*, und zwar allein schon deshalb, weil er sich ständig widerspricht und auch von den hohlsten Phrasen nichts mehr übrig lässt: Dem ‚kleinen Mann‘ geht es schon wieder zu gut, dennoch ist er das Opfer der Krise – es geht ihm schlecht und er wird geschröpft; das Geld ist da, aber es ist weg; die Banken haben kein Geld, aber sie haben Geld; die Firmen investieren, aber haben kein Geld; die ‚Juden‘ sind schuld, aber alle sind schuld; er will die ‚Juden‘ nicht ‚feststempeln‘, aber er ‚stempelt sie fest‘; etc. Der Verdacht stellt sich ein, dass der Antisemitismus gar nicht das *Entscheidende* in der Sprache dieses Mannes ist, sondern dass es vielmehr diese völlig *entleerte* Sprache selbst ist, die das eigentlich bestürzende Phänomen ist und die mit dem Auftauchen der Rede von den ‚Juden‘ aufs Engste verbunden ist. Und zwar vor allem in dem Sinne, dass Sprache und Denken dieses Mannes der Übernahme von Stereotypen und der beiläufigen ‚Feststempelung‘ von Menschen und Gruppen überhaupt nichts entgegensetzen kann. Wahrheit und Falschheit von Aussagen, ihre Angemessenheit an die verhandelten Probleme, all das macht in der Binnensicht

dieses Interviews überhaupt keinen *Sinn*, und der Eindruck entsteht, dass, wäre man in ein wirkliches Gespräch mit diesem Mann (beispielsweise bei einer Bahnfahrt) verwickelt, dieses in heilloser Konfusion enden würde. Manche Leserinnen und Leser dieser Arbeit mögen vielleicht selbst schon Diskussionen mit Verschwörungstheoretikern erlebt haben – das wesentliche Merkmal solcher Weltanschauungen scheint mir ein gewisser *totalitärer Zug* im Denken und in der Sprache zu sein, der es ermöglicht, mit den eigenen Begriffen ohne jede Form der Reflexion *alles*, was man in der Welt wahrnimmt, in dieses Weltbild hereinzuholen. Die Begriffe, mit denen man die Welt interpretiert, sind gewissermaßen immer schon feststehende Kategorien, unter die alles und jeder befasst wird und die gerade *deshalb* unendlich leer und willkürlich sind. Man könnte für den Befragten auch sagen: Mit einem Handstreich werden hier Menschen in bestimmte Kategorien eingeordnet und damit *als Menschen*, die niemals unter solche Begriffe zu befassen sind, zum Verschwinden gebracht: Sie sind lediglich Exemplare einer begrifflichen Klasse und als solche vollständig identifiziert. Es gibt in dieser Sprache kein Entrinnen aus der Identifizierung, und selbst die vereinzelt Vorbehalte (man *soll* Menschen ja nicht feststempeln) werden nicht weitergedacht, sondern im nächsten Satz sofort einkassiert. Und sie wirken selbst schon hohl, denn es geht hier um ein ‚Sollen‘, das nicht inhaltlich begründet wird, sondern viel eher wie ein Imperativ wirkt, der von außen kommt und mit dem der Befragte nicht so recht etwas anzufangen weiß. Was aber bedeutet es, der Sprache eine solche Bedeutung beizumessen? Sind nicht Vorurteile etwas Inneres, also beispielsweise eine Charakterstruktur, eine Mentalität oder Teil eines ‚falschen Bewusstseins‘?

Man könnte davon sprechen, dass der Befragte ein ganzes Konglomerat von verschiedenen Vorurteilen *hat* – aber mit dieser Rede tauchen einige Probleme der Vorurteilsforschung<sup>1</sup> auf. Wenn jemand Vorurteile ‚hat‘, was bedeutet das dann? Befinden sich Vorurteile in ihm oder ihr, und werden dann bei entsprechenden Gelegenheiten abgerufen und geäußert? Wie sieht dann aber ein solches inneres, quasi mental oder kognitiv vorliegendes Vorurteil aus? Würde das für unseren Befragten

---

<sup>1</sup> Schon der Begriff des Vorurteils bringt einige Schwierigkeiten mit sich – so etwa die Implikation eines ‚vorschnellen‘ Urteilens, das z.B. durch umfangreichere Informationen über den Gegenstand des Urteils vermeidbar oder korrigierbar ist. Diese Schwierigkeiten können hier nicht entfaltet werden, und aus Gründen der Lesbarkeit und Verständlichkeit wird der Begriff auch in der vorliegenden Arbeit verwendet. Andreas Dorschel (2001) liefert eine hervorragende Auseinandersetzung mit ihm.

heißen, dass alle über Manager, Politiker und Juden geäußerte Vorurteile als Erinnerungen in seinem Gedächtnis sind und in entsprechenden Situationen dann durch eine Gedächtnisleistung hervorgeholt werden? Ganz offensichtlich betrifft diese Problematik den Kern von Vorurteilsforschung, nämlich die Frage, welches das *Medium* von Vorurteilen ist. Unterschiedliche Strömungen der Vorurteilsforschung geben unterschiedliche Antworten auf diese Frage: In Anlehnung an den klassischen Einstellungsbegriff von Allport (1935) können Vorurteile verstanden werden als eine herabsetzende Einstellung, die mit einem negativen Affekt verbunden ist (vgl. Kessler/Mummendey 2007, 489). Einstellungen finden im Gehirn statt bzw. befinden sich im Gehirn und bestehen – im Sinne des sozialpsychologischen Multikomponentenmodells (vgl. Eagly/Chaiken 1993) - aus Gedanken (kognitive Komponente) und Gefühlen (affektive Komponente), die sich u.U. auf das Verhalten von Menschen auswirken (vgl. Haddock/Maio 2007, 189ff.). Insbesondere kognitive und sozialpsychologische Ansätze gehen in diesem Sinne davon aus, dass sich Stereotypie und Vorurteile im Gehirn bzw. Gedächtnis abspielen (vgl. Degner/Meiser/Rothermund 2009, 76f.). Die Bedeutung dieser Grundannahme für das Verhältnis von Mentalität, bzw. Kognition, und *Sprache* wird aber in keinem der sozialpsychologischen Standardwerke zu Stereotypie und Vorurteilen überhaupt angedacht, geschweige denn systematisch behandelt (vgl. für dieses Fehlen neben den zitierten Aufsätzen z.B. auch Allport 1958, Petersen/Six 2008, Jonas/Beelmann 2008, Stangor 2009, Dovidio/Hewstone/Glick/Esses 2010)<sup>2</sup>. Müssen wir also davon ausgehen, dass Vorurteile (begriff man sie im sozialpsychologischen Sinne als Einstellungen) neuronale, vorsprachliche Zustände sind, bevor sie versprachlicht werden, wie bereits Allport nahelegt (vgl. Allport 1935, 810)? Eine Reihe von Fragen schließt sich dann aber an: Wie geschieht die Entkopplung beispielsweise des

---

<sup>2</sup> Einen anderen Stellenwert räumt konstruktivistische Vorurteilsforschung, genauer: konstruktivistische Feind- (und damit in diesem Zusammenhang auch: Selbst- und Fremdbild)forschung (Richter 1996, Nassehi/Richter 1996, Pörksen 2005, für den Antisemitismus Höttemann/Knappertsbusch/Milbradt 2011) der Sprache ein. Textförmige Dokumente aller Art werden dazu verwendet, der Eigenlogik und den Konstruktionsprinzipien verschiedener Vorurteile auf die Spur zu kommen (Pörksen 2005), wobei die *Ursachen* für die Übernahme von Feindbildern oftmals ausgeklammert werden. Im Blick auf das Interview wurde angedacht, dass die Sprache, in die solche Vorurteile eingebettet sind, eine entleerte und stereotype ist, und dass das Problem der darin vorkommenden Vorurteile eher ein sekundäres ist, dass auf dieser Entleerung, Stereotypie, Willkür und Empathielosigkeit aufbauen kann. Sicher wäre es gut möglich, im Sinne einer konstruktivistisch orientierten Vorurteilsforschung einzelne Vorurteile in diesem Interview zu identifizieren, ihre spezifische Konstruktion, ihre Einbettung in den Text und ihre Differenzen und Überschneidungen zu beforschen. Qualitative Vorurteilsforschung hat mittlerweile einen festen Platz neben quantitativen Verfahren, und sie hat wesentlich zu unserem Wissen über Funktionsweise und Struktur solcher Weltbilder beigetragen (vgl. Kelle/Knappertsbusch/Milbradt, im Erscheinen).

Antisemitismus von und seine Kopplung an Sprache? Und wenn er in verschiedenen Situationen verschieden versprachlicht wird – wie ist das zu deuten? Werden dann jeweils verschiedene Aspekte des vorsprachlich vorliegenden Antisemitismus-als-Einstellung geäußert? Enthält diese mentale, kognitive Struktur dann potentiell *alle* sprachlichen Varianten, in denen das Vorurteil geäußert werden kann? Denn könnten wir andernfalls noch davon ausgehen, dass ein komplettes Vorurteil vorliegt<sup>3</sup>?

Die Frage nach der Latenz des Antisemitismus hat sich im Laufe meiner Überlegungen als eine teilweise *mystifizierende* Redeweise über das Forschungsproblem herausgestellt und dazu geführt, dass ich eine begriffliche und metatheoretisch argumentierende Arbeit für nötig erachte. Denn diese Frage unterstellt, dass in den Befragten *eigentlich* ein antisemitisches Weltbild *vorhanden* ist, dass sie aber (ob bewusst oder unbewusst) *latent* gehalten wird, um zum Beispiel einer gesellschaftlichen Tabuisierung zu entsprechen oder die gesellschaftliche Position nicht zu gefährden. Ein solcher *Antisemitismuskachweis* ist aber kaum zu führen, da nur sinnvoll von *Antisemitismus* geredet werden kann, wenn er manifest ist<sup>4</sup>. Am Beispiel des Interviewausschnitts: Während im ersten Teil von manifestem Antisemitismus nicht die Rede sein konnte und die Rede von einem latenten Antisemitismus darauf hinausgelaufen wäre, dem Befragten zu unterstellen, etwas zu verbergen oder nicht die Wahrheit zu sagen, wurde der Antisemitismus später umso ‚manifest‘, umso deutlicher und ‚ungeschminkter‘. Dass das *eigentliche*, das herausragende Vorurteil des Befragten der Antisemitismus ist, ist die Perspektive des Antisemitismusforschers, dem (hat er im Interview erst mal Antisemitismus entdeckt) alle vorhergehenden Äußerungen des Befragten nur als *auf den Antisemitismus hin zulaufende* oder zu ihm *anschlussfähige* überhaupt wichtig werden. Die Aussagen des Befragten werden also vom Antisemitismusforscher immer bereits *im Hinblick* auf einen *vollständigen* Antisemitismus, auf ein vollständiges oder weitgehend vollständiges antisemitisches Weltbild betrachtet - und dort wo dieses nicht vorhanden ist, werden Interviews und andere Dokumente daraufhin befragt, inwiefern in ihnen

---

<sup>3</sup> Und viele andere Probleme ergeben sich für die Forschung mit der Übernahme des Begriffs der Einstellung. Im Zusammenhang mit der Vorurteilsforschung wird er in dieser Arbeit Thema bleiben – Morus Markard (1984) hat aus der Perspektiver der Kritischen Psychologie eine immer noch äußerst lesenswerte und ungebrochen aktuelle allgemeine Kritik des Einstellungsbegriffes vorgelegt.

<sup>4</sup> Und ein wichtiges Bemühen der Forschung dreht sich berechtigterweise um die Frage, wann etwas als antisemitisch oder jemand als Antisemitin zu bezeichnen ist. Gerade in Bezug auf die sogenannte ‚Israelkritik‘ und die wissenschaftliche, politische und juristische Auseinandersetzung mit Antisemitismus sind solche Arbeitsdefinitionen eminent wichtig, vgl. EUMC 2008.

Hinweise auf eine Anschlussfähigkeit *zum* oder eine Latenz *des* Antisemitismus vorhanden sind. In diesem forschungslogischen Nachvollzug der disziplinären Herausbildung einer Antisemitismusforschung verengt sich also unter Umständen der Blick auf den Gegenstand. Das Problem ist dabei aber weniger der Blick auf *den* Antisemitismus, denn um ihn zu erforschen, um *überhaupt* distinkte Forschungsgegenstände zu haben, müssen wir definieren. Problematisch wird es aber dann, wenn wir nach diesem definitorischen Bemühen auch denken, dass unser Gegenstand ebenso distinkt (z.B. als Einstellung oder Weltbild) sein müsste - wir übertragen die Kohärenz der Definitionen auf die Wirklichkeit des Gegenstandes und reflektieren nicht mehr auf uns als Definierende und den definitorischen Akt.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen und der Erfahrung, dass sich die Wirklichkeit, wie sie dem Forscher und der Forscherin in Gestalt von textförmigen Dokumenten begegnet, solchen definitorischen und disziplinären Überlegungen in nicht unerheblichem Maße widersetzt, sich teilweise regelrecht *sträubt* gegen das vorhandene Instrumentarium, entstand ein neuer Blick auf zwei Hauptwerke der Antisemitismus- und Autoritarismusforschung, die ‚Authoritarian Personality‘ (Adorno et al., 1950) und die ‚Dialektik der Aufklärung‘ (Horkheimer/Adorno 1987). Beiden Werken wurde und wird in unterschiedlichen Hinsichten vorgeworfen, entweder zu fragmentarisch, zu widersprüchlich oder viel zu allgemein gehalten zu sein. Beide Werke widersetzen sich in unterschiedlichen Hinsichten einer rein disziplinären Rezeption und sind vielleicht vor allem deshalb so umstritten. Sowohl die Antisemitismusthesen in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als auch die Ausführungen zur autoritären Persönlichkeit weigern sich, ihren Gegenstand zu definieren, ohne ihn doch deshalb zu verlieren. Man kann sie eher als *Skizzen* lesen, die zwischen Allgemeinem und Besonderem pendeln, die ihren Gegenstand mal von dieser, mal von jener Seite betrachten und ihm diesen und jenen Aspekt hinzufügen. Die Darstellungsweise, die in beiden Werken gewählt wurde, ist nicht weit entfernt von der Methode Ludwig Wittgensteins, wie er sie in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ beschreibt:

*„Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, daß mir dies nie gelingen würde. Daß das beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden;*

*daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie, gegen ihre natürliche Neigung, in einer Richtung weiterzuzwingen. - Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen. Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und wuer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen. - Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind. Die gleichen Punkte, oder beinahe die gleichen, wurden stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen.“ (Wittgenstein 1984, 231)*

Das Bild der Landschaft *als solcher*, so Wittgenstein, entsteht dem Betrachter aus solchen Skizzen. Die ‚Philosophischen Untersuchungen‘, wie auch die beiden Werke der Kritischen Theoretiker, *verweigern* sich also nicht der Darstellung eines Allgemeinen, sondern nehmen Gedanken ihrer Philosophie in die Darstellung dieser Philosophie auf, wie noch näher zu zeigen sein wird. Übertragen auf die Vorurteils- und Autoritarismusforschung bedeutet das: Wir *können* von Vorurteilen und Autoritarismus sprechen, uns also unseren Forschungsgegenstand abgrenzen. Aber wenn wir keine isolierten Skizzen als Ergebnis haben wollen, sondern ein Bild von der *Landschaft*, dann müssen wir zwischen Allgemeinem und Besonderem denken und immer wieder Position und Blickrichtung wechseln. Jene Notwendigkeit ließe sich für den Zweck dieser Einführung in die Problematik der folgenden Arbeit vielleicht so beschreiben: Es findet sich in Vorurteilen ganz augenscheinlich etwas Allgemeines, ein allgemeiner Zug, der über das konkrete Phänomen hinausgeht. Denn Vorurteile sind quasi *per definitionem* etwas, das von Besonderem absieht. Ein Urteil steht schon vorher fest, und Besonderes, der Vorverurteilung vielleicht Widersprechendes, nicht in ihr Aufgehendes wird für das Urteil nicht berücksichtigt. Das heißt, dem Vorgang des Urteilens liegt etwas Allgemeines zu Grunde, dass *nicht* mit dem Besonderen in eins fällt. Gleichzeitig kann sich dieses Allgemeine nur im Besonderen *zeigen*, denn wie sollten wir von etwas Allgemeinem sprechen können, wenn es nirgendwo erscheint? Über dieses Allgemeine zu reden wäre dann reine Spekulation, und wir erhalten also einen Blick auf das Allgemeine nur durch die konkreten, besonderen Phänomene.

Und das ist eine alltägliche Erfahrung, die uns allen wohlbekannt sein dürfte: Vorurteile treten selten alleine auf, sondern wer ein Vorurteil gegen eine Minderheit äußert, äußert in der Regel auch Vorurteile gegen andere Minderheiten. An den

eigenen Erfahrungen und an solchen Interviews wie dem ausschnitthaft präsentierten stellt sich daher bereits die Frage, ob wir es mit völlig voneinander getrennten Phänomenen zu tun haben oder ob etwas sie Verbindendes gedacht werden kann. Sind also Rassismus, Antisemitismus, Homophobie, Etabliertenvorrechte oder Antiziganismus jeweils gänzlich verschiedene Phänomene, die verschiedenen Eigenlogiken folgen, verschiedene Funktionen für ihre Trägerinnen und Träger erfüllen und auch ganz getrennt voneinander betrachtet werden können oder sogar werden müssen? Es ist die unter anderem von Hegel (vgl. z.B. Hegel 1988, 80ff.) bearbeitete Problematik des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem und damit auch nach Verschiedenheit oder Unterschiedlichkeit von Phänomenen, die sich hier zeigt. Gehen wir davon aus, dass Vorurteile sich voneinander *unterscheiden*, anstatt nur gänzlich verschieden zu sein, dann nehmen wir gleichzeitig einen Zusammenhang an: Sie unterscheiden sich von etwas, von dem sie gleichzeitig *Teil* sind. Klaus Holz (2010) hat eine solche Unterschiedlichkeit für eine konstruktivistische Antisemitismusforschung in seiner These vom ‚Nationalen Antisemitismus‘ expliziert: In der Form der Nation ist die Welt in eigene und fremde Nationen unterschieden, und der ‚Jude‘ als ‚Figur des Dritten‘ ermöglicht diese Unterscheidung, gleichwohl er damit auch Teil dieser Form ist. Die nationale Form bestimmt in dieser Konstellation die Zugehörigkeit bzw. die Zusammengehörigkeit von Selbst-, Fremd- und Feindbildern, die beiden Seiten der Form und das sie ermöglichende Dritte werden inhaltlich von ihr gefüllt und moderiert. In einer konstruktivistischen Theorieperspektive können wir sagen: Es *gibt* die Form ‚Nation‘, und wir können rekonstruktiv an textförmigen Dokumenten nachweisen, dass und wie diese Form Vorurteile bzw. Feindbilder strukturiert. Jedoch besteht die Gefahr, jenseits dieser Konstruktionsprinzipien zu vernachlässigen, *warum* denn eigentlich solche Konstruktionen so attraktiv und wirkmächtig sind. Bei Klaus Holz mag ein bedeutender Faktor sein, dass mit der Übernahme des Luhmann’schen Kommunikationsbegriffes (vgl. Holz 2001, 130) das Psychische wie auch die Vermittlung von Psyche und Gesellschaft aus der Theoriebildung verschwunden sind, denn Luhmann fasst Kommunikation als eine autopoietische Operation, die getrennt vom Menschen und seiner Psyche betrachtet wird: „Der Mensch kann nicht kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren“ (Luhmann 1992, 31). Demgegenüber weist Detlev Claussen darauf hin, dass es sich beim Antisemitismus um eine „*gewalttätige Praxis gegen Juden in Wort und Tat*“ (Claussen 2011, 179)

handele und besteht darauf, die gesellschaftlichen und mit ihnen zusammenhängenden psychologischen Ursachen dieser antisemitischen Gewalt zu kritisieren (vgl. Claussen 2000, 106ff.). Die oben gestellte Frage, was Vorurteile *sind*, verweist also auch darauf, *wie* wir – Sozialforscherinnen und Sozialforscher, Psychologinnen und Psychologen – über Vorurteile *sprechen*. Damit soll nicht gesagt sein, dass Vorurteile nur *sind*, was und wie wir über sie sprechen – aber wie wir über Vorurteile sprechen, wie wir sie begrifflich fassen und in unseren Theorien konzeptualisieren, beeinflusst unsere Vorstellung davon, was sie *sind*. Sind wir beispielsweise nur auf der Suche nach dem Besonderen, also etwa den besonderen Konstruktionsprinzipien des Antisemitismus oder des Rassismus, so können wir das Allgemeine nicht sehen oder vernachlässigen es unter Umständen. Dass es dieses Allgemeine aber gibt, liegt nicht nur, wie gezeigt, bereits im Begriff des Vorurteils - würden wir kein Allgemeines denken oder zumindest denken *können*, machte die Rede von einem Besonderen gar keinen Sinn. Im Folgenden wird sich das in der Darstellungsweise ausdrücken: Am Beispiels der Antisemitismusforschung werden bestimmte Untiefen der Vorurteilsforschung herausgearbeitet - diese Thematisierung könnte also ähnlich an anderen Vorurteilen geschehen. Die Arbeit wird sich im weiteren Verlauf von diesem Besonderen wegbewegen und Überlegungen dazu anstellen, wie dieses Allgemeine gedacht werden könnte, dass sich da in spezifischen Vorurteilen *zeigt*.

So wird es in der vorliegenden Arbeit also auch nicht darum gehen, empirische Aussagen über den Antisemitismus zu machen, sondern metatheoretische, begriffliche Überlegungen über die Vorurteilsforschung anzustellen<sup>5</sup>. Das bedeutet, dass hier im Unterschied zu anderen Studien der Vorurteils- und Autoritarismusforschung nicht der Anspruch erhoben wird, einen unmittelbaren *Vollzug* etwa von autoritären oder antisemitischen Sprechakten (z.B. in Interviews oder Zeitungsartikeln) zu untersuchen, sondern einen längeren Blick darauf zu werfen, *wie* und mit *welchen* Grundbegriffen a) dieser Blick immer schon gewagt wird und ob es b) Modellierungen gibt, die eine angemessenere und sinnvollere Verwendung dieser Grundbegriffe erlaubt. Und natürlich spielt in solch einem Vorgehen die Spannung zwischen wirklichem *Vollzug* (der Stereotypie, des Autoritarismus) und seiner begrifflichen Beschreibung eine Rolle:

---

<sup>5</sup> Vgl. zum Unterschied empirischer und begrifflicher Aussagen Kambartel/Stekeler-Weithofer 2005, 18ff.

„Eine Beschreibung artikuliert ein Tun als unter einen Begriff fallend; eine begriffliche Modellierung erläutert höherstufig, wie dieser zu anderen Begriffen steht und was *überhaupt* damit gemeint ist, dass ‚ein wirkliches Tun unter einen Begriff fällt‘. Die Modellierung gibt eine höherstufige Explikation; sie beansprucht, dass erst im Licht dieser Explikation verständlich wird, was mit solchen Beschreibungen (...) gemeint sein kann. Auch sie sagt, wie eine Sache unter ihren Begriff fällt - nur ist die Sache in diesem Fall das Unter-seinen-Begriff-Fallen eines wirklichen Tuns. Das Modell expliziert, wie vorzustellen sei, dass ein wirkliches Tun einem generischen Schema entspricht - und es unterstellt zugleich, dass das wirkliche Tun *überhaupt* nur als Instanz dieses Schemas in den Blick kommen könnte. So ragt die Spannung ins Kategoriale hinein: Der wirkliche Vollzug *ist nichts anderes*, als das, als was er im Lichte der begriffsexplizierenden Modellierung in den Blick kommt - und er ist zugleich *analytisch zu unterscheiden* vom so Modellierten.“ (Müller 2012, 173).

Diese Überlegungen werden sich in dem eben bereits allgemein für die Vorurteilsforschung aufgespannten Rahmen bewegen und davon handeln, in welcher Weise sich sinnvoll über Autoritarismus und Stereotypie (und damit, wie sich zeigen wird, auch: Vorurteile und Antisemitismus) sprechen lässt. Grundlegend wird es also darum gehen, welche Rolle die Sprache und die verwendeten Begriffe für unser Verständnis dieser Wirklichkeit haben und wie verschiedene Theoriemodelle mit Sprache umgehen und mit ihr arbeiten. Dass der Status von Vorurteilen ein fraglicher und problematischer ist, wurde oben bereits angedacht: Sind sie etwas mental oder geistig Vorliegendes, das im ‚richtigen‘ Augenblick abgerufen wird? Sind sie als Mentalität sprachlich, oder heften sie sich erst beim oder kurz vor dem Aussprechen an Sprache? Bestehen sie dann aus fixen Elementen, die nur irgendwann einmal abschließend bestimmt und definiert sein müssten, um zu wissen, was das jeweilige Vorurteil *ist*? Und wie wäre dann überhaupt der Einfluss von gesellschaftlichen Veränderungen auf diese Mentalität zu denken? Diese Fragen verweisen natürlich insbesondere auf den sogenannten *linguistic turn* (Rorty 1992), der, so Kambartel und Stekeler-Weithofer, einer „kritischen Sprachanalyse den Platz der wichtigsten Methode philosophischer Überlegungen“ (2005, 13) einräumt. Für Vorurteilsforschung gilt dieser Wandel – wenn überhaupt - mit großen Einschränkungen: Zwar hat die rhetorische bzw. diskursive Psychologie (Billig 1991, Edwards/Potter 1992) insbesondere im angelsächsischen Raum das sozialpsychologische Einstellungsmodell grundlegend kritisiert und in verschiedenen

Studien etwa zu Rassismus (Wetherell/Potter 1992) oder Nationalismus (Billig 2006) eine auf Sprachphilosophie und Symbolischem Interaktionismus basierende Vorurteilsforschung und Psychologie im Allgemeinen grundgelegt – diese ist jedoch in der Vorurteils- und insbesondere der Autoritarismusforschung relativ randständig geblieben bzw. überhaupt nicht rezipiert worden. Gleichzeitig besteht ein Defizit in der diskursiven Psychologie, das eine Adaption für die Soziologie und soziologische Vorurteilsforschung mindestens erschwert: der Mangel an gesellschaftstheoretischen Überlegungen (vgl. Milbradt 2013, im Erscheinen). Solche sind in Form relativ fragmentarisch bleibender Ausführungen zwar durchaus vorhanden (Wetherell/Potter 1992, 198), kommen jedoch über diesen Status nicht hinaus.

Es ist – und diese Feststellung mag erst mal erstaunen – vor allem die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, in deren Antisemitismus- und Autoritarismusforschung die Vermittlung von Gesellschaft, Sprache und Psyche gedacht und konzeptualisiert wurde, und die klare Aussagen über den Status der Sprache für eine gesellschaftstheoretisch und psychologisch informierte Vorurteils- und Autoritarismusforschung macht. Präziser ausgedrückt: In der Kritischen Theorie sind Gesellschaft und Psyche sprachtheoretisch zusammengedacht und Horkheimer, Adorno und Kollegen vermeiden damit die Auflösung der Paradoxie von Allgemeinem und Besonderem zugunsten einer (sprach-)theoretischen Vermittlung. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist Sprache als das Medium gedacht, in dem der Prozess eines fortschreitenden Verfalls der Vernunft genuin stattfindet. Sprache ist für Horkheimer und Adorno ein zwiespältiges Medium: Sie dient uns dazu, aus einer Unmittelbarkeit mit der Welt hervorzutreten: mittels der Sprache sind wir überhaupt erst in der Lage, konkrete Gegenstände oder andere Menschen zu benennen, zu bezeichnen, und damit aus der unmittelbaren sinnlichen Fülle der Welt hervorzutreten – Sprache ist in dieser Hinsicht eine Bedingung von Freiheit, ein Akt der Freiheit gegenüber der Naturverfallenheit des Menschen. Gleichzeitig identifizieren wir jedoch, sobald wir Namen oder Begriffe, sobald wir Sprache gebrauchen, unsere Umwelt: Wir ordnen beispielsweise Lebewesen oder Gegenstände nach Kategorien, und sie werden zu Exemplaren dieser begrifflichen Klassen. Wir stellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede an ihnen fest und subsumieren sie nach bestimmten Kriterien unter bestimmte Begriffe, wir stellen (notwendig) sprachlich bestimmte Eigenschaften von Menschen heraus und vernachlässigen damit andere.

Der Prozess der Aufklärung nun ist für Horkheimer und Adorno insbesondere ein Siegeszug dieser identifizierenden Seite der Sprache – das Fatale, das Unheilvolle der Aufklärung liegt für sie nicht primär in einem Verfall der Vernunft, sondern mittels eines Zerfalls der Sprache geschieht ein Verfall der Vernunft, den die beiden Theoretiker in ihren philosophischen Fragmenten nachzeichnen. Zugespitzt könnte man formulieren: Freiheit und Barbarei liegen für Horkheimer und Adorno der Möglichkeit nach bereits in der Sprache begründet, und die Dialektik der Aufklärung besteht einerseits in dieser sprachvermittelten Freiheit gegenüber der Naturverfallenheit des Menschen, die aber andererseits – da nicht kritisch auf diesen Prozess reflektiert wird - ein fatales identifizierendes Sprechen und damit Denken bedingt. Das Bemühen von Horkheimer und Adorno kann einerseits als ein solches bezeichnet werden, dass diesen Prozess überhaupt zu Bewusstsein bringen und damit eine kritische Reflexion darüber ermöglichen will, mithin der Absicht und der Utopie nach damit die Fatalität zu einem Ende bringen möchte. Und es geht ihnen darum, Möglichkeiten offenzuhalten, mit der Sprache etwas auszudrücken, das jenseits einer reinen Identifikation liegt. Sprachtheorie ist bei Horkheimer und Adorno insofern Gesellschaftstheorie, als dass identifizierendes Denken einhergeht mit gesellschaftlichen Prozessen, die einerseits auf eine zunehmende Naturbeherrschung zielen und die andererseits – insbesondere in Gestalt der Kulturindustrie – Sprache und damit Denken zu etwas Leeren, Formelhaften machen. Sprache ist *immer* sowohl stereotyp als auch, der Möglichkeit nach, ein Mittel zu Freiheit und lebendiger Erkenntnis. Wir können – und das ist der Wortsinn der aus dem Buchdruck entlehnten Metapher des ‚Stereotyps‘ – etwas in starre Begrifflichkeiten einordnen, ohne etwas an ihm zu erkennen, das über diese investierten Begrifflichkeiten hinausgeht. Gleichzeitig können wir aber Sprache dazu verwenden, etwas Unbekanntes an unserem Gegenstand zu erkennen, etwas Neues über den Gegenstand unserer Erkenntnis zu lernen und damit lebendige Erkenntnis allererst zu ermöglichen: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“ (Adorno 2003, 21). An diesem Zitat wird deutlich, dass es nicht darum gehen kann, ein ‚nichtidentisches‘ Denken und Sprechen gegen ein identifizierendes auszuspielen. Für Horkheimer und Adorno bietet bzw. beinhaltet Sprache *notwendig* beide Möglichkeiten, und jeder Versuch, diese Spannung aufzulösen, muss in etwas Falschem, Einseitigen enden. Eine Aufgabe ihrer identifizierenden Funktion würde Erkenntnis und Verstehen tendenziell unmöglich

machen und damit einen Rückfall in Naturverfallenheit bedeuten, und eine Aufklärung, die sich bewusstlos auf eine stetig zunehmende Identifikation stützt, zeitigt für Horkheimer und Adorno die Konsequenzen, die sie in ihrem gemeinsamen Hauptwerk darstellen.

Wenn Stereotypie kein ‚Unfall‘ der menschlichen Entwicklung ist, sondern notwendig in unserer Sprache angelegt, dann ist inbegriffen, dass in dieser Arbeit keine ‚Lösung‘ für die Problematik von Vorurteilen, Autoritarismus und Stereotypie angeboten wird. Es wird vielmehr eine Spannung entfaltet zwischen den Polen eines stereotypen und nicht-stereotypen Sprechens, die aber niemals zu einer Seite aufgelöst werden kann. Was allerdings mit dieser Modellierung zumindest *aufgehoben* werden soll, sind bestimmte missverständliche Redeweisen über die Begriffe Stereotypie und Autoritarismus. Das betrifft einerseits, wie schon skizziert, die Rede von einer *Innerlichkeit* dieser Phänomene, *ohne* damit jedoch zu sagen, dass es eine solche Innerlichkeit nicht gibt oder geben könnte. Es wird vielmehr mit sprachphilosophischen Überlegungen, anschließend an Horkheimer und Adorno, eine Umkehrung der Argumentation erreicht: Wir haben es nicht erst mit einer Charakterstruktur, einer Einstellung oder Mentalität zu tun, die sich dann äußert, sondern Psychisches, also ‚Inneres‘ und Gesellschaft sind in der Sprache vermittelt. Diese Konzeption der Vermittlung von Psyche und Gesellschaft erübrigt Überlegungen dazu, ob wir es in der Vorurteils- und Autoritarismusforschung *erst* mit einer Mentalität zu tun haben, die auf die Gesellschaft wirkt, oder umgekehrt – es kann hier keine Kausalität, sondern nur Vermittlung gedacht werden.

Was ist der Zusammenhang dieser Überlegungen mit Antisemitismus und anderen Vorurteilen? Horkheimer und Adorno, so lautet eine der Hauptthesen der folgenden Überlegungen, legen die ‚Dialektik der Aufklärung‘ als Analyse eines Siegeszuges identifizierenden Denkens und Sprechens an, die nicht zufällig in den ‚Elementen des Antisemitismus‘ mit dem berühmten Abschnitt über die sogenannte Ticket-Mentalität bzw. das Ticket-Denken endet. Jene Denkform ist eine, die den bisherigen Tiefpunkt der Aufklärung bezeichnet: Ein Denken und Sprechen<sup>6</sup>, das vollends stereotyp geworden ist und alles und jeden nur noch in leere, vorgefertigte Schemata einordnet.

---

<sup>6</sup> Wenn im Folgenden von Denken die Rede ist, ist immer einbezogen, dass es sich dabei um etwas Sprachliches handelt. Dass der Sprache kein nichts sprachliches Denken vorausgeht, wird in Kapitel 6 zum Thema.

Diese Interpretation der Ticket-These liegt quer zu gängigen Interpretationen, die sie eher in Richtung eines Charaktertypus oder einer Mentalität auslegen und ihr teilweise jede Erklärungskraft für die Antisemitismus- und Vorurteilsforschung absprechen. Stereotypie ist für Horkheimer und Adorno nicht eine Mentalität oder ein Charaktermerkmal, das *erst* vorliegen würde und nachgängig gewissermaßen in Sprache verpackt und geäußert würde – eine solche mentalistische Interpretation von Stereotypie würde dieselben schon skizzierten Probleme mit sich bringen wie das Einstellungsmodell. Vielmehr kann Stereotypie im Anschluss an Horkheimer und Adorno expliziert werden als etwas im Medium der Sprache Geschehendes, und stereotypes Denken und Sprechen kann als dem Antisemitismus wie Vorurteilen überhaupt zu Grunde Liegendes ausgewiesen werden. Indem die Menschen zunehmend stereotype Formeln, eine stereotype Sprache gebrauchen, verlieren sie die Fähigkeit zu lebendiger Erkenntnis, sie werden dadurch auch innerlich leerer und ärmer. Sie sind nicht mehr in der Lage, etwas am Objekt wahrzunehmen und damit etwas von ihm zu empfangen, was nicht in diesen Formeln aufgeht. Der Prozess innerer Entleerung wird von Horkheimer und Adorno als ein im Medium der Sprache vonstattengehender entwickelt. Sie nehmen den Begriffen Stereotypie und Vorurteil auf diese Weise *en passant* das Wolkige und Unbestimmbare, das sich Soziologie und Sozialpsychologie mit dem Einstellungsbegriff einhandeln, und das sie nicht auflösen in der Lage sind. Stereotypie, stereotypes Sprechen kann mit Horkheimer und Adorno als das verbindende Element aller Vorurteile ausgewiesen werden. Es ist etwas Allgemeines, das sich gleichwohl (denn wie sollte man sonst von etwas Allgemeinem sprechen können?) in spezifischen Phänomenen unterschiedlich zeigen kann. Der Begriff des Ticket-Denkens ist daher weder zu breit und zu universalistisch für das Verständnis spezifischer Vorurteile angelegt, noch zielt er auf eine mysteriöse Mentalität oder ein vorgängiges Bewusstsein ab. Antisemitismus- und Vorurteilsforschung können so sprachtheoretisch angelegt werden und lassen sich in eine Theorie der Gesellschaft einbetten. Antisemitismusforschung hat zwar einen speziellen Gegenstand, den Antisemitismus. Aber in der Kritischen Theorie ist dieser Status als Spezialwissenschaft genauso prekär wie etwa derjenige der diversen Bindestrich-Soziologien: Zwar ist diese Spezialisierung einerseits berechtigt, denn nur wenn der Antisemitismus spezifisch begrifflich gefasst wird, ist er überhaupt als distinktes Phänomen erkennbar und erforschbar. Gleichzeitig besteht damit aber die Gefahr, diese Notwendigkeit einer treffenden Begrifflichkeit gewissermaßen als

Eigenschaft des zu untersuchenden Phänomens zu hypostasieren: die Rede von *dem* Antisemitismus legt bereits einen distinkten Forschungsgegenstand nahe, der *für sich* – eben in einer speziellen Profession namens ‚Antisemitismusforschung‘ – untersuchbar sei, ohne beispielsweise gesellschafts- oder sprachtheoretische Erwägungen in Betracht ziehen zu müssen, ohne dass also Antisemitismusforschung gleichzeitig als Gesellschafts- und Sprachtheorie gedacht würde. Dabei legen nicht nur neuere Forschungen (Holz 2001, Haury 2002, Rensmann 2004) sondern bereits die diversen Arbeiten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung nahe, dass ‚der‘ Antisemitismus ein Kompositum aus verschiedenen Elementen ist und eben weder eine Einstellung, eine Mentalität oder eine Charakterstruktur - zumindest dann nicht, wenn diese Rede auf die Rede von einer wirklich völlig distinkten Entität hinausläuft.

Für eine Dissertation, zumal eine metatheoretisch-begrifflich angelegte, hat das Konsequenzen. Sie muss einerseits als eine Arbeit zur Antisemitismusforschung bezeichnet werden, und kann sich dennoch nicht in dieser Bezeichnung erschöpfen. Es geht also im Folgenden anfangs um Antisemitismus, aber es wird mitgedacht werden müssen, *dass es eigentlich nicht um Antisemitismus gehen kann*. Was das bedeutet, wird im Laufe der Arbeit deutlicher werden. An den bisherigen Überlegungen wird klar: Wenn wir davon ausgehen, dass der Antisemitismus etwas Gesellschaftliches (und nicht: eine individuelle Anlage oder Mentalität) ist, dann müssen sich *in ihm* als distinktem, abgrenzbarem Phänomen Elemente aufweisen lassen, die über dieses Abgrenzbare hinausgehen und es zumindest teilweise wieder einkassieren. Ebendies ist es, was Horkheimer und Adorno mit dem Begriff der Stereotypie und dem ihrer zugespitzten Form, des Tickets, beabsichtigen: Der Aufweis des Allgemeinen in spezifischen Gegenständen der Theoriebildung. Die vorliegende Arbeit ist also sowohl eine der Antisemitismusforschung als auch eine solche, in der ein Begriff von Stereotypie entwickelt wird, der allgemein für die Vorurteilsforschung von Interesse ist. In meiner Lektüre der ‚Dialektik der Aufklärung‘ und der ‚Authoritarian Personality‘ hat mich weniger ein ideengeschichtliches Interesse geleitet, und diese Arbeit versteht sich auch nicht als eine *in der Tradition* der Kritischen Theorie. Was sie leistet ist es, zu zeigen, dass bestimmte, die Vorurteils- und Autoritarismusforschung betreffende Missverständnisse in der Rezeption der Kritischen Theorie verschwinden, wenn man bestimmte Begrifflichkeiten in eine andere Konstellation zueinander bringt, eine andere Lesart entwickelt. Damit soll auch

nicht gesagt sein, dass hier die ‚richtige‘ Lesart der Kritischen Theorie und ihrer Antisemitismus- und Autoritarismusforschung vorgelegt sei. Was aber beansprucht wird, ist der Nachweis, dass eine Modellierung der Begrifflichkeiten möglich ist, die bestimmte Schwierigkeiten der Autoritarismus- und Vorurteilsforschung (wie auch der Interpretation zweier Hauptwerke der Kritischen Theorie) verschwinden lässt. Diese begriffliche Modellierung erfolgt außerdem unter Hinzuziehung eines Vokabulars, das der Kritischen Theorie vordergründig relativ fremd ist – es geht um Begriffe aus der Philosophie Ludwig Wittgensteins. Während mit der Kritischen Theorie ein Konzept von Sprache gedacht werden kann, in dem Psychisches und Gesellschaftliches vermittelt sind, geht es mit der Hinzunahme Wittgensteins gewissermaßen um dessen Feinjustierung. Mit Horkheimer und Adorno wird Stereotypie als ein Modus des Sprechens ausgewiesen, um den wir erst mal gar nicht herumkommen. Stereotypie kann erst im Laufe einer ganzen *Sprachpraxis* bis zu einem gewissen Grade wieder eingeholt, wieder ‚zurückgenommen‘ werden, und mit Wittgensteins Sprachphilosophie - insbesondere seinem Sprachspielbegriff und seiner Bedeutungstheorie - kann ein genauere Blick auf diese Sprachpraxis geworfen werden.

Dem Verhältnis beider Philosophien haben sich nur sehr wenige Arbeiten bisher überhaupt gewidmet (Berger 1975, Demmerling 1994, Wiggershaus 2000, Wellmer 2007) und mancherlei Berührungspunkte (wie auch Divergenzen) herausgearbeitet. Während mit der Kritischen Theorie ein sprachtheoretischer Begriff von Stereotypie grundgelegt wird, dienen die Überlegungen zu Wittgenstein im Anschluss dazu, einen blinden Fleck der Frankfurter Forscher auszuleuchten: Insbesondere in der ‚Authoritarian Personality‘ (Adorno et al. 1950) herrscht ein Begriff des Vorurteils vor, der noch zwischen ‚Oberflächenmeinung‘ und ‚tieferliegenden‘ Persönlichkeitsmerkmalen der Befragten differenziert und damit genau die Vorstellung von einer primären ‚Innerlichkeit‘ zumindest *nahelegt*, die mit der vorliegenden Arbeit kritisiert werden soll. Wittgensteins Ausführungen zu Begriffen wie Bedeutung, Sprachspiel oder Regelfolgen werden herangezogen, um Ansätze der Vorurteils- und Antisemitismusforschung, die sich um Begriffe wie Mentalität, Bewusstsein, Charakter oder Einstellung gruppieren, zu kritisieren und ihre Schwierigkeiten zu erörtern – die Rede von einer ‚Persönlichkeit‘ oder einem ‚Charakter‘ in der empirischen Forschung der Kritischen Theoretiker wird von dieser

Kritik nicht ausgespart. Dabei wird sich herausstellen, dass Wittgenstein in diesem Zusammenhang kein ‚unpassender‘ Theoretiker ist, dessen Vokabular dem der Kritischen Theorie angeheftet oder übergestülpt werden müsste – beide Ansätze verbindet, wie Demmerling (1994) ausführlich herausgestellt hat, ein sprach- und verdinglichungskritischer Impetus. Man könnte die These wagen, dass es letztlich Wittgenstein war, der radikaler gegen die Vorstellung einer ‚ursprünglichen Präsenz‘ (Derrida), gegen verschleiernde, verdinglichende und ‚verhexende‘ Sprachgebräuche in der Selbstbetrachtung und -thematisierung (nicht nur) der menschlichen Psyche argumentiert hat – gleichwohl ihm der gesellschaftstheoretische Hintergrund fehlt, der in der Kritischen Theorie so prominent ist. Im Anschluss wird das bisher entwickelte Vokabular auf eines der Hauptwerke und Gründungsdokumente der modernen Vorurteils-, Antisemitismus und Autoritarismusforschung ausgeweitet und dieses zum Prüfstein gemacht: Ist es möglich, jenseits einer Rede von Charakter und Charakterstrukturen mit den vorhandenen Begriffen die in der ‚Authoritarian Personality‘ angelegte Vorstellung von Autoritarismus *so* zu modellieren, dass ein *sprachtheoretischer* Autoritarismusbegriff grundgelegt werden kann, ohne die Gesellschaftstheorie zu vernachlässigen? Es wird der Anspruch erhoben, *durch* diese neu entwickelte Konstellation und das hinzugekommene Vokabular einerseits eine neue Lesart des Werkes zu ermöglichen und andererseits eine Autoritarismuskonzeption anzudenken, die beispielsweise auch an praxis- oder anerkennungstheoretische Ansätze anschließen kann.

Die Arbeit beginnt damit, einen prominenten Aufsatz der Antisemitismusforschung zu untersuchen (2) – einen Artikel von Werner Bergmann und Rainer Erb über das Problem der sogenannten Kommunikationslatenz (1986). Exemplarisch werden an diesem Aufsatz die Probleme entfaltet, die sich insbesondere mit der Verwendung des Einstellungsbegriffes ergeben. Anschließend (3) werden diese Problematisierungen aufgenommen und an Beispielen entfaltet. Im vierten Abschnitt entwickle ich die zentrale These bezüglich des Stereotypiebegriffs in der ‚Dialektik der Aufklärung‘: Dieser ist in eine Sprachtheorie eingebettet und dadurch mit den anderen ‚Philosophischen Fragmenten‘ verbunden (4). Stereotypie in einer sprachtheoretischen Variante zu interpretieren, vermeidet – so wird deutlich werden – zahlreiche Schwierigkeiten des im Kapitel über die Kommunikationslatenz kritisierten Einstellungsbegriffes: Stereotypie und Vorurteile werden auf diese Weise von

versteckt stattfindenden und niemals direkt erforschbaren „ghostly essences“ (Billig 2001, 210) zum Gegenstand einer kritischen Sprachanalyse. Die sprachphilosophische Lesart der ‚Dialektik der Aufklärung‘ bestimmt gleichzeitig die Sprache als Medium, in welchem Gesellschaft und Psyche sich treffen und vermittelt sind, und sie weist verschiedene Vorurteile als eigentlich *unterschiedliche* aus, in denen sich eine allgemeine Tendenz zeigt. Mit einem Blick auf Victor Klemperers Aufzeichnungen zur Sprache des Dritten Reiches (5) werden die vorher entwickelten Argumente illustriert und plausibilisiert. Insbesondere wird in diesem Abschnitt bereits angedacht, dass es vor allem die konkrete *Sprachpraxis* ist, in der totalitäre Tendenzen sich ausbreiten und in der Gesellschaftliches und Individuelles, Psychisches vermittelt sind. Mit der Hinwendung zu Wittgensteins Sprachphilosophie (6) wird eine sich bis dahin ergebende Bringschuld abgetragen: Während es Adorno und Horkheimer in hohem Maße (aber nicht nur) um die Kritik großer gesellschaftlicher Prozesse und ihren Einfluss auf Sprache und Sprechen geht, können mit Wittgenstein ‚Verhexungen‘ unserer Sprache in viel detaillierterer Weise betrachtet werden. Mit diesem Kapitel werden Konzeptionen von einer von der Sprache getrennten Psychologie oder Mentalität im Detail widerlegt. Das betrifft einerseits unsere Vorstellung von ‚inneren Zuständen‘, andererseits aber auch ganz allgemein Sprache und Bedeutung: Mit dem Begriff des Sprachspiels wird ein Konzept eingeführt, das die Untiefen von Theorien einer ‚ursprünglichen Präsenz‘ und dem daran anschließenden Transportmodell der Kommunikation vermeidet und Sprachanalyse als eminent soziologische Aufgabe ausweist. Anschließend (7) werden diese Überlegungen mit den vorhergehenden zur Kritischen Theorie ins Verhältnis gesetzt. Mit diesen kategorialen Überlegungen wird das Instrumentarium entwickelt, das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem an der Rede vom ‚Syndromcharakter‘ von Vorurteilen zu bestimmen (8): Wenn, wie vorher erörtert wurde, Sprache immer *auch* stereotyp ist, inwiefern kann dann z.B. der Antisemitismus als besondere Form stereotypen Sprechens ausgewiesen werden? Und *wenn* Stereotypie nicht als eine Mentalität im sozialpsychologischen Sinne in die Theoriebildung über Vorurteile Eingang findet, sondern als allgemeines Merkmal menschlichen Denkens und Sprechens gelten muss, wie kann sie dann *spezifisch* gedacht werden, wie funktioniert sie in Vorurteilen, beispielsweise im Antisemitismus? Es wird sich herausstellen, dass der Begriff Stereotypie, fasst man sie nicht als etwas jenseits der Sprache, als Reflexionsbestimmung angelegt sein muss, die nur in konkreten Sprachspielen als ein

Modus stereotypen Sprechens ausweisbar ist. Abschließend (9) werden diese begrifflichen Modellierungen an einer in ihrer Bedeutung für die Vorurteils- und Antisemitismus wohl kaum zu überschätzenden klassischen Untersuchung erprobt: an der ‚Authoritarian Personality‘. In diesem letzten Teil der vorliegenden Untersuchung wird keine neue Interpretation des gesamten Werkes versucht – jedoch wird durch die Modulation bestimmter Grundbegrifflichkeiten und deren Erprobung an einigen Abschnitten der ‚Authoritarian Personality‘ erreicht, dass sich einige ‚klassische‘ Schwierigkeiten der Interpretation der Untersuchung *wie auch* unserer Vorstellung von Autoritarismus auflösen lassen. Verwendet man den Begriff Autoritarismus im Sinne eines Dispositionsbegriffes, lässt sich die Untersuchung in der sich aus dieser Modifizierung ergebenden begrifflichen Konstellation sinnvoller lesen, und der Autoritarismusbegriff wird anschlussfähig für anerkennungs- und praxistheoretische Entwürfe der zeitgenössischen Soziologie und Sozialphilosophie.

## 2. Der Begriff der Kommunikationslatenz

Antisemitismus, so die sich in wissenschaftlichen und politischen Kontexten immer mehr durchsetzende Working Definition of Antisemitism des European Forum on Antisemitism, sei „eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort und Tat gegen jüdische oder nicht-jüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum, sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen. Darüber hinaus kann auch der Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, Ziel solcher Angriffe sein“ (European Forum on Antisemitism, 2008). Diese Definition bringt - wie jegliche Nominaldefinition - ein Problem mit sich: Sie befasst Verschiedenes unter einen abstrakten Allgemeinbegriff. Jenseits von manifesten Äußerungen von Judenfeindschaft, so eine den folgenden Ausführungen zu Grunde liegende These, kann sie nichts erkennen. Was aber gäbe es darüber hinaus zu erkennen?

Die Antisemitismusforschung konstatiert seit einiger Zeit einen Wandel in der Gestalt des Antisemitismus. Spätestens mit der inzwischen paradigmatischen Arbeit zur sogenannten ‚Kommunikationslatenz‘, die Werner Bergmann und Rainer Erb im Jahre 1986 vorgelegt haben (Bergmann/Erb, 1986. Im Folgenden zitiert als: KL), ist auf diesen Wandel aufmerksam gemacht worden. Geht die Forschung definitiv von einer Kontinuität des Antisemitismus aus, nimmt sie also an, es handele sich um einen offen artikulierten Hass gegen die ‚Juden‘, um die Rede von der ‚jüdischen Weltverschwörung‘ etc., so können wir von einer zu Grunde liegenden und oftmals bereits vor der Erforschung der sozialen Wirklichkeit gesetzten Kontinuitätstheorie sprechen. Kontinuierlich wäre hiernach der Antisemitismus spätestens in seiner modernen Form, der die Antisemiten selbst den Namen ‚Antisemitismus‘ gegeben haben und die sich mindestens in ihrer Reichweite vom vormodernen Antijudaismus unterscheidet, obwohl man eher davon sprechen muss, dass der Antijudaismus im modernen Antisemitismus *aufgehoben* ist. Kontinuität würde hier für die sozialwissenschaftliche Forschung auch die Annahme der Möglichkeit bezeichnen, ein überwiegend festgefügt Set von Elementen des Antisemitismus festzustellen, die dann beispielsweise in quantitativen Erhebungen operationalisiert und abgefragt werden können. Auf ein solches Feststellen im Sinne einer Handreichung nicht nur

für die Forschung, sondern ebenso für politische und gesellschaftliche Gegenmaßnahmen wie auch für die Justiz, zielt obige Definition. Erfolgreich ist sie damit insofern, als das sie als Definition genau das erreicht, was Definitionen erreichen: Die Identifizierung von Besonderem unter einen allgemeinen Begriff. Und das ist ein Fortschritt, setzt sie doch die Akteure in den Stand, manifesten Antisemitismus zu erkennen und zu bekämpfen, Gesetze zu erlassen und Gerichtsurteile zu fällen. Dennoch ist es fortwährend umstritten, was Antisemitismus, was antisemitisch ist. Besonders deutlich wird das in Deutschland, wenn es wieder zu sogenannten ‚Tabubrüchen‘ vor allem durch prominente Persönlichkeiten wie Martin Walser (Wiegel 2001) oder aktuell den Publizisten Jakob Augstein gekommen ist. In der Antisemitismusforschung schlagen sich angebliche Veränderungen im Antisemitismus nach 1945 in den Diskussionen um einen möglichen ‚neuen Antisemitismus‘ nieder (Tuor-Kurth 2001, Rabinovici/Speck/Sznaider 2004). Solche wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Debatten berühren bereits den Kern unserer Vorstellung von Antisemitismus und Vorurteilen, denn was soll oder kann es heißen, dass ein bestimmtes Vorurteil ‚sich wandelt‘? Gehen wir davon aus, dass Antisemitismus als Einstellung – mental – existiert, würde sich beispielsweise die Frage stellen, wie dieser Wandel ‚in den Köpfen‘ genau vor sich gegangen ist oder vor sich geht. Öffentlichkeit und Wissenschaft kommen vor allem in der Beobachtung von Diskursen auf die Idee eines Wandels – aber wenn sich Diskurse wandeln, müssten dann nicht vorgängige Einstellungsänderungen stattgefunden haben bei denjenigen, die diese Diskurse führen und auch bei den Menschen, die zum Beispiel Tabubrüche akzeptieren? Wie wären aber solche Änderungen zu denken? Die Problematik, die sich aus dem Zusammenspiel von Einstellungsmodell und dem Wandel eines von ihm zu erklären beanspruchten Phänomens ergibt, wird im Folgenden an einem mittlerweile ‚klassischen‘ und immer wieder zur Erörterung des nachnationalsozialistischen Antisemitismus herangezogenen Aufsatzes herausgearbeitet - die Überlegungen von Bergmann und Erb zum Phänomen der Kommunikationslatenz.

Das von Bergmann und Erb beschriebene Problem besteht darin, dass der Antisemitismus nach 1945 einen Wandel erfahren hat und immer noch erfährt:

„Sicherlich gibt es Kontinuitäten vor allem auf der Ebene der antijüdischen Stereotypik

- und nur diese wird zumeist in den empirischen Erhebungen untersucht -, doch ist es sehr fraglich, ob diese Stereotypen noch mit starken affektiven und diskriminierenden Tendenzen verbunden sind. Die Kontinuitätsthese dürfte die Tiefe des Wandels übersehen, die die Erfahrung der Judenvernichtung und auch die Existenz des Staates Israel bewirkt haben. Der Antisemitismus - so unsere These - ist von einer politischen Ideologie zu einem privaten (Massen-)Vorurteil geworden, das psychodynamisch an Kraft verloren hat: einmal, weil affektive Feindbilder gegenüber Asylanten, Arbeitsmigranten usw. psychische Energie binden und vermutlich zu einer Schwächung und Abstrahierung des antisemitischen Vorurteils führen, zum anderen, weil aufgrund der geringen Zahl der in Deutschland lebenden Juden die selektive Wahrnehmung wenig Anhaltspunkte besitzt, so daß man von einem ‚Antisemitismus ohne Juden‘ sprechen kann.“ (KL, 224)

Lassen wir den letzten Punkt (vorerst) beiseite, da die Erfahrungen mit konkreten Jüdinnen und Juden für deren Wahrnehmung durch die Antisemiten tatsächlich noch nie eine Rolle gespielt haben. Bergmann und Erb schreiben, dass man in der Tat davon ausgehen könne, dass auch nach 1945 im Antisemitismus bestimmte Kontinuitäten bestehen - dass also der Antisemitismus vor und während des Nationalsozialismus in irgendeiner Weise mit dem nach-nationalsozialistischen Antisemitismus verbunden sei. Gleichzeitig stellen sie die These auf, dass diese Kontinuitäten insbesondere im Bereich der antisemitischen ‚Stereotypik‘ zu suchen seien. Aus dem einstmals sozusagen ‚vollständigen‘ antisemitischen Vorurteil wird also die Kontinuität auf der Ebene der Stereotypie vermutet. Das beinhaltet zweierlei: Einmal ist der Antisemitismus hier als Vorurteil im Sinne des sozialpsychologischen Drei-Komponenten-Modells ausgewiesen, besitze also eine kognitive, eine affektive und eine konative Komponente (vgl. Triandis, 1971, 7ff.). Weiterhin heißt das, dass die Autoren sich eine Dissoziation des Vorurteils vorstellen und damit eine diskontinuierliche Entwicklung allererst beobachtbar wird - die a priori unterstellte Kontinuitätsthese unterbindet eben diese Beobachtung, wenn eine Kontinuität in der Stereotypie bereits als Ausweis für eine Kontinuität des gesamten Vorurteils genommen wird. Die Dissoziation bestünde also in dieser Lesart darin, dass das Vorurteil gewissermaßen ausgehöhlt würde - die Stereotypie bleibt, ist aber insofern leer, dass sie teilweise oder ganz der affektiven Komponente ermangelt und - möglicherweise genau deshalb - auch der diskriminierenden Elemente. Jene beiden letzten hingegen könnten sich gewissermaßen, so legt der Text nahe, verselbstständigt haben, also nach ihrer Abspaltung von der antisemitischen Stereotypie in Asylanten

und Arbeitsmigranten ein anderes Ziel gefunden haben - die ‚Schwächung und Abstrahierung‘ des Antisemitismus bestünde dann in jener losgelösten Stereotypie. Zwar stellen Bergmann und Erb keine weiteren Erörterungen zu ihrem Stereotypie- und Vorurteilsbegriff an. Stereotypie als die kognitive Komponente von Vorurteilen wird aber im Allgemeinen (mit zahllosen Variationen dieser Grundbestimmung, vgl. Stangor 2009) als eine geteilte Überzeugung bezüglich der Attribution von Eigenschaften auf bestimmte Personengruppen verstanden (vgl. Leyens/Yzerbyt/Schadron 1994, 11). Der Satz ‚alle Juden sind listig‘ wäre also so eine stereotype Zuschreibung, zu der dann ein Gefühl (z.B. eine Abneigung aufgrund dieser Zuschreibung) und eine entsprechende Diskriminierungsbereitschaft hinzukommen können<sup>7</sup>. Die These, die die beiden Antisemitismusforscher verfolgen wäre also dementsprechend, dass tendenziell jene stereotype Zuschreibung *ohne* negative Gefühle und Diskriminierungsbereitschaft weiterbestehen - das scheint der Sinn ihrer Rede von einer Dissoziation des Vorurteils zu sein.

Auf die Einstellungsforschung übertragen würde diese Argumentation etwa folgendes bedeuten: Ein ‚klassisches‘ Item zum Antisemitismus wie ‚Die Juden haben in Deutschland zu viel Macht‘ fragte dann lediglich ein kognitives Element des Antisemitismus ab, nehme das Ergebnis aber in der Regel als Ausweis für das Fortbestehen des *vollständigen* Vorurteils. Nun stellen sich nach diesen Gedanken einige Probleme für die empirische Antisemitismusforschung. Am offensichtlichsten problematisch ist die Frage, was die Einstellungsforschung dann überhaupt erforscht: Handelt es sich um die Verbreitung eines gesellschaftlichen Stereotypenvorrats bezüglich ‚der Juden‘? Und wenn wir diesen Vorrat nach den bisher angestellten Überlegungen nicht umstandslos als Vorurteil bezeichnen können, ist es dann ein antisemitisches *Potential*? Eine Bedingung für letzteres wäre sicherlich, dass dieser Vorrat bereitstünde für die Reaktivierung eines kompletten antisemitischen Vorurteils - etwa dergestalt, dass affektive und Verhaltenskomponenten sich nicht mehr auf Arbeitsmigranten bezögen, sondern wiederum mit der antisemitischen Stereotypik fusionierten. Eine weitere Unklarheit schließt sich dann aber an: Verfügt dementsprechend jeder Mensch gewissermaßen über ein bestimmtes Quantum

---

<sup>7</sup> Als Arbeitsdefinition für den Zweck dieses Kapitels ist diese Bestimmung ausreichend. Bei Leyens, Yzerbyt und Schadron (1994, 33ff.) findet sich ein Überblick zu klassischen Ansätzen der Stereotypieforschung. Einen Forschungsüberblick zu den zahllosen Definitionen geben beispielsweise Ashmore & Del Boca (1981) oder Miller (1982).

Abneigung, Hass oder Diskriminierungsbereitschaft, das durch historische Umstände derzeit nicht auf ‚den Juden‘ lastet, aber durch wiederum andere historische Umstände zu diesen zurückkehren kann - wie die Metapher des ‚Bindens von psychischer Energie‘ nahelegt? Und schließlich: Wenn diese Verschiebung tatsächlich stattgefunden hätte, wie wäre das für die Forschung identifizierbar? Denn offenbar haben wir es bei einem Ausländerfeind vordergründig erst mal mit einem Ausländerfeind zu tun, und ob seine Ausländerfeindschaft einmal die affektive Komponente seines inzwischen auf die reine Stereotypie verkümmerten Antisemitismus war, dürfte kaum zu ermitteln sein. Gleichsam scheint es fraglich, wie eine solche Verschiebung von statten gehen könnte bzw. wie sie für uns begrifflich zu fassen wäre: Zwar ist es möglich und nötig, wie Bergmann und Erb vorschlagen, „diesem ‚Verschiebungsverdacht‘ nach[zu]gehen, indem etwa die öffentliche Diskussion über ‚die Ausländer‘ inhaltsanalytisch untersucht und auf bestimmte Struktur- und Argumentationsfiguren hin mit dem Antisemitismus verglichen wird“ (KL, 231). Auskunft geben wird solch ein Verfahren aber nur darüber, ob zwischen dem modernen Antisemitismus und bestimmten Formen der Ausländerfeindlichkeit gewisse Strukturhomologien feststellbar sind. Den Verschiebungsverdacht zu erhärten wäre hier insofern nicht möglich, als eine Verschiebung bedeuten würde, dass etwas (ich bleibe in der Metaphorik) von einem Ort (dem Antisemitismus) zu einem anderen (der Ausländerfeindlichkeit) verschoben wurde und der Vorgang der Verschiebung *selbst* erfasst werden müsste - ansonsten lässt sich nicht von einer Verschiebung sprechen. Des Weiteren beinhaltet die Rede von einer Verschiebung dadurch eine Beobachtung im Zeitverlauf, in der Ausgangspunkt, Verschiebungsvorgang und Resultat benannt werden können müssten. Das erscheint für qualitative Ansätze mindestens zeitaufwendig und schwierig umzusetzen - für quantitative Forschung ist es nicht operationalisierbar, da zwar die Korrelationen zwischen im Längsschnitt erhobenen Daten berechnet werden könnten, damit jedoch noch kein inhaltlicher Zusammenhang gegeben ist, sprich: In der Kette fehlt der Aspekt des Vorgangs, der nur qualitativ/inhaltlich erfassbar wäre. Statt dessen stünden uns lediglich Ausgangs- und Endpunkt zu Verfügung, die jedoch nichts darüber besagen könnten, ob nicht der Endpunkt ein völlig neuer und eigenständiger Zustand ist, der nicht aus einem vorangehenden Antisemitismus entstand, sondern aus unbekanntem anderen Faktoren.

Die Schwierigkeit des Ansatzes scheint also weniger in der Annahme einer Latenz im Sinne einer Verlagerung des Antisemitismus von der öffentlichen in die private Sphäre zu liegen. Bergmann und Erb haben in einer Nachfolgestudie überzeugend nachgewiesen, dass es sich um ein 'messbares' Phänomen handelt; und zwar zumindest dergestalt, dass Antisemiten trotz eines empfundenen Unbehagens an der Thematik ‚Juden‘ in der Befragungssituation ihren Antisemitismus zu Protokoll geben (vgl. Bergmann/Erb 1991, 279ff.). Der eingesetzte Latenz-Index, der in drei Items das Unbehagen, über die ‚Juden‘ zu sprechen, operationalisierte, liefert damit einen quantitativen Hinweis darauf, dass Antisemiten a) über den gesellschaftlichen („objektiven“) Latenzdruck wissen bzw. besser gesagt: ihm entsprechen, aber gleichzeitig b) ein subjektiv empfundener Latenzdruck kein Hinderungsgrund für die Zustimmung zu antisemitischen Stereotypen darstellt. Im Gegenteil: „Mit zunehmender Kommunikationsscheu nimmt der Anteil der Antisemiten stark zu“ (ebd., 282).

Für die Forschung ebenfalls relativ unproblematisch ist die These der ‚Ersatzkommunikation‘, also der Ersatz ‚klassischer‘ antisemitischer Rede durch gesellschaftlich eher akzeptierte, aber letztlich ähnlich manifeste: Für den auf Israel bezogenen, antizionistischen Antisemitismus liegen mittlerweile einige Studien vor, die belegen, dass wir es hier mit einem modernisierten Antisemitismus zu tun haben, der sich von der Form her kaum von seinem ‚Vorgänger‘ unterscheidet und altbekannte antisemitische Topoi für die Dämonisierung Israels (und letztlich wiederum: der ‚Juden‘) nutzt (vgl. Holz, 2005, 79ff.; Haury, ohne Jahresangabe).

Die eigentliche Schwierigkeit des Artikels von 1986 liegt eher in bestimmten Details. Oben haben wir bereits gesehen, dass die Annahme einer Verschiebung des Vorurteils nicht mehr ohne weiteres begrifflich und empirisch gefasst werden kann. Bergmann und Erb legen sowohl den Artikel als auch die empirische Studie aus dem Jahr 1991 bezüglich der Erforschung von Latenz so an, dass lediglich die *Kommunikationslatenz* untersucht wird. Grund hierfür sind die begrifflichen Vorüberlegungen, die streng zwischen Sozialsystem und psychischem System trennen:

„Ein Hindernis für die Forschung stellt ein unklar verwendeter, theoretisch nicht recht

verorteter Latenzbegriff dar. Er ist unklar, weil in ihm Psychisches und Soziales konfundiert sind: Die Differenz von manifest/latent und bewußt/unbewußt wird nicht genügend beachtet, so daß Latenz zumeist als Resultat psychischer Verdrängung erscheint und letztlich ‚unbewußt halten‘ bedeutet. Das führt zu einer Psychologisierung und Personalisierung von Latenz, so als gäbe es diese nur für Personen. Die Systemebenen von Kommunikation (Sozialsystem) und Bewußtsein (psychisches System) sind jedoch getrennt zu halten, in beiden können Latenzen auftreten, die man jedoch als Kommunikations- und Bewußtseinslatenz voneinander trennen muß, bevor man nach ihrer Interdependenz fragt.“ (KL, 225)

Die Erforschung von Latenz<sup>8</sup> wird hier also zunächst einmal vom menschlichen Bewusstsein weg und auf die Ebene von ‚Kommunikation‘ verlegt. Damit ist eine Latenz ausgeschlossen, die etwa ein vorbewusstes oder gar unbewusstes Vorhandensein von Antisemitismus in der individuellen Psyche bedeuten würde. In dieser Fassung wäre Latenz nämlich genau genommen für die Einstellungsforschung nicht erfassbar: Was im Freud’schen Sinne ‚unbewusst‘ ist kann vom Befragten nicht *explizit geäußert* werden und ist deshalb auch der Forschung nicht zugänglich - man müsste hierzu mit anderen Methoden arbeiten. Und die zu Grunde gelegte Luhmann’sche Begrifflichkeit bedingt diese Trennung: Das ‚psychische System‘ wird als vom ‚sozialen System‘, welches im Medium Kommunikation operiert, getrennt betrachtet<sup>9</sup>. Dementsprechend können Bergmann/Erb mit der Kommunikationslatenz eine Form gesellschaftlicher Latenz in die Antisemitismusforschung einführen, die als getrennt vom psychischen System gedacht wird, gleichzeitig aber dennoch eigentümlich mit diesem verknüpft ist. Kommunikationslatenz in diesem Sinne bezeichnet „das Fehlen bestimmter Themen zur Ermöglichung und Steuerung von Kommunikation“ (KL, 226), und für den Antisemitismus bedeutet das, dass er jenseits privater Kommunikation tabuiert und sanktioniert ist und dadurch weitgehend aus der Öffentlichkeit verschwindet. Gleichzeitig wäre diese Kommunikationslatenz nicht wirksam, wenn sie nicht auf *jemanden* wirken würde. Da psychisches und soziales System aber bereits systemtheoretisch getrennt wurden, bleibt eine Seite dieser Beziehung unterbelichtet: es können lediglich Mechanismen gesellschaftlicher Ächtung (etwa: rechtliche Sanktionen, Parteiausschlussverfahren gegen ‚Tabubrecher‘ etc.) und ihre Konsequenzen in den Blick geraten, die dennoch

---

<sup>8</sup> Eine interdisziplinäre Annäherung an den Begriff der Latenz bietet der Sammelband von Khurana und Diekmann (2007)

<sup>9</sup> vgl. Luhmann 1992, a.a.O., 31 und grundlegend zur Theorie sozialer Systeme Luhmann 1984.

irgendetwas bewirken müssen, weil ansonsten nicht geschwiegen würde. Der so entwickelte Latenzbegriff hat also einen blinden Fleck: Er vermag das Fehlen antisemitischer Themen in öffentlicher Kommunikation zu erklären, muss aber inhaltliche Entwicklungen des Vorurteils weitestgehend ignorieren bzw. kann sie beispielsweise auf psychologische/psychoanalytische Untersuchungen verlagern.

Gedacht wird also in einem Gegensatzpaar: Die Analyse kann auf der Ebene des sozialen Systems oder auf der Ebene der individuellen Psyche erfolgen, wobei die Gefahr bestehe, die gesellschaftliche Ebene völlig zu vernachlässigen („Psychologisierung“, „Personalisierung“). Gefordert wird Trennschärfe im Sinne einer strikt und möglicherweise auch disziplinar getrennten Betrachtung beider Sphären. Wir kommen hier zurück auf die Ausgangsüberlegungen zum Vorurteilsbegriff. Analog zur Trennung von sozialem und psychischem System wird zwischen einer Kommunikations- und einer Bewusstseinslatenz unterschieden, die noch einmal analytisch in eine faktische und eine funktionale Form der Latenz aufgeteilt werden (vgl. ebd.). Zu messen im Sinne der Einstellungsforschung wären lediglich die funktionalen Latenzen, die „die Funktion des Strukturschutzes haben. Latenz blockiert Bewusstsein bzw. Kommunikation, wenn diese zur Zerstörung oder Umstrukturierung innerhalb des Systems führen würden. Das Latente verschwindet nicht einfach und auch niemals vollständig, es werden vielmehr Strukturen ausgebildet, die regeln, was in welchen Situationen gesagt bzw. verschwiegen, gesehen bzw. übersehen werden muß“ (ebd.). In der Publikation von 1991 konnte dementsprechend (s.o.) gezeigt werden, dass diese funktionale Latenz im quantitativen Interview nicht greift, da selbiges von den Befragten offenbar als anonym und als nicht öffentlich interpretiert wurde - es musste nichts verschwiegen werden. Auf dieser Ebene der Analyse zeigen sich wiederum Interdependenzen zwischen den Ebenen Bewusstsein und Kommunikation, die auch die Autoren zugestehen, „insofern Kommunikation auch Bewußtheit verlangt und Bewußtsein sich kommunikativ äußern will; dennoch sind beide Formen getrennt zu sehen, bevor man nach ihren Interdependenzen fragt“ (ebd.). Eine Interdependenz könnte hier etwa dergestalt angenommen werden, dass der gesellschaftliche Latenzdruck eine funktionale Bewusstseinslatenz bewirkt, sprich: in bestimmten Situationen wird Antisemitismus nicht geäußert, obwohl er im Bewusstsein vorhanden ist.

Antisemitismus wird (nicht nur) bei Bergmann und Erb als etwas gewissermaßen fertig und abrufbar im Menschen vorliegendes aufgefasst, er ist eine Einstellung, “a mental and neural state of readiness, organized through experience, exerting a directive or dynamic influence upon the individual’s response to all objects and situations with which it is related” (Allport, 1935, 810). Kommunikationslatenz bezeichnet die je nach Situation mehr oder minder starke Hürde, diesen Antisemitismus zu versprachlichen und offen auszusprechen. Die Veränderungen des Antisemitismus, die im Rahmen dieses Modells von der Forschung wahrnehmbar sind, liegen folglich auf der Ebene der Versprachlichung innerhalb der drei Komponenten, oder anders ausgedrückt: Hat sich der Antisemitismus dergestalt verändert, dass im Rahmen dieser drei Komponenten eine Verschiebung in der Zusammensetzung des Vorurteils festgestellt werden kann, und lässt sich ermitteln, ob ein empfundener Latenzdruck in dieser Hinsicht Auswirkungen hat? Aussagekräftig wird diese Beobachtung von Veränderungen insbesondere auf der Aggregatebene, also bezüglich der Verteilung und Zusammensetzung in der befragten Population.

Die für die vorliegende Arbeit wichtige Problemstellung ergibt sich nun folgendermaßen: Die Trennung des Untersuchungsgegenstandes in Kommunikation und Bewusstsein und die Verwendung des sozialpsychologischen Einstellungsbegriffs bewirken eine Kluft zwischen Sprachlichem und Psychischem, die theoretisch und empirisch nicht mehr zu schließen ist - Zustimmung oder Ablehnung zu den Antisemitismus-Items können lediglich als Hinweise auf einen dahinterliegenden Bewusstseinszustand interpretiert werden - erst bei diesem würde es sich genau genommen um Antisemitismus als solchen handeln, auf den wir bestenfalls durch das empirische Antwortverhalten der Befragten schließen könnten. Kommunikationslatenz bezeichnet somit ein Schweigen - unter ihren Auswirkungen bleibt der Antisemitismus unter bestimmten Bedingungen im Befragten verschlossen, er ist vorhanden, aber eben nicht sprachlich, und das Bemühen der empirischen Forschung von Bergmann und Erb (1991) ist es gewissermaßen, zu ergründen, ob ein empfundener Latenzdruck eine Versprachlichung verhindert. Diese Wechselwirkung bleibt aber eine der Sprache äußerliche, bezieht sich also auf die Bedingungen, unter denen Antisemitismus geäußert oder verschwiegen wird, und nicht auf etwaige

Veränderungen *im Sprechen*. Für die spezifische Bedingung ‚sozialwissenschaftliche Fragebogenerhebung‘ konnte gezeigt werden, dass Antisemitismus - trotz empfundenen Unwohlseins der Thematik gegenüber - geäußert wird. Ersichtlich zielen Bergmann und Erb mit dieser Forschung u.a. darauf, festzustellen, unter welchen Bedingungen Antisemitismus geäußert wird und unter welchen nicht. Der Latenzbegriff markiert hier ein entweder ‚Vorkommen‘ oder ‚Nicht-Vorkommen‘ (und kein Drittes), und zwar sowohl auf gesellschaftlicher Ebene als auch unter Bedingungen der empirischen Untersuchung.

Latenz, die hier also vor allem als ein *Fehlen* angesehen wird, zeigt sich im Antwortverhalten der Befragten. Wo Kommunikationslatenz das Fehlen von Antisemitismus in der Öffentlichkeit meint, bezieht sich Bewusstseinslatenz auf sein Fehlen im individuellen Bewusstsein. Man könnte nun annehmen, dass neben diesen beiden Ebenen mit der Sprache<sup>10</sup> eine Instanz existiert, in der jenseits der Opposition von ‚Antisemitismus vorhanden/nicht vorhanden‘ Latenz gewissermaßen *erfahrbar* wird. Bergmann und Erb schreiben selbst, dass der Antisemitismus zwar aus der öffentlichen Sphäre verbannt sei, jedoch als ‚privates Massenvorurteil‘ weiterhin existiere. Nehmen wir die empirischen Ergebnisse der beiden ernst, so steht zu vermuten, dass auch in der Privatsphäre der Antisemitismus nicht einfach geäußert wird, als wäre der Latenzdruck nicht vorhanden oder Auschwitz nie geschehen - aber eben auch nicht einfach verschwiegen wird. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Sprache genau der Ort ist, in dem sich der Latenzdruck niederschlägt – denn auf *etwas* wird ja *gedrückt*, wie die Metapher nahelegt. Die Unterscheidung zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ ist keine klare Grenze, und so steht auch zu vermuten, dass die Grenzen von Sagbarkeit und Unsagbarem sich ständig verschieben, in einem ständigen Wechsel begriffen sind - je nach sozialer Situation. Ob eine Situation eine öffentliche ist und damit unter das Tabu fällt, kann beispielsweise oftmals für die Beteiligten gar nicht genau bestimmt werden. So mag es zwar tatsächlich den klischeehaften ‚Stammtisch‘ geben, an dem sich eine dauerhafte antisemitische Kommunikation im quasi geschützten Raum einstellt - der gesellschaftliche

---

<sup>10</sup> Die in dieser Arbeit verwendete Konzeption von Sprache wird in den Abschnitten über die ‚Dialektik der Aufklärung‘ und insbesondere in den Überlegungen zu Wittgenstein ausführlicher erörtert. Hier mag es genügen, unter ‚Sprache‘ ganz allgemeine Formen der Verwendung von Sprechmitteln zu verstehen. Bei Künzel (1987) findet sich eine Auseinandersetzung mit dem (weitgehend fehlenden) Sprachbegriff bei Niklas Luhmann.

Normalfall dürfte aber eher sein, dass die Teilnehmer an den unterschiedlichsten Kommunikationssituationen ständig neu austarieren und austesten müssen, was sagbar ist, wie es sagbar ist, und was eher verschwiegen werden sollte. Dies ist aber kein der Sprache äußerlich bleibender Vorgang, der „unausweichlich zur Folge [hat], daß Einstellungen auf der personalen Ebene nicht thematisiert und damit auch nicht unter Änderungsdruck gesetzt werden konnten“ (KL, 228). Der Einstellungsbegriff verhindert auch hier, dass die Veränderungen im Antisemitismus in den Blick geraten können, und zwar dort, wo es um mehr geht als um die Alternative ‚Reden‘ oder ‚Schweigen‘. Begreift man Antisemitismus als einen im Individuum gewissermaßen fertig vorliegenden Zustand, der nur unter *bestimmten* äußeren Umständen ans Tageslicht kommt, so können die inhaltlichen Änderungen nur sehr unvollständig erfasst werden. An dieser Stelle wird aber nochmals klarer, wie der Begriff der Kommunikationslatenz bei Bergmann und Erb zu denken ist. Der bereits fertig vorhandene Antisemitismus-als-Einstellung kann sich - je nach Situation und gesellschaftlicher Großwetterlage - verschieden äußern; er bleibt dann *als* Antisemitismus gleich, äußert sich aber etwa statt im ‚klassischen‘ im antizionistischen Antisemitismus. Nach diesem Einstellungsmodell des Vorurteils wäre dann auch erklärbar, warum der moderne Antisemitismus auch über lange Zeiträume nur äußerst geringe Variationen in seiner Sinnstruktur aufweist, ob nun in seiner ‚klassischen‘, sekundären oder antizionistischen Variante: Solange die Einstellung sich nicht wandelt, bleibt ihr Ausdruck ebenfalls weitestgehend gleich. In dieser Argumentation wäre eine Kontinuität erklärbar oder eine „Veränderung der Einstellung an sich“ (ebd.), auch eine Verschiebung innerhalb der drei Komponenten, wie Bergmann und Erb sie operationalisiert haben, aber kein inhaltlicher Wandel. Und auch eine solche ‚Veränderung an sich‘ wäre allerdings nur indirekt zu beobachten, etwa dadurch, dass statt einer antisemitischen ‚Einstellung‘ eine Neutralität gegen Juden auftauchte oder eine Ausländerfeindlichkeit, wobei bei beidem wiederum bereits das ‚statt‘ problematisch wäre, wie wir weiter oben gesehen haben. Diese ganze Problematik wurde bereits 1935 von Allport sehr treffend beschrieben: “Attitudes are never directly observed, but, unless they are admitted, through inference, as real and substantial ingredients in human nature, it becomes impossible to account satisfactorily either for the consistency of any individual’s behavior, or for the stability of any society” (Allport 1935, 839).

An diesem Zitat wird nochmals ohne weiteres das Dilemma sichtbar, in das Bergmann und Erb sich mit der Verwendung dieses Begriffes begeben: Zwar taugt er als Hilfsannahme, um sich die Persistenz des Antisemitismus zu erklären, verdunkelt aber gleichzeitig wiederum seinen Gegenstand. Das tut er *notwendig*, da lediglich per definatorischer Setzung von einem Antwortverhalten auf die Existenz einer zu Grunde liegenden Einstellung geschlossen wird, mithin also der Kern des beforschten Phänomens, dem doch eigentlich das Erkenntnisinteresse gilt, niemals in den Blick geraten kann, wie bereits Allport erkannte. Wir werden also im weiteren Verlauf das Konzept der Einstellung verwerfen, gleichwohl es immer wieder als Kontrast zu den weiteren Ausführungen auftauchen wird.

Dafür sprechen mehrere Gründe. Die Zustimmung oder Nicht-Zustimmung zu Antisemitismus-Items wird genau *dann* problematisch, wenn durch diese Items ein ‚wahrer Wert‘ ermittelt, wenn auf eine diesem Antwortverhalten zu Grunde liegende Einstellung geschlossen werden soll. Zwar soll hier nicht abgestritten werden, dass man mit solchen Items irgendetwas erfasst, sich Regelmäßigkeiten feststellen lassen und eine Zustimmung zu diesen Items zumindest nahelegt, dass die Befragte in antisemitischen Stereotypen denkt, dass mittels repräsentativer Umfragen Aussagen über die Verbreitung von Antisemitismus möglich sind. Wie wir jedoch gesehen haben, gibt es Probleme in zweierlei Hinsicht: Der Einstellungsbegriff bewirkt, dass eventuelle Änderungen im Antisemitismus nicht gesehen werden können. Änderung beschränkt sich in diesem Ansatz auf Reden/Schweigen (Kommunikation) und die Gewichtung der drei Komponenten (Einstellung). Zweitens und daran anschließend kann die strikte Operationalisierung und Vorgehensweise wenig mehr, als die bereits in die Untersuchung investierten Begriffe zu bestätigen. Zwar haben Bergmann und Erb mit explorativen Interviews vor der Haupterhebungsphase versucht, mögliche inhaltliche Veränderungen des Vorurteils zu ermitteln und in die Fragebogenkonstruktion einfließen zu lassen. Jedoch steht zu vermuten, dass bei direkten Fragen über die ‚Juden‘ auch in Interviews dasselbe Problem auftritt, wie es die beiden Autoren für die Zusammensetzung des Vorurteils thematisiert haben: Die Nennung von Stereotypen beweist das Vorhandensein dieser Stereotypie, jedoch wenig darüber hinaus; diese Schwierigkeit ist natürlich keine genuine der quantitativen Forschung oder von strukturierten Interviews. Ein Großteil der möglichen sozialwissenschaftlichen Methoden ist darauf angewiesen, mit den

Menschen in spezifischen, erst für die Forschung hergestellten Situationen in Kontakt zu kommen (Experiment, Gruppendiskussion, qualitatives oder quantitatives Interview). Problematisch ist jedoch eine bestimmte Ignoranz: Da man von einem ‚Einstellungskern‘ ausgeht, der gewissermaßen schon vor jeder sozialen Situation vorhanden ist, müssen möglichst viele der ‚Störfaktoren‘ ausgeschaltet werden, die eine Annäherung an diesen Kern vermeintlich verhindern - etwa durch die Herstellung von Laborbedingungen oder eine möglichst ‚eindeutige‘ und ‚unmissverständliche‘ Formulierung der Items. Diese Standardisierung ignoriert allerdings sowohl die der Sprache inhärente Variabilität als auch die Problematik, die sich ergibt, wenn eine Korrespondenz zwischen experimenteller oder Befragungssituation und außexperimenteller sozialer Wirklichkeit begründet werden soll. Denn Antisemitismus gibt es nicht nur während des Experiments oder der Beantwortung von Items - hier haben die Beforschten keine andere Wahl, als auf die bereits vorgegebene Art und Weise zu reagieren. Der einzige Ausweg, den der Forscherin den Befragten in der Regel aus diesem Dilemma lässt, ist die Verweigerung der Kooperation. Antisemitismus hingegen, wie er in der Gesellschaft *wirklich* anzutreffen ist, entwickelt sich oft spontan, ist (sprachlich, denn wie sonst?) an die jeweilige Situation angepasst (oder eben auch nicht - dann gibt es einen Skandal!) und changiert in dieser Angepasstheit jeweils zwischen ‚manifest‘ und ‚latent‘ - in diesem Sinne ist jede antisemitische Äußerung *sowohl* stereotyp *als auch* Unikat, wie noch genauer zu erörtern ist.

### 3. Zur Problemstellung - ein Beispiel

Am Beispiel eines ‚klassischen‘ Aufsatzes der jüngeren Antisemitismusforschung wurden im letzten Kapitel einige Schwierigkeiten erörtert, die die Autoren Werner Bergmann und Rainer Erb sich mit bestimmten begrifflichen Vorentscheidungen einhandeln. Der Einstellungsbegriff sorgt dafür, dass der *eigentliche* Gegenstand der Untersuchung unsichtbar wird, während mit dem Kommunikationsbegriff bezüglich einer Latenz des Antisemitismus nur die Alternative Reden/Schweigen gedacht wird. Während die *Verlagerung* eines offen geäußerten Antisemitismus ins Private wie auch die *Ersatzkommunikation* der Forschung keine besonderen Probleme bereitet, stellt sich die Lage für den Latenzbegriff in Kombination mit dem Einstellungsmodell des Vorurteils anders dar: Nimmt man Latenz als ein *Schweigen*, ist über sie nichts sinnvolles mehr auszusagen. Nimmt man sie als *Verschiebung*, bleibt offen, was sie noch mit dem Antisemitismus zu tun hat. Die kategorialen Vorentscheidungen bewirken so eine Verschleierung des Gegenstandes, die sich im Laufe der Untersuchung nicht wieder einziehen ließ. Am Ende des Kapitels wurde angedacht, dass die (eigentlich vielversprechende) Annahme eines Latenzdrucks bedeutet, dass auf etwas gedrückt wird. Nimmt man an, dass dies nicht eine Einstellung ist, sondern die gesprochene Sprache, also die alltägliche *Sprachpraxis*, dann werden Auswirkungen von Latenz denkbar, die sich auch direkt *in der Sprache* zeigen und für die man nicht indirekt auf mentale Repräsentationen schließen muss. Was aber könnte das bedeuten?

Jeder von uns kennt Judenwitze und Situationen, in denen sie geäußert werden und wurden. Ein Judenwitz enthält aber nicht per se ein Vorurteil, ist nicht per se antisemitisch: Er kann eine Anklage gegen den Antisemitismus sein, eine Veranschaulichung zum Antisemitismus, und er kann antisemitisch sein. Wenn einer einen Judenwitz erzählt, steht zunächst einmal nur fest, dass er einen Judenwitz kennt. Möglicherweise folgt bei den Zuhörern ein peinlich berührtes Schweigen, ein verlegenes Grinsen, das Thema wird gewechselt. Könnte man hier davon sprechen, dass Antisemitismus *latent* bleibt, dass er gleichsam *kurz davor* war, geäußert zu werden? Dass nur durch das Wechseln des Themas das Schlimmste gerade noch verhindert wurde, der Latenzdruck den Antisemitismus ganz knapp noch hat verschwinden lassen? Der Witz wäre erst in der Situation zu einer antisemitischen

Äußerung geworden, und zwar *durch* die Reaktion *der* und das sich entfaltende Wechselspiel *zwischen* den Beteiligten. Er steht im Raum, und erst in den und durch die Reaktionen der Beteiligten zeigt sich, dass er *als* antisemitischer Witz fungiert - vielleicht verfestigt sich die Situation, die Beteiligten spielen sich den Ball zu, und aus dem Witz wird hate speech. Klaus Michael Bogdal schreibt zum literarischen Antisemitismus, es gelte

„sich nicht der Evidenz der wiederkehrenden und sich fortzeugenden antisemitischen Figuren und Narrativen, den Serien der Stereotypen anzuvertrauen, sondern den jeweiligen diskursiven Raum, in dem sie erschienen, historisch konkret zu vermessen. Die literarischen Präsentationen von Juden nehmen jeweils unterschiedliche Positionen innerhalb einer paradigmatischen Struktur ein und sind Teil eines kulturellen Prätextes oder Archivs. Funktion und Aussage gleicher Stereotypen zum Beispiel verändern sich unter anderen literarischen Konstellationen. (...) Nur am einzelnen Text und seinem jeweiligen historischen Kontext lässt es sich entscheiden, welche Form literarischer Präsentation des Antisemitismus vorliegt.“ (Bogdal, 2007, 7)

Gleiches gilt, davon wird im Folgenden immer wieder die Rede sein, auch für den Antisemitismus außerhalb der Literatur (wie für jede andere sprachliche Äußerung). Ob der Witze-Erzähler mit dem Witz eine antisemitische Äußerung ‚subjektiv intendiert‘ hat, wissen wir nicht allein durch die Äußerung. Vielleicht *lachen* seine Zuhörer, ein Gefühl der Befreiung macht sich breit und es kann gemeinsam antisemitisch geredet werden. Vielleicht passiert letzteres, und der Erzähler erschreckt sich vor dem, was er losgetreten hat - er kritisiert seine Zuhörer dafür, dass sie seinen Witz nicht als Persiflage auf einen Antisemiten verstanden haben, sondern als Anstoß, nun antisemitisch zu sprechen. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es sich beim Erzähler unter Umständen um einen Antisemiten gehandelt haben kann. Zu einem solchen wird er nicht erst durch das Erzählen eines Judenwitzes, er ‚konstruiert‘ sich nicht von Situation zu Situation neu als Antisemit oder lässt es bleiben. Wir stellen damit aber in Frage, dass es *jenseits* der Sprachpraxis einen vorgängigen Antisemitismus gibt, der dann jeweils versprachlicht wird, der gewissermaßen an die Sprache ‚andockt‘ und auf diese Weise oberflächlich mit Wörtern verbunden wird. Der Erzähler mag langjährige Erfahrungen mit antisemitischen Witzen haben und mit antisemitischen Weltverschwörungstheorien. Vielleicht hat er sich, bevor er den Witz erzählt hat, einige Minuten überlegt, wie er

ihn wohl erzählt, was für Worte er benutzt, ob er ihn erst mal etwas ‚entschärft‘, weil er bei einigen Anwesenden nicht genau weiß, was sie denn wohl davon halten werden, weil er sich des Tabus und seines bevorstehenden Bruches bewusst ist. Bereits im ‚Stillen‘ aber ist der Antisemitismus nicht anders als *sprachlich* zu denken, bereits hier besteht er aus Versatzstücken, die vielleicht in der Zeitung gelesen und behalten wurden, die früher die Oma abends immer am Esstisch erzählt hat, und aus kreativen Ergänzungen und Modifikationen, die der Erzähler selbst daran vornimmt. Jenseits dieser sprachlichen Verfasstheit gibt es keinen vorgängigen Antisemitismus als ‚mental or neural state of readiness‘, auf den wir immer nur aus den Spuren schließen könnten, die er in unseren Skalen hinterlässt, oder - moderner - der ein Fleck auf einem MRT-Bild wäre. Latenz kann also nicht nur als fixer Zustand des entweder Sprechens oder Schweigens gedacht werden. Es gibt sie jeweils nur in *konkreten*, historisch-spezifischen Situationen (von denen eine das sozialwissenschaftliche Interview sein mag), sie ist gewissermaßen nur situativ und anders nicht denkbar. Sie passiert jeweils konkret in spezifischen Situationen und zeigt sich nur in der Sprache - durch Anspielungen, Metaphern, Witze, Ironie, Deformationen und Leerstellen, oder in einem gequälten Lächeln, das zugleich Freude über den Tabubruch und Angst vor Sanktionen bedeuten könnte. Ob Antisemitismus aber *latent* war, lässt sich demnach immer erst hinterher, im Blick zurück sagen. Der Witz wird immer erst *zum* antisemitischen, wenn er als Anspielung *auf* etwas, in eine konkrete Richtung aufgenommen und weitergespielt wird, die er davor noch nicht gehabt hat. Der Erzähler mag *gehofft* haben, dass er diese Richtung nimmt - die *Gewissheit* hat er erst, wenn es passiert ist. Hier braucht es einen Anspielenden, einen Spielzug und einen, der angespielt wird bzw. sich anspielen lässt. Der Anspielende kann einigen Einfluss darauf nehmen, wie seine Anspielung aufgenommen wird. Der Judenwitz kann augenzwinkernd erzählt werden oder in vollem Ernst, besonders tabuisierte Begriffe können weggelassen oder auch extra dazu genommen werden. Wie der Witz verstanden wird, hängt ebenso von der spezifischen Situation ab, in der er geschieht. Der Stammtisch mit langjährigen Bekannten - alles Antisemiten! - gibt für das Funktionieren der Anspielung ein anderes Setting ab als die flüchtig bekannten Kollegen am neuen Arbeitsplatz. Hier müsste vorsichtiger formuliert werden, es müsste abgewartet werden, wie die Anspielung aufgenommen wird, und erst anschließend kann sich eine spezifische antisemitische Kommunikation verfestigen. Wird die Anspielung abgewiesen, so

könnte eine Lösung für den Erzähler in einem ‚war nicht so gemeint‘, ‚war doch nur ein Witz‘ o.ä. liegen, mit dem er versucht, den Antisemitismusverdacht abzuwehren. Der Arbeitsplatz wäre so wieder ein Platz, in dem die Kommunikationslatenz im Sinne von Bergmann und Erb wirkt und erfolgreich ist - trotz Versuchen, sie zu durchbrechen. Es wird deutlich, dass die anfangs zitierte Antisemitismusdefinition hier scheitern muss. Sie tut er vor allem deshalb, weil sie erstens den jeweiligen Kontext und den oben zitierten ‚kulturellen Prätext‘ nicht mit einbeziehen kann und es zweitens nicht erlaubt, die damit zusammenhängende notwendige Variabilität der Sprache zu sehen. Dennoch sind wir auf diese oder ähnliche Definitionen *angewiesen*, da wir sonst nicht wissen könnten, was wir überhaupt betrachten sollten - es würde sich mithin auch für diese Arbeit kein Untersuchungsgegenstand eröffnen haben. Dass Antisemitismus also sowohl stereotyp als auch Unikat ist, findet in der Definition wenig Berücksichtigung - als Definition muss sie sich auf das Stereotype konzentrieren - auch wenn sie sich bemüht, möglichst umfassend alle denkbaren zeitgenössischen Äußerungen des Antisemitismus zu bedenken. Ihre bereitwillige Aufnahme durch Forschung und Politik mag diesem Umstand geschuldet sein, dass sie - endlich - umfassend und ‚offiziell‘ festlegt, was als Antisemitismus zu fassen sei.

Betrachten wir ein anderes Beispiel. Im Jahre 2003 veranstalteten Globalisierungskritiker aus Anlass des Davoser World Economic Forum (WEF) eine Performance, einen ‚Tanz ums Goldene Kalb‘. Dabei tanzten kostümierte Menschen um ein selbstgebasteltes ‚Goldenes Kalb‘, um ihrer Kritik am WEF Ausdruck zu verleihen. Auf dem offenbar einzigen veröffentlichten Photo sehen wir einen durch eine Maske als damaligen israelischen Ministerpräsidenten Ariel Scharon identifizierbaren Menschen sowie einen ‚Donald Rumsfeld‘, dem ein ‚Sheriffstern‘ auf der Brust prangte. Diese und andere Figuren tanzten nun, teilweise Knüppel schwingend, um das Goldene Kalb herum<sup>11</sup>. Nun könnte es, bereits was das Kalb angeht, verschiedene Positionen geben zum möglichen antisemitischen Gehalt des Schauspiels: Ein solcher Tanz, könnte argumentiert werden, ist traditionell in judenfeindlichen Darstellungen zu finden gewesen und historisch so fest mit dem Antisemitismus verbunden, dass es sich nur um ein antisemitisch *gemeintes*

---

<sup>11</sup> Eine genauere Schilderung und eine Photographie der Performance findet sich in Loewy, 2005

Schauspiel handeln kann. Andere würden sagen, dass heutzutage der ‚Tanz ums Goldene Kalb‘ ganz allgemein als Metapher für Gier und Profitsucht verwendet wird und mögliche antisemitische Konnotationen längst verloren habe - er sei dekontextualisiert und damit harmlos. Mithin sei er auch seinen einstigen religiösen Bedeutungen weitgehend entkleidet. Loewy macht jedoch darauf aufmerksam, dass diese Inszenierung nicht unbedingt durch ihre einzelnen Elemente *als* antisemitische aufgefallen ist: Ohne das spezifische Zusammenspiel der einzelnen Elemente wäre dem Zuschauer vielleicht entgangen, dass der ‚Sheriffstern‘ des Donald Rumsfeld eher einem ‚Judenstern‘ ähnelt (ebd., 10), und auch die als ‚Kapitalistenschweine‘ verkleideten Statisten wären vielleicht eher unter der Rubrik ‚verkürzte Gesellschaftskritik‘ abgelegt worden. Dass es sich auch um eine Anspielung auf das klassische antisemitische Bild der ‚Judensau‘ (vgl. Dittmar, 1999, 43) handeln könnte, ist aus dem einzelnen Element nicht zu erkennen - erst der Blick auf die Inszenierung lässt jene einzelnen Elemente *als* Elemente einer möglicherweise antisemitischen Performance wahrnehmen. Der Verdacht speist sich also sowohl aus dem Wissen um die Geschichte des Antisemitismus und seiner Metaphern als auch aus dem konkreten Kontext der Inszenierung. Gleichsam verhartet Loewy weiterhin bei einem starken *Verdacht*: Zwar sei eine so vollständige Inszenierung klassischer antisemitischer Bilder nur schwer zu überbieten, das eigentlich bestürzende liege jedoch darin begründet, dass „die Beteiligten und ihre Sympathisanten (...) vollständige Ahnungslosigkeit [markierten]. Und man ist fast geneigt, ihnen zu glauben“ (ebd., 9). Die Beteiligten hätten also - ihrer eigenen Aussage nach - eine gemäß Loewy „derart vollständige Inszenierung klassischer antisemitischer Bilder“ (ebd.) ohne eigenes Wissen produziert. Ist das Bewusstseinslatenz? Wir können das nicht wissen - etwa dass ein unbewusster Antisemitismus auf dem Grunde ihrer Seelen schlummert und quasi gegen ihr eigenes Wissen und ihren eigenen Willen sich in solcherlei Inszenierungen Bahn bricht; dass sie ganz *arglos* beim globalisierungskritischen Bastelnachmittag sitzen und Judensterne zurechtschneiden. Auch genau das Gegenteil kann der Fall sein - dass sie um das Tabu gewusst und daher wohlüberlegt mit Anspielungen gearbeitet haben. Jenseits der in diesem Falle notwendig im Dunkeln verbleibenden Intention der Produzenten haben wir die Anspielungen und die Möglichkeiten der Rezeption, die in ihnen enthalten sind. Es besteht die *Möglichkeit*, die Ikonographie der Inszenierung dezidiert *als* eine *nicht-antisemitische* aufzufassen. Von ‚den Juden‘ ist nicht die Rede, Sharon zu kritisieren

ist noch kein Antisemitismus und der ‚Tanz ums Goldene Kalb‘ lediglich eine Kritik am Profitstreben im Kapitalismus. Man kann das dann - mit gutem Grund - als personalisierende, fetischistische Gesellschaftskritik kritisieren<sup>12</sup>, die immer nur auf der Erscheinungsebene agiert, aber niemals die zu Grunde liegenden nicht-personalisierbaren Mechanismen in den Blick bekommt. Es lassen sich Ähnlichkeiten zum Antisemitismus feststellen; aber wer sich ‚klassische‘, manifest antisemitische Darstellungen aus der Zeit des Nationalsozialismus anschaut, wird große Unterschiede bemerken, die eine Rede von einer antisemitischen Inszenierung im Fall Davos zumindest fragwürdig werden lassen - nicht aber den ‚Verdacht‘ (Loewy) und die Frage, warum denn dieser Verdacht in uns ausgelöst wurde und sich auch bei eingehender Betrachtung nicht in Luft auflösen will.

Der Eindruck, den die Inszenierung hinterlässt und der sich verhärtende Antisemitismusverdacht resultieren - diese Interpretation soll hier durchgespielt werden - aus dem *Möglichkeitsraum*, den die Inszenierung eröffnet - und der Anschlussmöglichkeiten *auch* zum Antisemitismus hin bietet (vgl. Milbradt, 2010). So ließe sich etwa fragen, warum bei einer Performance zum WEF ausgerechnet Ariel Sharon in Szene gesetzt wird, und nicht etwa (auch) der chinesische Ministerpräsident, das saudische Königshaus oder Warlords aus Somalia. Die Globalisierungskritiker haben - aus allen ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten - eine bestimmte Auswahl getroffen, die nun in die Welt gesetzt ist und die Möglichkeiten der Rezeption und der Anschlüsse zumindest begrenzt, wenn auch nicht eindeutig festlegt. Der ‚Sheriffstern‘ will einfach - auch nach mehrmaliger Betrachtung - partout nicht wie ein Sheriffstern aussehen. Nimmt man ihn als das, was er nahelegt, nämlich als ‚Judenstern‘, dann kann man die Tatsache, dass Donald Rumsfeld ihn trägt, als *Anspielung* auf die US-Administration als ‚ZOG‘ (‚zionist occupied government‘) lesen, und diese Lesart implizierte bereits die Vorstellung von einer jüdischen Weltverschwörung, von einem verborgenen Wirken der ‚Juden‘ und ihrer großen Macht und Heimtücke. Goldenes Kalb und ‚Kapitalistenschweine‘ wären nahtlos in diese Lesart zu integrieren und würden in ihr ‚Sinn machen‘. Die Lesarten, die durch die Inszenierung möglich werden, sind also *sowohl* antisemitische *als auch* nicht-antisemitische, gleichwohl die antisemitischen sich - zumindest dem

---

<sup>12</sup> Für einen dezidierten und systematischen Bezug von Marx‘ Analyse des Warenfetichs auf den modernen Antisemitismus vgl. Postone (2005).

Antisemitismusforscher - wesentlich massiver aufdrängen als alle anderen. Der wesentliche Punkt daran ist, dass genau in dieser Ambivalenz die Möglichkeit für die Urheber begründet liegt, sich jederzeit auf die nicht-antisemitische Lesart zurückzuziehen und Antisemitismusvorwürfe zurückzuweisen. Für antisemitische Rezipienten hingegen liegen quasi idealtypisch sämtliche Elemente vor, mit denen ein antisemitisches Weltbild zusammengefügt werden kann. Hier spielt also auch das Vorwissen dieser Rezipienten eine Rolle: Antisemiten *wissen* bereits, wer der Schuldige am ‚Elend der Welt‘ (Bourdieu) sein soll und werden den ‚Tanz‘ souverän in diese Richtung interpretieren können. Menschen, die nicht solchen Verschwörungstheorien anhängen und kaum mit antisemitischer Propaganda in Berührung gekommen sind, werden aller Wahrscheinlichkeit nach ähnlich überrascht sein wie die Urheber, wenn sie mit den Antisemitismusvorwürfen konfrontiert werden.

An diesem Beispiel wird klar, dass es uns wenig nützen würde, über die ‚Einstellung‘ dieser Urheber Bescheid zu wissen. Die Performance gewinnt jenseits der ausführenden Akteure ein Eigenleben und trägt in sich diese unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten. Selbst wenn wir *beweisen* könnten, dass die Urheberschaft bei Antisemiten liegt, würde das an den skizzierten Problemen der Deutung nichts ändern. Mit Bergmann/Erb können wir aber annehmen: Die Inszenierung hat möglicherweise *diese* Form angenommen, weil eine offen antisemitische Inszenierung wohl strafrechtliche Konsequenzen oder die gesellschaftliche Stigmatisierung der Beteiligten zur Folge gehabt hätte. Nehmen wir aber an, dass dieser Latenzdruck, der für das betrachtete Phänomen eine Rolle gespielt haben könnte, seine Auswirkungen nicht nur in den Beteiligten hat, sich nicht in der Alternative Einstellung verschweigen/Einstellung mitteilen erschöpft, sondern sich gleichsam in der spezifischen *Konstellation* der festgestellten Elemente niederschlägt, dann verschiebt sich in der Analyse der Fokus von innen (unterstellte Einstellung) nach außen. Das für uns im Unterschied zur Einstellung direkt zugängliche Außen ist die Sprache der Akteure und ihr Zusammenhang mit nicht-sprachlichen Praktiken - das Sprachspiel im Sinne Ludwig Wittgensteins.

Wenn die Elemente der Inszenierung „mithin so unschuldig verwendbar [sind] (...), als gäbe es gar keine Juden, keine Menschen mehr, die tatsächlich nicht nur *als*

Juden, sondern als *Juden* gemeint sein können“ (Loewy 2005, 11) und ihr paradoxer Effekt ist, „Bilder und Assoziationen so aufzubewahren, dass sie förmlich in der Luft liegen, zum Greifen nahe sind“ (ebd., 10), dann wird deutlich, dass unsere Vorstellung von Latenz und ihren Auswirkungen einer Erweiterung bedarf. Wenn wir es wirklich mit einem ‚paradoxen Effekt‘ zu tun haben, dann ist dem mit Einstellungsforschung - die Paradoxien nicht sieht oder aus der Stichprobe aussondert - nicht beizukommen. Diese Bilder sind ‚unschuldig verwendbar‘, so Loewy, ihre Anhänger müssen sich *des Antisemitismus* nicht schuldig machen, und doch bewahren sie Antisemitismus so auf, dass er ‚förmlich in der Luft liegt‘, zum ‚Greifen nahe ist‘. Beide Möglichkeiten, das in-der-Schwebe-halten wie auch der manifeste Antisemitismus sind hier anzutreffen; aus der Szenerie heraus können wir in diesem Fall die Paradoxie nicht auflösen, und mit unserer Antisemitismusdefinition kommen wir hier ebenfalls nicht weiter. Denn nominale wie exemplarisch arbeitende, ostensive Definitionen bekommen den Einzelfall *per definitionem* nicht in den Blick, mit ihnen wird eine Situation stets nur als eine Situation einer bestimmten Art begriffen, denn es ist gerade die Abstraktion *aus* Einzelfällen, die solchen Definitionen eigentümlich ist. Und ganz offensichtlich ist die Problematik nicht damit zu erledigen, sich *entweder* an diese Definitionen zu halten *oder* gänzlich auf sie zu verzichten. Rensmann und Schoeps sehen diese Problematik als eine zwischen zu ‚engen‘ und zu ‚weiten‘ Definitionen:

“Too narrow definitions tend to overlook most current and often coded manifestations of Jew-hatred by classifying only neo-Nazi hate speech as such because those instances fall outside of the scope of the initial definition (and thus they suppose a priori that antisemitism has all but completely vanished). All too broad definitions of antisemitism, however, risk conceptual diffusion of the independent variable’s boundaries. Definitions with a very broad scope tend to ignore discursive ambiguities and ‘grey zones.’ (...) Definitions that are too broad, however, might blur the boundaries and see antisemitism as omnipresent, for instance in any criticism of Israeli policies or the critique of capitalism.” (Rensmann/Schoeps, 2011, 19)

Diese Problematik kann also, wie wir eben gesehen haben, nicht zu Gunsten *einer* Seite aufgelöst werden. Es macht einerseits keinen Sinn, eine enge Definition wie die der EUMC auf die beschriebene Situation anzuwenden, da sie nur manifeste Judenfeindschaft zum Gegenstand haben kann. Für diese fehlt aber in der

besprochenen Inszenierung das entscheidende Moment der ‚Ethnifizierung‘ (Haury) - die Möglichkeit dazu wird von den Akteuren angeboten, aber nicht selbst vollzogen. Eine weite Definition würde möglicherweise auf Grund der Vielzahl der Anspielungen und der aus dem Antisemitismus bekannten Muster (Personifizierung, manichäisches Denken etc.) einen manifesten Antisemitismus am Werke sehen und entsprechende Vorwürfe entwickeln. Da die Akteure aber nicht explizit von ‚den Juden‘ reden, ist an dieser Stelle Rensmann und Schoeps in der Befürchtung recht zu geben, dass die Ausweitung der Definition die Gefahr einer Verwässerung und damit auch den Verlust des ursprünglichen Zwecks, einer Identifizierung eines beschränkten Phänomenbereiches, bedeuten würde. In diesem Spannungsfeld werden wir uns also *notwendig* weiter bewegen, denn

“no matter how much trouble this may cause for standardized long-term time series, it is important to recall that neither antisemitic forms nor manifestations, functions or criteria for their analysis are fixed; they are socially embedded and changing. They are context-dependent and need to be continuously re-constructed in the research process. Consequently, more sophisticated research tools also need to take 'socially desirable' behavior and norms into account when designing and conducting survey, as well as a discourse or content analysis.” (Rensmann/Schoeps, 2011, 32-33)

Die bis hierher angestellten Erörterungen zur Situativität des Antisemitismus werfen also sowohl die Frage nach seiner Definition als auch die nach seiner Konsistenz oder Inkonsistenz auf. Wenn wir also nach der Kritik des Einstellungsbegriffes, wie ich ihn am Beispiel der Kommunikationslatenz geleistet habe, nicht mehr von einem inneren, mentalen und distinkten Zustand ausgehen, wie können Antisemitismus und Vorurteile dann sinnvoll gedacht werden?

#### 4. Zum Begriff der Stereotypie in der ‚Dialektik der Aufklärung‘

Auf die eben an Beispielen aufgemachte Problematik der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem und die Unmöglichkeit ihrer Auflösung oder Stillstellung hat Kritische Theorie eine Antwort entwickelt. Diese Antwort ist es, in spezifischen Vorurteilen das Allgemeine und sie Verbindende auszuweisen, ohne die Spezifität des Situativen und Besonderen dadurch aufzugeben oder es lediglich und ausschließlich als Exemplar einer begrifflichen Klasse ausweisen zu müssen. Auch ist in ihr eine Konzeption von Sprache grundgelegt, die Sprache nicht lediglich als Spur zu unsichtbaren mentalen Zuständen oder Repräsentanzen begreift, sondern sie als das Medium des Sozialen *wie auch* des Psychischen *schlechthin* begreifbar macht. Kritische Theorie kann als Sprachphilosophie und Sprachkritik interpretiert werden, und in dieser Hinsicht wird auch unsere Annäherung an den Begriff der Stereotypie stattfinden. Das überrascht, und wird im Folgenden ausführlich zu begründen sein. Schließlich wird auch der in ‚The Authoritarian Personality‘ (Adorno/Frenkel-Brunswik/Levinson/Sanford, 1950) erstmals entwickelte Gedanke eines Syndromcharakters stereotypen Denkens aufgegriffen und in sprachtheoretischer Hinsicht weitergedacht.

Die Theoriedefizite der Antisemitismusforschung sind in den letzten Jahren oftmals beklagt worden. Bergmann und Erb schreiben, dass jenseits einer ereignisbezogenen Intensivierung die Beschäftigung „mit dem Antisemitismus [...] in der bundesdeutschen Soziologie und Sozialpsychologie sehr diskontinuierlich verlaufen“ (Bergmann/Erb, 1991, 11) sei. Helen Fein stellt fest, dass „although it has been one of the most persisting and deadly currents in western civilization, antisemitism has received little sustained attention nor any continuing theoretical discussion among social scientist, except as it can be discerned in the individual as an attitude. Waves of interest and interdisciplinary discussion involving sociologists since 1938 most often reflected contemporary demands to evaluate events rather than attempts to develop new or exploit existing social-scientific theory“ (Fein, 1987, 67). Und Klaus Holz schreibt: „Die Antisemitismusforschung hat weitgehend den Kontakt zur Soziologie verloren. Die jüngere Entwicklung soziologischer Theorien wird praktisch überhaupt nicht rezipiert“ (Holz, 2001, 21). Dies kann mit einer Ausnahme festgestellt werden, nämlich solche Ansätze, die auf die eine oder andere Weise auf die Systemtheorie

Niklas Luhmanns Bezug nehmen. Bereits 1986 haben Bergmann und Erb in dieser Richtung mit dem hier behandelten Aufsatz über Kommunikationslatenz den Anfang gemacht, 2001 legte Holz seine Arbeit zum ‚Nationalen Antisemitismus‘ (Holz, 2001) vor, die außerdem methodologisch und methodisch die objektive bzw. strukturelle Hermeneutik in die systemtheoretischen Überlegungen integrierte. Ein Jahr später folgte eine Publikation von Thomas Haury zum ‚Antisemitismus von links‘ (Haury, 2002), in der insbesondere die Theoreme von Richter und Nassehi für eine empirische Analyse der strukturellen Merkmale des modernen Antisemitismus genutzt und auf den linken Antisemitismus angewendet wurden.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang ein fast vollständiges Fehlen einer systematischen Rezeption und insbesondere Weiterentwicklung der Antisemitismusforschung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung. Werner Bergmann formulierte es mit Bezug insbesondere auf die Autoritarismusstudien pointiert: „Stark im Auftakt - schwach im Abgang“ (Bergmann, 2004). Nun geht es bei diesem Urteil, dem ich mich hier anschließen will, nicht um die Leugnung einer *allgemeinen* Rezeption der Autoritarismus- und Antisemitismusforschung der Frankfurter Schule. Diese - verstanden als das Verwenden kurzer Zitate aus den entsprechenden Büchern oder deren Erwähnung in Fußnoten - ist durchaus weit verbreitet. In kaum einem sozialpsychologischen oder soziologischen Standardwerk über Stereotype und Vorurteile fehlen entsprechende Stellen und Verweise auf diese Gründungsdokumente moderner Antisemitismus- und Autoritarismusforschung. Die häufige Zitation geht aber so gut wie nie mit einem dezidierten Weiterdenken der Begriffe und theoretischen Ansätze für die zeitgenössische *Antisemitismusforschung* einher<sup>13</sup>. Eine der wenigen Ausnahmen stellt der Band ‚Das bewegliche Vorurteil‘ (Braun/Ziege, 2004) für die Erforschung des aktuellen Antisemitismus dar - leider bleibt auch hier eine systematischere Bezugnahme jenseits des Schlagwortes vom ‚beweglichen Vorurteil‘ aus; letzteres wird zwar weitergedacht, im Wesentlichen aber getrennt von seinem ursprünglichen Verwendungskontext. Eine eher ideengeschichtlich orientierte Studie über Arendt und Adorno (Schulze-Wessel/Rensmann, 2003) wird hier in Bezug auf die ‚Ticket-These‘ von Horkheimer und Adorno rezipiert werden, ebenso ein sprachtheoretisch informierter Aufsatz von

---

<sup>13</sup> Vgl. zur allgemeinen Rezeption der ‚Authoritarian Personality‘ und zu den daran anschließenden sozialpsychologischen Studien Zick 1997, 69-81.

Jan Plug (Plug, 2010). Einzig die Arbeiten von Rensmann (1998, 2004) widmen sich jenseits der gängigen Historisierung intensiv und systematisch der Frage, inwiefern die Überlegungen der Kritischen Theorie auch für eine Analyse des heutigen Antisemitismus fruchtbar gemacht werden können.

Diese äußerst spärliche Rezeption lässt sich sicher nicht einfach auf das beklagte allgemeine Theoriedefizit der Antisemitismusforschung zurückführen. Das mag zwar eine Rolle spielen; dennoch stellt sich dann immer noch die Frage, warum gerade die *einzig* große soziologische bzw. sozialphilosophische Theorietradition, die über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten ausgiebige Theoriebildung und empirische Forschung zum Antisemitismus betrieben hat, *trotzdem* in der zeitgenössischen Forschung ein relatives Schattendasein führt oder gar als theoriegeschichtliches Relikt mit wenig oder gar keiner aktuellen Relevanz behandelt wird. Zwei mögliche Gründe für diese Ignoranz sollen im Folgenden kurz betrachtet werden: Der eine liegt in einer generellen Abkehr von Kritischer Theorie in Reaktion auf die Veröffentlichung von Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ (Habermas, 1995) - erst in den 90er Jahren ist hier eine gewisse Umkehr und ein wieder zunehmendes Interesse an den Theorien der Frankfurter Schule bemerkbar (vgl. Morris, 2001, 5); ein zweiter in der - oben bereits kurz thematisierten - Trennung von psychischem und sozialem System im Zuge der Adaption von zentralen Begrifflichkeiten der Luhmann'schen Systemtheorie durch die Nationalismus-, Vorurteils- und Antisemitismusforschung (vgl. in dieser Hinsicht grundlegend: Richter, 1996). Morris konstatiert, dass “general decline in the influence of Marxism on critical thought has occurred in Europe and the West since the end of the 1960s, and Frankfurt critical theory was most closely associated with the Marxist tradition” (Morris, 2001, 4-5). Allgemein, aber auch in Bezug auf die Antisemitismusforschung, wäre hinzuzufügen, dass die Kritische Theorie ebenso (berechtigt!) mit der Psychoanalyse in Verbindung gebracht wurde, und jene ist in der gegenwärtigen Soziologie nahezu bedeutungslos. Für die sozialwissenschaftliche Antisemitismusforschung stellen die politikwissenschaftlich orientierten Arbeiten von Samuel Salzborn (2010a, 2010b) ebenso wie die erwähnten von Rensmann Ausnahmen von der Regel dar.

Ein bedeutender Grund für die besagte Abkehr ist die Habermas'sche Argumentation, dass Kritische Theorie, verstanden als eine Spielart der Subjektphilosophie, nicht in der Lage gewesen sei, ihren eigenen Standpunkt, den Standpunkt, von dem aus kritisiert wird, noch auszuweisen. Anders als etwa bei Lukács und Sohn-Rethel, die die Denkform noch aus der Warenform ableiteten, betrachteten Horkheimer und Adorno „hingegen diese Bewußtseinsstrukturen, also das, was sie subjektive Vernunft und identifizierendes Denken nennen, als grundlegend; die Tauschabstraktion ist lediglich die historische Gestalt, in der das identifizierende Denken seine welthistorische Wirkung entfaltet und die Verkehrsformen der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt“ (Habermas, 1995, 506). Die Entstehung des ‚identifizierenden Denkens‘ und der mit ihm korrespondierenden Bewusstseinsstrukturen werde dabei so weit in die menschliche Frühgeschichte verlagert, dass ein unverdinglichtes und unverdinglichendes Denken nicht mehr *denkbar* sei: Die Theorie ist nicht mehr in der Lage, ihre eigene Möglichkeit zu begründen und findet dementsprechend keinen Grund für ihre Kritik. Horkheimer und Adorno verfügen also laut Habermas über keinen Wahrheitsbegriff mehr, „denn sie müßten sich ja auf eine Vernunft vor der (von Anbeginn instrumentellen) Vernunft stützen, wenn sie jene Bestimmungen explizieren wollten, die nach ihrer eigenen Darstellung der instrumentellen Vernunft keinesfalls innewohnen können“ (ebd., 512).

Der Ausweg aus dieser Aporie nun, den Horkheimer und Adorno gewählt hätten, sei der Rückzug auf den Begriff und die Praxis/das Vermögen von Mimesis, einem ‚Impuls‘, in dem „eine instrumentalisierte Natur ihre wortlose Klage erhebt“ (ebd.). Damit, so Habermas, sei die Verstrickung Kritischer Theorie in eine erneute Aporie besiegelt: Im Sprechen über Mimesis, in der Notwendigkeit einer Theorie, die diese Konzeption der Mimesis beinhaltet, müssten Horkheimer und Adorno wiederum auf Begriffe zurückgreifen, die ihrer Theorie gemäß gar nicht mehr ausweisbar seien - daher seien sie auch gezwungen, den Begriff der Mimesis als eine nicht weiter explizierbare ‚Chiffre‘ stehen zu lassen. In dieser Habermas'schen Lesart kann der Kritischen Theorie lediglich noch ein ideengeschichtlicher Status zugeschrieben werden, sie erscheint - insbesondere in der *Negativen Dialektik* (Adorno, 2003) und der ‚Dialektik der Aufklärung‘ (Horkheimer/Adorno 1987) - als eine Theorie, die ihren düsteren Blick auf die Gesellschaft unter dem Eindruck der

nationalsozialistischen Judenvernichtung entwickelte und in ihrer Kritik *jeglicher* Vernunft im Anschluss zu weit ging, um noch einen systematischen Status für gegenwärtige Philosophie und Gesellschaftstheorie beanspruchen zu können. Begriffe wie ‚Verdinglichung‘ und ‚Entfremdung‘, die maßgeblich mit den Analysen der Frankfurter Schule in Verbindung gebracht wurden, führten seitdem in der soziologischen Theoriebildung ein Schattendasein und werden erst in den letzten Jahren wieder für Analysen gegenwärtiger Formen der Vergesellschaftung fruchtbar gemacht (vgl. Honneth, 2006; Jaeggi, 2005). Die folgende Rekonstruktion des Stereotypiebegriffs kann auch *en passant* im Hinblick auf diese Kritik von Jürgen Habermas gelesen werden, denn dieser in ihren wesentlichen Argumenten eben dargestellten Kritik zu begegnen ist für meine Arbeit insofern von Bedeutung, als dass mit ihr die Ausrichtung der Kritischen Theorie und so gleichsam auch ihrer Antisemitismusforschung zur Debatte steht. Zwar geht es im weiteren Verlauf um eine Untersuchung des Stereotypiebegriffes, und nicht um ein systematisches In-Beziehung-Setzen beider Theorien<sup>14</sup>. Jedoch wird sich herausstellen, dass die ältere Kritische Theorie durchaus zwischen einer (mehr oder minder) gelungenen und einer (mehr oder minder) verfehlten Sprachpraxis unterscheiden kann und sich nicht zwangsläufig auf eine nichtbegriffliche Form von Erkenntnis zurückziehen muss.

Die von Horkheimer und Adorno untersuchten ‚Elemente des Antisemitismus‘ sind zwar - ebenso wie die anderen Kapitel der ‚Dialektik der Aufklärung‘ (Horkheimer/Adorno, 1987. Im Folgenden zitiert als DdA) – *Fragmente*, und werden dementsprechend oftmals isoliert betrachtet oder als Zitatsteinbruch verwendet. Von etwas als Fragment zu reden, macht aber nur Sinn, wenn es Fragment *von etwas* ist. So wären die Elemente des Antisemitismus *auch*, aber eben *nicht nur* Fragment und müssen im Zusammenhang der DdA gelesen werden. Horkheimer und Adorno verdeutlichen das in der Vorrede: „Nicht bloß die ideelle, auch die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung gehört der Rationalität seit Anfang zu, keineswegs nur der Phase, in der jene nackt hervortritt. In diesem Sinne wird eine philosophische Urgeschichte des Antisemitismus entworfen. Sein ‚Irrationalismus‘ wird aus dem Wesen der herrschenden Vernunft selber und der ihrem Bild entsprechenden Welt

---

<sup>14</sup> Morris (2001) liefert eine hervorragende Untersuchung zum Verhältnis der Theorie des kommunikativen Handelns und der älteren Kritischen Theorie.

abgeleitet“ (DdA, 22). Im Folgenden werde ich zeigen, dass es gerade die zunehmend stereotyper werdende *Sprache* ist, die diese Verbindung zwischen den Fragmenten herstellt und daher die DdA als eine Sammlung solcher theoretischer Fragmente über einen Sprachzerfall zu lesen ist, mit der bereits von der Anlage der Sprachphilosophie her notwendig *auch* der Verfall der Vernunft gedacht werden muss.

Die siebte These aus den ‚Elementen des Antisemitismus‘ ist wohl diejenige, die zu den meisten missverständlichen Interpretationen in Bezug auf die Antisemitismusforschung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung geführt hat. Sätze wie „Aber es gibt keine Antisemiten mehr“ (DdA, 230) oder „Nicht erst das antisemitische Ticket ist antisemitisch, sondern die Ticketmentalität überhaupt“ (ebd., 238) können unter bestimmten Umständen zu seltsamen Ergebnissen in der Interpretation führen; etwa wenn diese Sätze lediglich als aus ihrem Kontext in den ‚Elementen‘ herausgelöste verwendet werden oder weder im Zusammenhang mit der gesamten DdA noch mit der ‚Authoritarian Personality‘ gelesen werden. Sie taugen dann etwa als ‚Beweis‘ dafür, dass die kapitalistische Gesellschaft eine grundlegend und strukturell antisemitische sei und ebenso mindestens potentiell jeder darin lebende Mensch. In der Antisemitismusforschung wird diese siebte These bestenfalls als ‚Fehlgriff‘ interpretiert, als eine überzogene Ausweitung des Antisemitismusbegriffes, die für eine Analyse des Antisemitismus ungeeignet ist und allenfalls dadurch erklärbar, dass Horkheimer und Adorno unter dem Eindruck des Nationalsozialismus und des vollen Wissens um die nationalsozialistische Judenvernichtung (die These wurde dem Manuskript erst 1947 hinzugefügt) in eine noch pessimistischere Sicht auf die damalige Gesellschaft verfallen wären. Selbst Lars Rensmann, dem das Verdienst zukommt, eine der umfangreichsten Aufbereitungen und Interpretationen der Kritischen Theorie über den Antisemitismus (1997) vorgelegt zu haben, konstatiert zusammen mit Julia Schulze-Wessel:

„Im verallgemeinernden Schwung (...) wird die Kritik an deduktiven und eindimensional standardisierten Denkformen so mithin deduktiv und reduktionistisch: die Komplexität der sozialen wie politischen Interaktionsprozesse und Traditionen, die Widersprüche in politischer Kultur und Gesellschaft sowie die Bedeutung spezifischer ideologischer Formierungen werden unter das moderne Paradigma einer universellen Vereinheitlichung subsumiert, wodurch nötige Distinktionen der Ideologietheorie zum Antisemitismus verlorengehen.“ (Rensmann/Schulze-Wessel, 128)

Zwar konstatieren die beiden, dass „doch die eigentliche Stärke“ (ebd.) von Adornos Antisemitismus-Analyse von dieser Kritik unberührt bleibe, sehen diese jedoch weitgehend gesondert von der Ticket-These, nämlich in den Ausführungen zum Antisemitismus als projektivem Hass. Erstere wird so zu einem historischen Artefakt; zwar verständlich dadurch, dass Adorno als „Theoretiker der Moderne“ (ebd., 125) von deren Umwälzungen nachhaltig geprägt wurde, möglicherweise auch wertvoll zum Verständnis allgemeiner Tendenzen dieser Moderne; aber eben viel zu unspezifisch für die Analyse eines konkreten Phänomens wie dem Antisemitismus. Würde sich die Ticket-These<sup>15</sup> inhaltlich auf die beiden oben zitierten Sätze reduzieren lassen, so wäre dieser Einschätzung ohne weiteres zuzustimmen. Das würde auch gar keiner ausgiebigen Begründung mehr bedürfen, denn viel zu erdrückend sind die Hinweise darauf, dass eine solche Analyse fehlginge: Offensichtlich ist, dass ‚Monopol‘<sup>16</sup> und Bewusstsein nicht umstandslos in eins zu setzen sind (dann könnte im Übrigen die vorliegende Arbeit wohl nicht verfasst worden sein), fraglich ist allein schon die Existenz des ersteren, und fraglich und in der Soziologie oftmals diskutiert ist, ob nicht in der ‚Postmoderne‘ ein Individualisierungsschub stattfand - mindestens lässt sich konstatieren, dass es weiterhin Interessenkonflikte zwischen Arbeit und Kapital gibt und wir weit davon entfernt sind, von einer völligen Verschmelzung von Politik, Wirtschaft und Bewusstsein zu sprechen (wäre es so, *könnten* wir nicht mehr davon sprechen). Gleichzeitig weisen Forscher - unter ihnen nicht zuletzt Werner Bergmann - darauf hin, dass nach dem 2. Weltkrieg durchaus ein gesellschaftlicher Lernprozess und ein erheblicher Rückgang antisemitischer Einstellungen in Deutschland zu beobachten sind (vgl. Bergmann, 2001).

Sehen wir uns diese siebte These und die ‚Dialektik der Aufklärung‘ genauer an.

„In der spätindustriellen Gesellschaft wird auf den urteilslosen Vollzug des Urteils

---

<sup>15</sup> Den Begriff des ‚Tickets‘ haben Horkheimer und Adorno aus dem amerikanischen Wahlsystem übernommen. Dort bezeichnet er eine Wahl ‚en bloc‘, also die Praxis, mit einem einzigen Kreuz auf dem Wahlzettel eine ganze Liste der eigenen Erfahrung entrückter Personen und politischer Programmpunkte zu wählen (vgl. DdA, 231)

<sup>16</sup> Mit dem Begriff des ‚Monopols‘ bezeichnen die beiden Theoretiker einen Kapitalismus, der seine liberale Phase verlassen hat und in der die Wirtschaft nicht nur immer stärkere Konzentrationstendenzen aufweist, sondern auch tendenziell mit Politik und Bürokratie verschmilzt. Vgl. van Reijen/Bransen 1987, 453ff.

regrediert. Als im Faschismus die beschleunigte Prozedur das umständliche Gerichtsverfahren im Strafprozeß ablöste, waren die Zeitgenossen ökonomisch darauf vorbereitet; sie hatten gelernt, besinnungslos die Dinge durch die Denkmodelle hindurch zu sehen, durch die *termini technici*, welche beim Zerfall der Sprache jeweils die eiserne Ration ausmachen. Der Wahrnehmende ist im Prozeß der Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig. Er bringt die tätige Passivität des Erkennens nicht mehr auf, in der die kategorialen Elemente vom konventionell vorgeformten 'Gegebenen' und dieses von jenen neu, angemessen sich gestalten lassen, so daß dem wahrgenommenen Gegenstand sein Recht wird. Auf dem Felde der Sozialwissenschaften wie in der Erlebniswelt des Einzelnen werden blinde Anschauung und leere Begriffe starr und unvermittelt zusammengebracht. Im Zeitalter der dreihundert Grundworte verschwindet die Fähigkeit zur Anstrengung des Urteilens und damit der Unterschied zwischen wahr und falsch.“ (Horkheimer/Adorno, 1987, 232-233)

Dieses Zitat aus der siebten These gibt uns einen ersten Hinweis darauf, dass es sich bei der Ticket-Mentalität nicht *nur* um eine Mentalität im Sinne etwa einer Einstellung oder einer Charakterstruktur handelt. Viele Missverständnisse in der Rezeption mögen daher rühren, dass überwiegend oder ausschließlich jene Teile der ‚Elemente‘ rezipiert werden, die auf einen Charakter oder eine psychische Pathologie rekurren. Es soll hier und im Folgenden nicht behauptet werden, dass die zur Debatte stehende Theorie eine genuine *Sprachtheorie* wäre. Ganz im Gegenteil: Die Kritische Theorie, einschließlich ihrer empirischen Arbeiten, ist mit Sicherheit vordergründig eine psychoanalytisch, marxistisch und hegelianisch orientierte *Sozialphilosophie*, die etwa zur Analyse des Antisemitismus ganz wesentlich auf psychoanalytische Theoreme und Marx zurückgreift. Was hier bezweifelt wird, ist, dass dies eine *ausschließliche* Lesart ist. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ liegt beides vor: Die Rede vom ‚Charakter‘ und vom psychoanalytischen Instanzenmodell *wie auch* eine Sprachtheorie. Gezeigt wird allerdings, dass sie nicht jeweils *verschiedene* mögliche Lesarten sind, die je nach Façon und akademischem Hintergrund des Lesers getrennt zu behandeln oder auch zu vernachlässigen wären.

Die ‚Zeitgenossen‘ sind, so legt das Zitat nahe, nicht deshalb auf den Faschismus vorbereitet, weil sie eine bestimmte Charakterstruktur haben. Vielmehr findet hier eine *Umkehrung* in der Argumentation statt: Nicht haben wir es *erst* mit einer Charakterstruktur zu tun, die sich insbesondere so auswirkt, dass die Menschen in Stereotypen, antisemitisch, faschistisch reden. Das wäre das Einstellungsmodell des

Vorurteils, bei dem ein innerer, mehr oder minder gefestigter Zustand sich (auf gänzlich ungeklärte Weise) versprachlichen würde. Wäre das die einzig mögliche Lesart der ‚Dialektik der Aufklärung‘ und der ‚Authoritarian Personality‘, so wäre sicherlich dem zuzustimmen, was Andreas Zick über die Vorurteilsforschung des IfS schreibt, nämlich dass es sich „um einen psychologischen Ansatz [handelt], der auf einer individuellen Erklärungsebene argumentiert, d.h. *Vorurteile und Rassismus auf intra-personale Determinanten - genauer: auf die Persönlichkeitsstruktur - zurückführt.*“ (Zick, 1997, 58) und dabei die gesellschaftlichen Einflüsse vernachlässigt bzw. nicht wirklich mit den psychologischen zu vermitteln vermag. Das DdA-Zitat besagt etwas anderes. Die Zeitgenossen seien ‚ökonomisch‘ auf das faschistische Schnellverfahren wie auch auf den Faschismus selbst vorbereitet gewesen, weil sie bereits *vorher* gelernt hatten, die Dinge durch bestimmte Denkmodelle zu sehen. Diese ‚Denkmodelle‘ nun sind allerdings keine Einstellungen, kein ‚neural state of readiness‘, sondern die ‚termini technici‘, die ‚dreihundert Grundworte‘, mit denen der Unterschied zwischen wahr und falsch verwische. *Was* wir sehen und *wie* wir die Dinge wahrnehmen, ist also gekoppelt daran, welche Sprache wir dafür zur Verfügung haben. Was hier verworfen wird, kann als ‚Transportmodell der Kommunikation‘ bezeichnet werden: „Nach dieser Vorstellung befindet sich im Inneren, im Geist des Sprechers etwas, das er in einen sprachlichen Ausdruck wie in ein Paket verpackt und das dann über seine Sprechorgane und die Ohren des Hörers in dessen Inneres gelangt, wo der Hörer den transportierten Inhalt auspackt. Wenn dieser ‚geistige Gehalt‘ richtig beim Hörer angekommen ist, dann hat er den Sprecher verstanden und der Kommunikationsprozeß ist zu einem guten Ende gekommen“ (Schneider, 2004, 60).

In dem für uns relevanten Falle wäre das ‚innere Etwas‘ also der Antisemitismus (oder der Faschismus), der als Disposition, Charakter oder Einstellung bereits vorhanden ist und sich dann äußert. Die Zeitgenossen wären insofern vorbereitet, als das dieses Etwas schon in ihnen vorliegt, und der Faschismus es ihnen erlaubt, das Ganze in ein Paket zu packen und nach außen zu senden. Am Zitat wird aber deutlich, dass sowohl Wahrnehmen als auch Denken hier nicht als *Außersprachliches* konzipiert sind. Der Faschismus traf vielmehr *deshalb* auf bereitwillige Individuen, weil diese bereits *durch und mittels* der dreihundert Grundworte, der termini technici *wahrgenommen* und geurteilt haben und Wahrnehmung und Urteilen damit allererst

als *sprachliche* Vorgänge bestimmt sind. *Wie* wir urteilen, ist demnach keine außersprachliche Fähigkeit im Sinne von Kategorien wie ‚Einstellung‘, ‚Charakter‘ oder ‚Intelligenz‘, sondern hängt von Reichtum oder Armut der uns zur Verfügung stehenden Sprache ab. Ein Einwand liegt hier gleich auf der Hand: Wenn wir diese auf die Sprache konzentrierte Lesart versuchen, dann kann es keine Faschisten geben, die beredt und belesen sind. Wir werden im Folgenden sehen, dass es sich hier nicht um eine Frage der *Quantität* handelt (600 Grundworte machen einen halben Faschisten), sondern der *Qualität*.

Ein Blick auf den Begriff ‚Stereotypie‘, der in der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung verbreitet ist, aber auch in der DdA und in der *Authoritarian Personality* verwendet wurde, kann weiteren Aufschluss über die unterschiedlichen Zugänge zum Phänomen geben. ‚Stereotyp‘ ist ein Begriff aus dem Buchdruck, der in die Sozialpsychologie entlehnt wurde. In ersterem ist er ein „Fachwort des Buchdrucks in der Bedeutung ‚mit feststehender Schrift gedruckt“ (Duden 2001, 807)<sup>17</sup>.

Die Analogie liegt hier auf der Hand: Ein Stereotyp ist ein Platte, mit der immer die gleichen Buchstaben gedruckt werden, Stereotype in der Sozialpsychologie sind Wahrnehmungsschemata, „which are cognitive structures that contain a person`s knowledge and beliefs about a particular object or social group. Schemas influence what people pay attention to, how they organize information, and what they later remember. (...) Hence, stereotypes operate as schemas in that they influence the perceiver`s acquisition and interpretation of information about members of social groups” (Whitley/Kite, 2005, 75).

Neben der Analogie wird hier aber auch deutlich, dass es Unterschiede in der Metaphorizität von ‚Stereotyp‘ zwischen Kritischer Theorie und Sozialpsychologie gibt: Während letztere davon ausgeht, dass wir es mit einer kognitiven Struktur zu tun haben, die die Aufmerksamkeit von Menschen in bestimmte Richtungen lenkt, deutet

---

<sup>17</sup> Walter Lippmann (1949) hat diesen Begriff in die Soziologie eingeführt und bezeichnete damit (ganz ähnlich der Verwendung in der ‚Dialektik der Aufklärung‘) eine Weltsicht wo wir “do not first see, and then define, [but where] we define first and then see” (ebd., 81). Eine über die Entlehnung aus dem Buchdruck hinausgehende begriffskritische oder gesellschaftstheoretische Analyse, wie wir sie bei Horkheimer und Adorno finden, nimmt Lippmann jedoch nicht vor.

das Zitat aus der DdA darauf hin, dass Stereotypie hier als ein sprachlicher Vorgang konzipiert wurde. Damit wird ausdrückbar, wie Stereotypie funktioniert, während die Sozialpsychologie über die Stereotypie *als solche* überhaupt nichts sagen kann - sie ist daher notwendig auf die Metapher angewiesen. Die Kritische Theorie thematisiert den *Vorgang* des ‚printing by means of...‘. Dieser Vorgang nun ist ganz offensichtlich keiner, der lediglich in *eine* Richtung gedacht wird: *Was* wir an der sozialen Wirklichkeit wahrnehmen, hängt davon ab, über was für Begriffe, über was für sprachliche Möglichkeiten wir verfügen und wie wir sie verwenden. Nicht davon zu trennen ist das Denken, denn Denken (und damit ‚Kognition‘) wird hier explizit als ein sprachlicher Vorgang begriffen, der noch dazu keine vor den gesellschaftlichen Einflüssen *à priori* vorhandene Fähigkeit ist. Anders ausgedrückt: Die Theorie ist nicht so angelegt, dass die Gesellschaft (etwa die Ökonomie) in einem nicht durchschaubaren Prozess *direkt* auf die Psyche einwirken würde, sondern sie wirkt *mit* der Sprache *auf* die Sprache ihrer Subjekte und deswegen vermittelt *durch* die Sprache auf das Denken und die Psyche, und wesentlich auch durch die ihnen verfügbare Sprache wirken die Subjekte wiederum zurück auf die soziale Wirklichkeit. Es handelt sich demnach nicht um eine Lesart, die Psychisches ausschließen und alles auf die Sprache verlagern würde - aber der Mechanismus der Vermittlung von Gesellschaft und Sprache ist selbst ein sprachlicher. In einer Hinsicht ist hier Habermas zuzustimmen: Auch in einer sprachtheoretischen Lesart handelt es sich für die Kritische Theorie nicht darum, dass etwa die kapitalistische Wertvergesellschaftung Zugriff auf die Sprache nehmen würde; das tut sie *auch*, aber es wird der Ursprung instrumenteller Vernunft nicht in der kapitalistischen Moderne angesiedelt, sondern sie ist vielmehr tatsächlich „Kategorie des weltgeschichtlichen Zivilisationsprozesses im ganzen“ (Habermas, 1995, 489). Der erstgenannte Ansatz ist der von Habermas, in dem die Systemkommunikation im Zuge von gesellschaftlichen Rationalisierungsprozessen als zunehmend in die Kommunikation der Lebenswelt eindringend dargestellt wird und diese damit stört bzw. ‚verdinglicht‘ (vgl. Morris, 2001, 68ff.). Jedoch handelt es sich auch bei der Konzeption des Begriffs ‚Vernunft‘ in der DdA nicht um die Auffassung von Vernunft als etwas vorsprachlich Gegebenem und als etwas, das bereits in vormodernen Weltbildern der Zerstörung anheimgefallen war. Darüber ließe sich in der Tat nur spekulieren. Ausgangspunkt sowohl der *Entwicklung* als auch gleichzeitig der *Zerstörung* der Vernunft ist vielmehr ein sprachlicher, und dieser liegt für Horkheimer und Adorno

exakt am Beginn der Entwicklung der Sprache. Eine Sprache zu haben bedeutet nämlich (und kann gar nichts anderes bedeuten, wenn wir Sprache denken können wollen), dass in der Frühgeschichte der Menschheit der Mensch eine Autonomie gegenüber dem Objekt erlangte. Erst durch die Benennung eines Objektes kann sich eine Distanz herstellen, denn in der Benennung liegt gleichzeitig die Möglichkeit zur Abstraktion von Besonderem. Erst mit der Verfügung über Begriffe kann Verschiedenes *auf einen Nenner* gebracht werden:

„Kennzeichen dieser 'Allgemeinheit der Sprache', die die Sprache zum Verkehrsmittel der bürgerlichen Gesellschaft werden lassen, sind das sprachliche Moment begrifflicher Abstraktion, das verfahrenstechnische Moment des disponierenden Denkens sowie das überlebenssichernde Moment von List, Täuschung und Betrug im Zeichen von Benennung. 'Benennung' besagt, daß der, der etwas benennt, durch die begriffliche Abstraktion Autonomie erlangt gegenüber dem Benannten. Er fügt es ein in ein kognitives Ordnungsschema (...) und kann so über es praktisch verfügen. Diese als technische Verfügungsgewalt zu kennzeichnende Autonomie gegenüber dem Benannten geht einher mit dem Verlust der Sache.“ (Glauner, 1998, 147)

Dieses geänderte Verhältnis zu den Sachen ist dabei *sowohl* eines der Emanzipation *als auch* der Stereotypie. Ohne das Mittel der Sprache wären uns die Objekte unmittelbar, wir wären ihnen in gewisser Hinsicht ausgeliefert, es wäre zwischen uns und den Sachen keine Differenz denkbar und damit auch keine Erkenntnis. Erst mit der Sprache und den sprachlichen Möglichkeiten der Abstraktion sind wir in der Lage, aus der Mannigfaltigkeit der Eindrücke herauszutreten, Eigenschaften der Objekte zu isolieren, zu abstrahieren. Wir stellen sie uns vor mit den Mitteln der Sprache, und diese Vor-Stellung, die erst durch die Isolation von bestimmten Eigenschaften und damit die Abstraktion von bestimmten anderen denkbar ist (zumindest als ein bewusster Vorgang), ist so allererst die Konstitution der Welt als eine Ansammlung distinkter oder zumindest potentiell differenzierbarer Objekte. In dieser Hinsicht ist also der modernen Sozialpsychologie Recht zu geben: Stereotypie ist notwendig für uns. Sie ist aber nicht insofern notwendig, als dass sie eine anthropologische, biologische oder evolutionäre Konstante wäre, auf die wir keinen oder nur wenig Einfluss hätten. Es hat nichts Geheimnisvolles an sich, wie das funktioniert - Stereotypie. Denn Stereotypie liegt gewissermaßen bereits im Anbeginn der Aufklärung begründet, indem mit der Entwicklung der Sprache ein Mittel

entstand, mit dem wir Verschiedenes subsumieren und von konkreten Eigenschaften absehen können - das kommt der Bedeutung der Metapher ‚Stereotyp‘ bereits sehr nahe.

An dem Zitat aus den ‚Elementen des Antisemitismus‘ kann nun mehr deutlich werden. Es liegt nahe, diese Ticket-These nun nicht mehr als die These von einer Ticket-Mentalität zu verhandeln und damit zu verdunkeln. Zwar benutzen Horkheimer und Adorno diesen Ausdruck (vgl. DdA, 238), aber Mentalität ist hier nicht als eine Einstellung im klassischen Sinne zu verstehen, eher geht es um ein sprachliches Eingestellt-sein. Im Folgenden wird daher vor allem der Begriff des Ticket-Denkens verwendet, weil er auf Sprache verweist und daher sowohl der Konzeption der DdA als auch dem hier noch weiter zu entwickelnden sprachsoziologischen Stereotypie-Begriff näher ist als die Rede von der Mentalität.

Die sprachphilosophische Lesart verknüpft die Ticket-These mit der Dialektik der Aufklärung. Im Hinblick auf die Formulierung über die *termini technici* liegt bereits jetzt nahe, dass es genau das Ticket-Denken ist, das für Horkheimer und Adorno den vorläufigen Tiefpunkt der Aufklärung markiert. Es handelt sich nicht um ein für den Faschismus spezifisches Phänomen, sondern um den Siegeszug von Tendenzen, die *notwendig* und von Anfang an in unserer Sprache angelegt sind. Die ‚Philosophischen Fragmente‘ sind Fragmente über einen Verfall der Vernunft, der aber *vermittels* eines Zerfalls der Sprache geschieht und ohne diesen nicht zu denken ist. Hier ist es notwendig, noch einmal auf die Einwände von Jürgen Habermas zurückzukommen. Denn es ist offensichtlich, dass mit diesem Begriff von Sprache die Habermas’schen Vorbehalte weiterhin in Kraft sind und die Kritische Theorie weiterhin als ‚Exerzitium der Trauer‘ (Habermas) gelten müsste, welches noch nicht einmal in der Lage wäre, diese Trauer aus dem eigenen Standpunkt heraus zu erklären - mithin also eigentlich gar nicht trauern könnte. Gleichsam ist eine genauere Klärung von großer Bedeutung für einen sprachtheoretischen Stereotypie-Begriff, denn wenn Sprache von Anfang an und notwendig *auch* stereotyp ist, wären wir - wenn auch auf einer anderen Analyseebene - wieder bei der sozialpsychologischen Vermutung, dass Stereotypie eine Grundeigenschaft des Menschen ist. Dass sie das *auch* ist, haben wir gesehen, soweit der Mensch anfängt zu sprechen und selbstbewusst zu denken. Dennoch muss es, um eine Kritik der Stereotypie und des Ticket-Denkens zu

erlauben, möglich sein, ein Denken und Sprechen auszuweisen, das insofern als nicht-stereotyp gelten kann, als dass seine Stereotypie durch Reflexion auf sie aufgehoben oder neutralisiert wurde; und das nicht als ein ausschließlich Nichtbegriffliches, über das sich nur reden lässt „wie über ein undurchschautes Stück Natur“ (Habermas, 1995, 512). Wie könnte also ein der Tendenz nach nicht-stereotypes Sprechen gedacht werden? Ein Blick in das Fragment über den Begriff der Aufklärung gibt Hinweise darauf, inwiefern bereits in der dort angelegten Konzeption von Sprache eine solche Möglichkeit angelegt ist:

„Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch. Durch die Gottheit wird die Sprache aus der Tautologie zur Sprache. Der Begriff, den man gern als Merkmaleinheit des darunter Befabten definiert, war vielmehr seit Beginn das Produkt dialektischen Denkens, worin jedes stets nur ist, was es ist, indem es zu dem wird, was es nicht ist. Das war die Urform objektivierender Bestimmung, in der Begriff und Sache auseinandertraten, derselben, die im homerischen Epos schon weit gediehen ist und in der modernen positiven Wissenschaft sich überschlägt. Aber diese Dialektik bleibt ohnmächtig, soweit sie aus dem Ruf des Schreckens sich entfaltet, der die Verdoppelung, die Tautologie des Schreckens selbst ist.“ (DdA, 37-38)

Wir haben es hier, wie Jan Plug in seinem hervorragenden Aufsatz über die Antisemitismustheorie der DdA feststellt, mit einem quasi zweigeteilten Sprachbegriff zu tun (Plug, 2010, 60f.), oder besser gesagt: Mit einem *Unterschied* in der Sprache selbst. Sprache ist Tautologie insofern, als sie etwas benennt und der Name als mit dem Objekt identisch angenommen wird - eine Namenstheorie der Bedeutung. Hier ist der Satz ‚Sprache wird aus der Tautologie zur Sprache‘ selbst eine Tautologie (ebd., 61). Die Möglichkeit des Heraustretens aus dieser Tautologie verorten Horkheimer und Adorno zwischen Präanimismus und animistischen Weltbildern, denn „die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten“ (DdA, 37) *entspringe* dem Präanimismus. Dies ist selbstverständlich nicht als ein historisches Argument zu lesen etwa in dem Sinne, dass diese Spaltung und Besetzung in der menschlichen Frühgeschichte als historisches Ereignis stattgefunden hätten. Dass durch die Gottheit die Sprache aus der Tautologie zur Sprache werde, bekommt seinen Sinn vielmehr als

ein systematisches philosophisches Argument, mit dem über Sprache mehr denn als eine reine Benennung nachgedacht werden kann. Denn wo die Bedeutung der Dinge in ihrem Namen nicht aufgeht, sondern sie gleichsam noch etwas anderes sind, kommt ein Moment des Nichtidentischen in die Sprache - man könnte auch davon sprechen, dass ein notwendiger Bedeutungsüberschuss in den Sprachbegriff integriert wird. Der Begriff besteht damit aus einem Identischen und einem Nichtidentischen, und dialektisch kann festgestellt werden, dass beide Elemente notwendig sind, aber dieser *Unterschied* nicht in Richtung einer *Verschiedenheit* aufzulösen ist. Die Benennung ist eine Bedingung dafür, überhaupt sinnvoll etwas feststellen zu können; wir sind darauf zum Unterscheiden angewiesen. Bleibt es allerdings bei dieser Operation, kann nicht bemerkt werden, dass die Objekte in ihrem Namen nicht aufgehen. Das Nicht-Identische kann überhaupt nur als solches benannt werden in Relation zu einem Identischen. Die Dialektik der Aufklärung ist nun in genau dieser Sprachkonzeption angelegt. Sie kann gelesen werden als eine Gesellschaftstheorie über den Siegeszug der identifizierenden Seite dieser Unterscheidung, das Denken und die gesellschaftliche Praxis, die sich daraus ergibt. Die Sprache ‚wird aus der Tautologie zur Sprache‘ - bei letzterer, könnte man sagen, haben wir es mit einer *lebendigen* Sprache zu tun, die in der Lage ist, ihre Objekte ‚zu ihrem Recht‘ kommen zu lassen, indem sie sie nicht umstandslos und lediglich identifiziert und damit festlegt: „Language becomes language by putting its tautological past behind it“ (Plug, 61)<sup>18</sup>.

Damit ist ein Begriff von Sprache grundgelegt, der seine Zuflucht nicht in einem Vorbegrifflichen suchen muss und daran letztendlich scheitert. Vernunft kann nur als sprachliche und in der Sprache angelegte gedacht werden: „Der Begriff, den man gern als Merkmalseinheit des darunter Befassten definiert, war vielmehr seit Beginn das Produkt dialektischen Denkens, worin jedes stets nur ist, was es ist, indem es zu dem wird, was es nicht ist. Das war die Urform objektivierender Bestimmung“ (DdA, 38). Die Fähigkeit zum dialektischen Denken findet sich also nicht in einer nebulösen vorsprachlichen Vernunft, wie Habermas dies für die Kritische Theorie anzunehmen scheint. Sondern dadurch, dass der Begriff von Anbeginn dialektisch ist, sind Begriff

---

<sup>18</sup> Dieser Figuration im Fragment über den Begriff der Aufklärung scheint damit ein ähnlicher systematischer Status zuzukommen wie dem Begriff des „Göttlichen“ bzw. eines „göttlichen Sprechens“ in der Sprachkonzeption Walter Benjamins (vgl. Müller 2012).

und die Möglichkeit, das Nicht-Identische auszudrücken, miteinander verwoben. Die Dialektik der Aufklärung liegt hier begründet, denn durch die Möglichkeit zur objektivierenden Bestimmung beinhaltet die Sprache *gleichzeitig* die Möglichkeit identifizierenden Denkens: „Thus, (...), *language* is now identical and not identical, which means not only that it is the 'product' of, (...), or *express[es]* this dialectical thinking, but that it must itself embody that thinking“ (Plug, 61).

Langsam wird sichtbar, inwiefern Ansätze der Antisemitismus- und Vorurteilsforschung, die den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschung in einer Einstellung, in (falschem) Bewusstsein oder einer Charakterstruktur verorten, sich selbst die Erkenntnis vernebeln. Die Versachlichungstendenz (also beispielsweise die Tendenz, die Gegenstände der eigenen Forschung als klar abgrenzbare, z.B. mentale Entitäten zu denken) wissenschaftlichen Sprechens impliziert eine Neigung zur Reifizierung, die *dann* problematisch wird, wenn sie nicht selbst explizit zum Thema gemacht wird. Und solche Ansätze reißen eine Kluft auf, die weder theoretisch noch empirisch wieder zu schließen ist. Genau hier liegt also das Problem: Die Einstellungsforschung kann auf die eigentliche antisemitische Einstellung oder die Stereotypie immer nur indirekt schließen; die systemtheoretische Fremd- und Feindbildforschung verbleibt zwar auf der Ebene von Kommunikation, hat aber Sprache und psychisches System (wie etwa Holz, 2001) strikt getrennt und weiß über letzteres i.d.R. nur noch sehr wenig zu sagen. Marxistische Ansätze (beispielsweise im Anschluss an Postone, 2005) leiten das ‚falsche Bewusstsein‘ oftmals direkt aus der Warenform ab, womit, wie Holz richtig bemerkt, „an die Stelle einer Erklärung, wie antisemitisches Bewußtsein entsteht, ein Kurzschluß [tritt], der sich dem fundamentalen Fehler materialistischer Erkenntnistheorie“ (Holz, 1995, 161) - nämlich jener Ableitung - verdankt. Zu ergänzen ist jedoch, dass Holz hier offenbar materialistische Theorien nicht bemerkt, die diesen Fehler nicht begehen – die ‚Dialektik der Aufklärung‘ mag unter anderem als eine solche gelten, und auch die noch zu erörternde Spielart der Sprachphilosophie kann in gewissem Sinne als materialistische Theorie aufgefasst werden.

Kritische Theorie war, so lässt sich jetzt feststellen, allen jenen Ansätzen bereits 1944 in der Hinsicht voraus, dass sie Vernunft, Bewusstsein und Sprache als notwendig Zusammengehörige dachte. Die DdA können wir nach dieser Grundlegung lesen als

die Geschichte eines *Sprachzerfalls*. Die ‚objektivierende‘ Bestimmung ist in der Sprache ebenso angelegt wie die Möglichkeit eines Nicht-Identischen, und die gesellschaftliche Entwicklung wird in den ‚Fragmenten‘ als eine verstanden, die einseitig Gebrauch macht von den identifizierenden, objektivierenden Möglichkeiten der Sprache. Jene Tendenzen kulminieren in der Ticket-These, dem Ticket-Denken als barbarischem Triumph dieses Objektivierungsprozesses. Die Sprache *gibt* allererst die Möglichkeit, sich selbst als auch die Dinge und Lebewesen der Welt zum Objekt zu machen. Nun wäre an dieser Stelle allerdings erst mal unverständlich, warum denn eigentlich diese unheilvolle Tendenz zur Identifikation besteht und sich ausbreitet. Die Fähigkeit zum identifizierenden Sprechen und Denken ist für Horkheimer und Adorno zugleich verbunden mit einer Furcht vorm Unbekannten und Nicht-Identifizierbaren, denn die Dialektik bleibe

„ohnmächtig, soweit sie aus dem Ruf des Schreckens sich entfaltet, der die Verdopplung, die Tautologie des Schreckens selbst ist. Die Götter können die Furcht nicht vom Menschen nehmen, deren versteinerte Laute sie als ihre Namen tragen. Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist“ (DdA, 38).

Die Pointe dieser Argumentation wird wiederum am Tautologischen der Sprache sichtbar. Ebenso, wie die Gottheit ‚in die Sprache‘ gewandert ist, ist es auch der Schrecken. Er ist nicht mehr primär und undifferenziert, das „Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden“ (ebd., 37). Durch die Möglichkeit der *Benennung* des Schreckens und eben damit seiner *Verdopplung* wird „die Transzendenz des Unbekannten gegenüber dem Bekannten“ (ebd.) fixiert. Durch diese allererst *sprachliche* Möglichkeit entsteht, so könnte man sagen, die Illusion, durch fortschreitende Aufklärung, fortschreitende Benennung, das Unbekannte gewissermaßen in die Sprache hereinzuholen („es darf überhaupt nichts mehr draußen sein“) und damit zu fixieren und beherrschbar zu machen - ein Gedanke, den Zygmunt Bauman aufgegriffen und weiterentwickelt hat:

“Ambivalence, the possibility of assigning an object or an event to more than one category, is a language-specific disorder: a failure of the naming (segregating) function that language is meant to perform. The main symptom of disorder is the acute discomfort we feel when we are unable to read the situation properly and to choose between alternative actions. It is because of the anxiety that accompanies it and the indecision which follows that we experience ambivalence as a disorder - and either blame language for lack of precision or ourselves for linguistic misuse. And yet ambivalence is not the product of the pathology of language or speech. It is, rather, a normal aspect of linguistic practice. It arises from one of the main functions of language: that of naming and classifying.” (Bauman, 1991, 1)

Mit jeder Benennung entsteht, denken wir in dieser dialektischen Konzeption von Sprache, immer auch etwas, was nicht im Namen aufgeht. Der dialektische Sprachbegriff begreift das mit ein und zeigt dadurch dem Bemühen um vollständige Identifizierung seine Vergeblichkeit auf. Er tut dies allerdings, ohne die Identifizierung letztendlich zu verwerfen, denn eine ihrer selbst bewusste Aufklärung müsste für Horkheimer und Adorno gerade die kritische *Vermittlung* beider Seiten einschließen, und diese ist gleichzeitig seine Voraussetzung. Denn wäre sie nicht vorgängig schon in der Sprache, die wir dafür benutzen, vorhanden, könnte nicht dialektisch philosophiert und kritisiert werden.

Ein Blick auf das anfängliche Zitat aus der siebten Antisemitismusthese (DdA, 232-233) macht nun klar, dass in dieser These eine geglückte Form der Erkenntnis mit ihrem absoluten Gegenpol, dem Ticket-Denken, kontrastiert wird. Die Analyse des Antisemitismus ist eingebettet in eine sprachphilosophische Erkenntnistheorie. Wenn in der spätindustriellen Gesellschaft auf den ‚urteilslosen Vollzug des Urteils regrediert‘ wird (und das heißt auf eine formelhafte, kontrollierbare Struktur ohne auf das Einzelne, auf die Situation reflektierende Urteilskraft), so finden wir hier - analog dem Begriff der Sprache - *zwei* Begriffe des Urteilens. Der erste ist ein empathischer, normativer. Urteilen in diesem Sinn besteht in einer ‚tätigen Passivität‘, in der das Subjekt des Urteilens sein Urteil vom Gegenstand bestimmen lässt, der seine Bestimmung erst im Urteilen gewinnt. Der Gegenstand kann ausschließlich deshalb zu *unserem* Gegenstand werden, weil wir ihn sprachlich ausdrücken und dadurch eine Differenzierung vornehmen. Ohne diesen sprachlichen Vorgang wäre nichts

voneinander unterscheidbar. Insofern wird der Gegenstand erst in unserer Sprache zu einem solchen. Dass der Gegenstand als solcher erst durch unsere Sprache, durch eine Benennung, *für uns* erzeugt wird, beinhaltet die eine Seite des dialektischen Begriffs von Sprache: Wir stellen ihn fest. Gleichzeitig ‚erzeugen‘ wir dadurch ein Nichtidentisches, nämlich Jenes am Gegenstand, was nicht in diesem Begriff aufgeht. Der urteilslose - und damit tautologische - Vollzug des Urteils endet bei der begrifflichen Fixierung. Das empathische Urteilen hingegen fängt dort an, wo dieses nicht unter den Begriff Befasste und damit Ausgeschlossene des Gegenstandes in den Prozess des Urteilens einbezogen wird. Das hat zweierlei zur Folge: Einerseits wird an dieser Konzeption klar, dass wir die Dinge sprachlich nicht ab-bilden - die Korrespondenztheorie der Bedeutung wird zurückgewiesen. Zurückgewiesen wird aber auch eine zweite Vorstellung von Bedeutungskonstitution: Wir mögen durch den Begriff das Objekt *für uns* erzeugen, aber Adorno und Horkheimer entwerfen damit keine Bedeutungstheorie als einen radikalen Konstruktivismus, mit der sie abstreiten würden, dass wir jenseits unserer eigenen Konstruktionsleistungen etwas von den Dingen wissen können. Glauner formuliert es so: „Der Sprache-Weltbezug kann nicht als ein Konstitutionsverhältnis begriffen werden, in dem die Begriffe das Weltbild produzieren. Form und Gehalt der sprachlichen Vermittlungsleistung basieren somit nicht auf einer durch das Subjekt generierten Bedingungsstruktur“ (Glauner, 1998, 149). Weder handelt es sich bei der Sprache also um ein Abbildverhältnis, noch um ein reines Konstruktionsverhältnis. Die in der DdA vertretene Position ist eine mittlere, die durch zweierlei bedingt wird: Einerseits befindet sich Sprache nicht im luftleeren Raum, sondern beinhaltet Historizität. Sprache wird immer schon auf der Grundlage einer Geschichtlichkeit gesprochen, die sie sowohl in ihrer grammatischen Struktur als auch in ihrer Bedeutung prägt. Das heißt, wir sind notwendig in unserem Sprachgebrauch an diese Historizität gebunden und vollbringen darum gerade *nicht* jedes Mal vollständig neue Konstruktionen. Würden wir in unserem alltäglichen Sprachgebrauch von diesem Faktum absehen, würden wir vermutlich gar nicht mehr verstanden werden und verstehen können.

An dieser Stelle lohnt ein erster Blick zurück auf das Beispiel mit dem ‚Goldenen Kalb‘: Zwar mag es stimmen, dass die Globalisierungsgegner die Metapher in einen neuen Kontext gerückt haben. Das fortdauernde Unbehagen wie auch die Möglichkeit einer antisemitischen Interpretation resultieren jedoch genau aus dieser Historizität

der Sprache - das ‚Goldene Kalb‘ hat seine antisemitische Geschichte, und gerade darum kann es in dieser Richtung interpretiert und verstanden werden. Die zumindest partielle Dekontextualisierung verweist aber gleichsam auf die Kontingenz des Sprachgebrauchs: die Geschichte bestimmt nicht vollständig über ihn. Denn wäre das so, könnte keine Geschichte vor sich gehen, weil sich nichts Neues entwickeln könnte. Dieser Gedanke verweist einerseits auf die notwendige Kontextualität und Situativität unserer Sprache, auf die später in Bezug auf Wittgenstein noch einzugehen sein wird. Eine tiefere Ebene dieses Aspektes ist im eben skizzierten dialektischen Sprachbegriff zu suchen. Wenn jede Benennung notwendig etwas Nichtidentisches beinhaltet, *kann* es keine vollständige sprachliche Bestimmung eines Objektes geben. Dass die kategorialen Elemente vom Gegebenen gestaltet werden, bedeutet also nicht, dass wir durch eine Passivität einen *Eindruck* von den ‚Dingen an sich‘ erhalten. Aber die Einbeziehung beider Elemente - Historizität und Kontingenz der Sprache - bedeutet, dem fest-stellenden, ‚ergreifenden‘ Sprachgebrauch eine Verdinglichungskritik entgegenzusetzen, denn es „repräsentieren beide Momente von Urteilstranzendenz jene objektive Bestimmtheit des Sprache-Weltbezugs, die es aus negativ-dialektischer Perspektive durch eine Kritik der verdinglichenden Sprache zu vergegenwärtigen und als den ursprünglichen Grund der Bedeutsamkeit des Sprache-Weltbezugs herauszuarbeiten gilt“ (ebd., 152-153).

Wir können jetzt sagen, dass der Begriff des ‚Urteils‘ in der Ticket-These sowohl *eigentlich* als auch *metaphorisch* gebraucht wird. Eigentlich insofern, als er das Urteil in der ‚beschleunigten Prozedur‘ des faschistischen Gerichtsverfahrens betrifft. Dieses ist ein ‚urteilsloser Vollzug des Urteils‘, da er nicht mehr jene Elemente des Abwägens enthält, die ein - wie sehr auch ungenügendes - rechtsstaatliches Verfahren beinhaltet. Vielmehr geht es um ein Urteil, dass bereits vor dem Verfahren feststeht und nur noch vollzogen wird. Der Angeklagte wird nur noch abgeurteilt; er hat keine Möglichkeit, *zu seinem Recht* zu kommen. Metaphorisch bezieht sich das auf die ‚urteilslosen Urteile‘ der ‚Zeitgenossen‘ - hier ist nicht das Gerichtsurteil gemeint, sondern eine generelle Kritik der Erkenntnisfähigkeit. Deren quantitativer Aspekt (‚dreihundert Grundworte‘) ist nur die eine Seite. Der Kern dieser Kritik betrifft die Qualität, hängt aber eng mit dem quantitativen Aspekt zusammen: Im Sieg des urteilslosen Urteils erkennen wir den vollständigen Triumph der tautologischen, formelhaften, feststellenden Seite der Sprache. Sowohl die Historizität (der Begriffe

wie des zu Verurteilenden) als auch die Kontingenz sind hier ausgelöscht. Der quantitative Verfall in den Möglichkeiten der Sprache leistet dem Vorschub: Wenn unsere Urteile *in der Sprache* stattfinden, dann bedeutet deren abnehmende Vielfalt eine direkte Reduktion in den Möglichkeiten zum ‚gerechten‘ Urteil, im Erkenntnis wie im Gerichtsprozess. Mit der Sprache und in der Sprache verzahnen sich hier individuelles Bewusstsein und Gesellschaft, Individuum und Herrschaft. Denn diese ‚Sprachzerstörung‘ (Lorenzer) betrifft ganz wesentlich das, was wir eben die normative bzw. empathische Seite der Sprache genannt haben. Diese geht verloren, wenn die Sprache nur noch ein Fixieren bedeutet. Die Unterscheidung von *Verfall* und *Zerfall* ist an dieser Stelle wichtig: Wenn etwas verfällt, dann verschwindet es allmählich. Horkheimer und Adorno sprechen aber von einem *Zerfall* der Sprache und meinen damit genau dieses beschriebene Auseinandertreten in der Sprache. Die empathischen Möglichkeiten der Sprache betreffen also die Möglichkeiten der Subjekte, überhaupt empathisch zu *sein* - Empathie zu empfinden und empathisch zu handeln. Wenn sich diese Möglichkeiten beschränken oder gar ganz verschwinden, sind die Subjekte nicht nur Objekte von Herrschaft, sondern üben diese auch *selbst* aus, in ihrem alltäglichen Sprechen und Handeln, es wurde „inzwischen der ganze Mensch zum Subjekt-Objekt der Repression“ (DdA, 235). Die im Zusammenhang mit der Frankfurter Schule und ihrer Antisemitismusforschung viel zitierte ‚Kälte des bürgerlichen Subjekts‘ ist erst in diesem sprachphilosophischen Zusammenhang zu verstehen. Wird sie von diesem getrennt, ist sie in der Regel das kulturpessimistische Raunen über ‚Entfremdung‘, aber keine Kritik. Diese Kälte resultiert in der hier vorgeschlagenen Lesart vielmehr aus der Liquidation von Empathie und Gewissen, die in der DdA als eine vermittels der Sprache von statten gehende entfaltet ist:

„Ohnehin ist im Faschismus (..) das Gewissen liquidiert. Es bestand (...) in der Hingabe des Ichs an das Substantielle draußen, in der Fähigkeit, das wahre Anliegen der anderen zum eigenen zu machen. Diese Fähigkeit ist die zur Reflexion als der Durchdringung von Rezeptivität und Einbildungskraft. Indem die große Industrie durch Abschaffung des unabhängigen ökonomischen Subjekts, teils durch Einziehung der selbstständigen Unternehmer, teils durch Transformation der Arbeiter in Gewerkschaftsobjekte unaufhaltsam der moralischen Entscheidung den wirtschaftlichen Boden entzieht, muß auch die Reflexion verkümmern.“ (DdA, 229)

Diese Verkümmern der Reflexion ist damit gekoppelt an die gesellschaftliche

Entwicklung. Sie wird in der DdA weniger konzeptualisiert als ein Resultat aus dem Warenfetisch und einem direkt aus diesem abgeleiteten falschen Bewusstsein. Jene „Verkleidung der Herrschaft in Produktion“ (ebd., 202) ist von der Antisemitismustheorie zwar nicht zu trennen. Jedoch beantworten Horkheimer und Adorno die Frage nach der Vermittlung von Herrschaft und Individuum nicht - wie man mit Klaus Holz annehmen könnte - durch eine simple Ableitung. Die drängende Frage in diesem Zusammenhang ist nämlich, zumindest wenn man nicht traditionsmarxistisch von einem im Kapitalismus vorherrschenden ‚notwendig falschen Bewusstsein‘ ausgehen will, die nach den Erkenntnismöglichkeiten der Subjekte. Eine Rede vom notwendig falschen Bewusstsein liefe entweder auf ihre eigene Unmöglichkeit oder auf eine krude Klassen- oder Avantgardetheorie hinaus. In der DdA hingegen wird nachgezeichnet, wie die in der Sprache angelegten Erkenntnismöglichkeiten im Laufe des Prozesses der Aufklärung immer weiter, in einem geradezu sich selbst verstärkenden Prozess, in die Richtung des identifizierenden Denkens verlagert werden. Vernunft wird hier eben *nicht* als von Anfang an instrumentelle gedacht, wie von Habermas angenommen. Vielmehr zeichnen die einzelnen Philosophischen Fragmente in bestimmten Konstellationen historisch die Entwicklung einer instrumentellen Vernunft, den Niedergang der Sprache und der damit verbundenen Reflexions- und Urteilsmöglichkeiten nach und expliziert diese etwa in der „existenzsichernden List der Selbstverleugnung durch Benennung“ (Glauner, 148) des Odysseus.

Für das Antisemitismus-Fragment lassen sich in dieser Hinsicht zwei verschiedene Formen des Antisemitismus differenzieren (ohne das damit notwendig eine Abfolge verschiedener Stadien oder zwei einander gänzlich ausschließende Formen dieses Vorurteils gemeint sein müssen). In der sechsten These haben wir es mit einem projektiven Hass zu tun, der allerdings „noch ein konkurrierendes Moment in subjektiver Wahl [war]. Die Entscheidung bezog sich spezifisch auf ihn“ (DdA, 231). Im Ticketdenken hingegen ist der Antisemitismus nur noch „eine Planke der Plattform“ (ebd.). Die Entwicklung von einem noch spezifisch mit seinen Objekten zusammenhängenden Vorurteil zum Ticketdenken vollzieht sich durch ökonomische Entwicklungen, die ihren Niederschlag in der Sprach- und Urteilsfähigkeit der Subjekte finden: Der Entwicklung von einem durch Handwerk und unabhängige Kleinbetriebe geprägten Kapitalismus zu dem der ‚großen Industrie‘ und des

„Monopols“. Horkheimer und Adorno nehmen für ersteren die Existenz eines zu individuellen Urteilen fähigen Subjektes an, das eben durch die gesellschaftliche Organisationsform noch zu diesen eigenständigen Urteilen genötigt ist: „Dem psychologischen Kleinbetrieb, dem Individuum ergeht es nicht anders. Es war entstanden als Kraftzelle ökonomischer Aktivität. Von der Bevormundung auf früheren Wirtschaftsstufen emanzipiert, sorgte es für sich allein: als Proletarier durch Verdingung über den Arbeitsmarkt und fortwährende Anpassung an neue technische Bedingungen, als Unternehmer durch unermüdliche Verwirklichung des Idealtyps homo oeconomicus“ (DdA, 233-234). Dem gesellschaftlich vorherrschenden Kleinbetrieb entsprach also der ‚psychologische Kleinbetrieb‘ des Individuums. Horkheimer und Adorno zeigen hier, inwiefern unterschiedliche Produktionsformen unterschiedliche Denk- und Sprachfähigkeiten ihrer Subjekte begünstigen, inwiefern diese unter Umständen Enklaven ermöglichen, in denen sich Vernunft erhalten kann (ebd., 234). Die Notwendigkeit, zumindest für einen Teil der Bevölkerung, eigenständige ökonomische Entscheidungen zu treffen, abzuwägen und Urteile zu fällen, die auch *anders* möglich wären, mithin also eben gerade *nicht* jene Art von urteilslosem Urteil des Ticketdenkens waren, gehe mit der zunehmenden Konzentration und Monopolisierung verloren. Auch jenes frühere kapitalistische Entwicklungsstadium ist für die beiden zwiespältig: Zwar befreit es große Teile der Bevölkerung ‚von der Bevormundung auf früheren Wirtschaftsstufen‘ und schafft Möglichkeiten zur Entfaltung von Individualität. Jene geht aber einher mit neuen Zwängen, nicht zuletzt dem, ökonomisch erfolgreich zu sein, um das eigene Überleben und das der Familie zu sichern. So sei jeder Fortschritt in der Individuation gleichzeitig „auf Kosten der Individualität gegangen, in deren Namen er erfolgte, und hat nichts übrig gelassen als den Entschluß, nichts als den eigenen Zweck zu verfolgen“ (ebd., 182). Die Enklave eines beschränkten eigenständigen Urteilens sehen Horkheimer und Adorno mit der Ausbreitung ‚des Monopols‘ verschwinden. Dieser Prozess läuft auf zwei Ebenen ab: Durch das Verschwinden des freien Unternehmertums verschwinden auch die Freiheiten, die einem Teil der Bevölkerung diese Individuation ermöglichten. Gleichzeitig findet ein verstärkter Zugriff der Industrie auf das Individuum statt, die auf immer weitere Teile des Alltags zugreift und Möglichkeiten der Individuation warenförmig einschließt: „An der Einheit der Produktion soll der Freizeitler sich ausrichten. Die Leistungen, die der kantische Schematismus noch von den Subjekten erwartet hatte, nämlich die sinnliche

Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen, wird dem Subjekt von der Industrie abgenommen. Sie betreibt den Schematismus als ersten Dienst am Kunden“ (ebd., 149). Der Umschlag in das Ticket-Denken wird für also dadurch bewirkt, dass die Industrie nun gewissermaßen bereits die Stereotype liefert, die vormals noch auf einer teilweise individuellen Leistung beruht haben bzw. in eine individuelle psychische Dynamik eingebettet waren. Der Prozess, in dem diese Dynamik durch das Ticket ersetzt wird, ist aber keiner des *direkten* Zugriffs auf das Individuum - er wird vielmehr sprachlich vermittelt; Sprache, Urteilsfähigkeit und gesellschaftliche Organisation werden auch hier zusammengedacht. Der qualitative Sprung, den Horkheimer und Adorno in der Entwicklung von Herrschaftsmechanismen feststellen, ist insbesondere durch die Ausweitung des kulturindustriellen Zugriffs auf immer weitere Bereiche des menschlichen Lebens bedingt. Dieser Vorgang ist nicht als gesteuerter Prozess vorzustellen, sondern gehorcht vielmehr der Logik der Warenförmigkeit der kapitalistischen Gesellschaft, die dazu tendiert, immer weitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens in die Warenform einzubeziehen: „Im Gegensatz zu Kunstwerken tragen die Produkte des Kulturkonsums vorab Warencharakter, sie werden als Tauschwerte für den Markt produziert. Ihr Sinn besteht in Verkauf, Absatz und Massenerfolg. Die Herstellung erfolgt nach standardisierten Produktionsschemata. Es sind daher die technischen Produktionsbedingungen, die sie zu normierten Konsumgütern machen“ (Gebur, 1998, 99), und nicht (zwangsläufig) manifeste Herrschaftsinteressen. Der wichtige Punkt an dieser Entwicklung ist die Kolonisierung - um an dieser Stelle mit Habermas zu sprechen - und damit Standardisierung vormals noch nicht warenförmig organisierter Bereiche der Gesellschaft; es werden damit Möglichkeiten zerstört, die vormals zumindest noch das *Potential* besaßen, sich dem Betrieb zu verweigern. Diese Standardisierung kann als eine betrachtet werden, die sich in den Individuen als zunehmend standardisiertes Denken und Sprechen auswirkt: „Kultur heute schlägt alles mit Ähnlichkeit“ (DdA, 144) - das betrifft nicht nur ihre Produkte, die unter dem Zwang zum ökonomischen Erfolg zunehmend nivelliert werden, sondern auch und insbesondere die Urteilsfähigkeit der Konsumenten. Da die Kulturindustrie tendenziell jede Form von Besonderheit und damit Opposition zu ihrer Totalität einebnet oder in sich aufnimmt, fallen für die beiden Theoretiker ebenso tendenziell der Schematismus der Kulturindustrie und das schematische Denken der Konsumenten in eins - letztere verlieren die Fähigkeit zur Wahrnehmung von

Besonderem. Es ist genau in dieser Tendenz, wo in der DdA die Analysen zu Kulturindustrie und ‚Elementen des Antisemitismus‘ sich treffen; in den letzten Abschnitten des Kulturindustrie-Fragments wird mit der völligen Entleerung von Sprache und Urteilsfähigkeit, die uns in der siebten These in Gestalt der dreihundert Grundworte wiederbegegnet, der Bogen zum Faschismus geschlagen:

„Wenn an einem Tag die deutschen Faschisten ein Wort wie 'untragbar' durch die Lautsprecher lancieren, sagt morgen das ganze Volk 'untragbar'. (...) Die allgemeine Wiederholung der Bezeichnungen für die Maßnahmen macht diese gleichsam vertraut, wie zur Zeit des freien Marktes der Warenname in aller Mund den Absatz erhöhte. Das blinde und rapid sich ausbreitende Wiederholen designierter Worte verbindet die Reklame mit der totalitären Parole. Die Schicht der Erfahrung, welche die Worte zu denen der Menschen machte, die sie sprachen, ist abgegraben, und in der prompten Aneignung nimmt die Sprache jene Kälte an, die ihr bislang nur an Litfaßsäulen und im Annoncenteil der Zeitungen eigen war. Unzählige gebrauchten Worte und Redewendungen, die sie entweder überhaupt nicht mehr verstehen oder nur ihrem behavioristischen Stellenwert nach benutzen, so wie Schutzzeichen, die sich schließlich um so zwanghafter an ihre Objekte heften, je weniger ihr sprachlicher Sinn mehr erfaßt wird.“ (DdA, 194)

In diesem Sinne ist für Horkheimer und Adorno die Sprache „totalitär geworden. Man vermag den Worten die Gewalt nicht mehr anzuhören, die ihnen widerfährt“ (ebd., 195).

Mit den beiden Zitaten lassen sich nun die bisherigen allgemeinen Überlegungen zum Status der Sprache in der DdA und der Ticket-These zusammenführen und weiter konkretisieren. Mit dem totalitär werden der Sprache geht ein Erfahrungsverlust der Individuen einher, der sie zu potentiell faschistischen macht. Dieser Erfahrungsverlust aber ist der Sprache nicht nach- oder vorgeordnet, sondern geschieht in und mit ihr. Durch die ökonomischen Nivellierungstendenzen entleert sich die Sprache in verschiedenen Hinsichten. Dies mag am Rande eine quantitative Hinsicht sein, eine Einschränkung des Wortschatzes durch die Orientierung der Kulturgüter am Massengeschmack und dessen Rückwirkung auf die Kulturproduktion. In qualitativer Hinsicht jedoch stellen Horkheimer und Adorno die Nivellierung der Sprache als einen Erfahrungsverlust und einen Verlust der *Fähigkeit*, Erfahrungen zu machen, dar. Zwar hat die „Entmythologisierung der Sprache“ (ebd., 192) den

Aufklärungsprozess von Anfang an begleitet, wie wir bereits gesehen haben. Die Einebnung von Besonderheiten vollzieht sich aber in den Wiederholungen und stereotypen Formeln, mit denen - kulturindustriell - eigentlich Verschiedenes belegt wird. Diese im Spätkapitalismus sich ausbreitende Form der Kommensurabilität wird den Individuen innerlich, denn wo keine spezifischen Erfahrungen mehr gemacht und kein Besonderes mehr erfahren werden kann, können die Individuen sich schlicht nicht mehr als solche konstituieren und werden, so die Konsequenz von Horkheimer und Adorno - tendenziell genauso leer wie die Sprache, die sie sprechen. Wir erinnern uns, wie im Antisemitismus-Fragment der (verlorengegangene) Vorgang einer geglückten Erkenntnis beschrieben wird: Er ist ein tätig-passives Wechselspiel zwischen einem Objekt und einem Subjekt, und zwar ein im *Medium des Begriffs* sich vollziehendes Wechselspiel. Der Begriff bleibt nicht beim starren Bezeichnen, beim Fixieren, sondern im Medium des Begriffs kann sich gleichzeitig das Nichtidentische des Objektes äußern - seine Besonderheit, eben das, was nicht im Allgemeinen aufgeht, kann sich in der Sprache zeigen: „Wahrnehmung ist nur möglich, insofern das Ding schon als bestimmtes, etwa als Fall einer Gattung wahrgenommen wird. Sie ist vermittelte Unmittelbarkeit, Gedanke in der verführerischen Kraft der Sinnlichkeit“ (ebd., 224). Im Ticket-Denken ist diese geglückte Erfahrung gänzlich abgestorben. Es findet genau genommen, wie in der Anspielung auf den Kantischen Schematismus schon durchschien - noch nicht einmal mehr eine Beziehung zwischen schematischen Begriffen und Außenwelt statt. Die Sprache, mit der alles vergleichbar gemacht wird, erhält das Individuum bereits vorgefertigt und muss nicht einmal mehr schematische Einordnungen selbst vornehmen. In dieser Überlegung kann deutlich werden, inwiefern die Träger des Ticket-Denkens zugleich die Prototypen eines gefühllosen und empathieunfähigen, ‚kalten‘ Subjekts sind. Die innere Konstitution des Subjektes wird nicht als eine irgendwie vorliegende, anthropologische ausgewiesen, sondern ist an geglückte Wahrnehmung gebunden: Erst dadurch, dass das Subjekt in seiner tätigen Passivität etwas *in sich hereinholt*, kann es sowohl einen inneren Reichtum als auch überhaupt Empathiefähigkeit entwickeln:

„Um das Ding zu spiegeln, wie es ist, muß das Subjekt ihm mehr zurückgeben, als es von ihm erhält. Das Subjekt schafft die Welt außer ihm noch einmal aus den Spuren, die sie in seinen Sinnen zurückläßt: die Einheit des Dinges in seinen mannigfaltigen

Eigenschaften und Zuständen; und es konstituiert damit rückwirkend das Ich, indem es nicht bloß den äußeren sondern auch den von diesen allmählich sich sondernden inneren Eindrücken synthetische Einheit zu verleihen lernt. (...) Wenn die Verschränkung unterbrochen wird, erstarrt das Ich. Geht es, positivistisch, im Registrieren von Gegebenem auf, ohne selbst zu geben, so schrumpft es zum Punkt, und wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft es sich in sturer Wiederholung. (...) Nicht in der vom Gedanken unangekränkelten Gewißheit, nicht in der vorbegrifflichen Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand, sondern in ihrem reflektierten Gegensatz zeigt die Möglichkeit von Versöhnung sich an.“ (DdA, 219)

Gewalt und Sprache sind in der DdA notwendig miteinander vermittelt. Die Unfähigkeit, individuelle Besonderheiten überhaupt wahrzunehmen und anzuerkennen, stellt bereits an sich einen Akt der Gewalt dar. Schon unsere Metaphorik im alltäglichen Sprechen gibt uns Hinweise darauf, dass der spezifische Sprachgebrauch eine ausgrenzende und *verletzende* Praxis sein kann: Wir fühlen uns ‚verletzt‘ oder ‚getroffen‘, Schimpfworte ‚kratzen‘ an unserem Selbstwertgefühl, ‚stoßen uns vor den Kopf‘ oder ‚ziehen uns den Boden unter den Füßen weg‘<sup>19</sup>. Auf die Frage, warum gewisse Worte oder Anreden Angst, gar Todesangst, in uns hervorrufen können, antwortet Judith Butler:

„Angesprochen zu werden bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird. Kraft dieser grundlegenden Abhängigkeit von der Anrede des anderen gelangt das Subjekt zur ‚Existenz‘. Das Subjekt ‚existiert‘ nicht nur dank der Tatsache, daß es anerkannt wird, sondern dadurch, daß es im grundlegenden Sinne anerkennbar ist. Die sprachlichen Bezeichnungen, die die Anerkennung ermöglichen, sind ihrerseits konventional, d.h. die Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluß und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden.“ (Butler, 2008, 15-16)

Sprache, wie sie von Butler und, wie wir gesehen haben, bereits auch von Horkheimer und Adorno konzeptualisiert wird, ist soziale *Praxis* schlechthin. Sie bringt uns als soziale Wesen allererst zur Existenz und kann diese Existenz gleichsam

---

<sup>19</sup> Der Sammelband ‚Verletzende Worte‘ von Herrmann et al. (2007) widmet sich diesem Zusammenhang von Sprache und Verletzung/Gewalt.

auch wieder in Frage stellen; beides ist der Sprache nicht äußerlich, sondern in ihrer Konstitution angelegt - bei Butler wie in der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Dem industriellen Massenmord an den europäischen Juden ging eine lange Praxis der sprachlichen Ausgrenzung voraus, die im Laufe der Zeit immer stärker in physischer Gewalt mündete. Die Juden als auszuschließende Gruppen mussten von den Nazis allererst genau definiert werden (was ist ein ‚Halbjude‘?), um die soziale Segregation vorantreiben und die antisemitische Administration in Gang bringen zu können. Gleichsam mussten sie in ihrer Individualität vernichtet, ihnen musste die Anerkennung als Individuen entzogen werden, um ihre Aussonderung aus der Gesellschaft zu betreiben und sie letztlich auch physisch zu vernichten. Klemperer beschreibt, wie KZ-Aufseherinnen noch während eines Kriegsverbrecher-Prozesses bei ihren Opfern von ‚Stück‘ sprachen und damit eine völlige Versachlichung von Menschen vollzogen haben (vgl. Klemperer, 1975, 178). In der Analyse dieser sprachlichen Versachlichungspraxis treffen sich die DdA und die Studien zur ‚Authoritarian Personality‘ (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950. Im Folgenden zitiert als: AP). Die Erörterungen aus der Ticket-These finden ihre empirische Entsprechung im Typus des ‚Manipulativen‘<sup>20</sup>, mit dem ich an dieser Stelle kurz auf die AP vorgreife. Für Adorno, der die berühmt gewordene Typologie aus den in den USA geführten Interviews entwickelte, weist dieser Typus jene Eigenschaften auf, die in der DdA zur These ‚Aber es gibt keine Antisemiten mehr‘ geführt haben<sup>21</sup>:

---

<sup>20</sup> Zur ‚Zusammengehörigkeit‘ beider Werke vgl. die Studie von Eva-Maria Ziege, 2009

<sup>21</sup> An dieser Stelle ist der Hinweis wichtig, dass Adorno die Typologie als eine *kritische* verstanden wissen wollte, in der vor allem keine Gleichsetzung von Individuen mit einem bestimmten Typus angestrebt bzw. Individuen nicht auf ‚Typisches‘ reduziert werden sollten. Auch wenn die Typologie an konkreten Interviews expliziert und aus diesen entwickelt wird, geht es also nicht darum, konkrete Menschen unter den Begriff eines ‚Charaktertypus‘ zu fassen. Dennoch geht Adorno davon aus, dass sich - gerade in der Ticket-Mentalität - gesellschaftliche Entwicklungen ausdrücken, mithin die stereotype soziale Wirklichkeit sich in den Interviews und im ‚Charakter‘ ausdrückt und es sich allein schon insofern auch nicht um ein individualpsychologisches Phänomen handelt: "Ticket thinking is possible only because the actual existence of those who indulge in it is largely determined by 'tickets,' standardized, opaque, and overpowering social processes which leave to the 'individual' but little freedom for action and true individuation. Thus the problem of typology is put on a different basis. There is reason to look for psychological types because the world in which we live is typed and 'produces' different 'types' of persons. Only by identifying stereotypical traits in modern humans, and not by denying their existence, can the pernicious tendency towards all-pervasive classification and subsumption be challenged." AP, 747. In diesem Zitat wird auch die Gleichzeitigkeit einer sprachtheoretischen und einer psychologischen Interpretation deutlich, die sich ähnlich in der DdA findet; letztlich wird insbesondere in der AP vom Interviewmaterial direkt auf die Psyche der Individuen geschlossen. Diesen Schritt geht die vorliegende Arbeit - das sollte hinreichend deutlich geworden sein - nicht mit.

“This syndrome, potentially the most dangerous one, is defined by stereotypy as an extreme: rigid notions become ends rather than means, and the whole world is divided into empty, schematic, administrative fields. There is an almost complete lack of object cathexis and of emotional ties. (...) However, the break between internal and external world, in this case, does not result in anything like ordinary ‘introversion,’ but rather the contrary: a kind of compulsive overrealism which treats everything and everyone as an object to be handled, manipulated, seized by the subject’s own theoretical and practical patterns. (...) The emphasis is on ‘doing things,’ with far-reaching indifference towards the content of what is going to be done. (...) Their organizational way of looking at things predisposes them to totalitarian solutions. Their goal is the construction of gas chambers rather than the pogrom. They do not even have to hate the Jews, they ‘cope’ with them by administrative measures without any personal contacts with the victims. Anti-Semitism is reified, an export article: it must ‘function.’ Their cynicism is almost complete: ‘The Jewish question will be solved strictly legally’ is the way they talk about the cold pogrom. The Jews are provocative to them in so far as supposed Jewish individualism is a challenge to their stereotypy, and because they feel in the Jews a neurotic overemphasis on the very same kind of human relationships which they are lacking themselves. The ingroup-outgroup relationship becomes the principle according to which the whole world is abstractly organized.” (AP, 767-768)

Die in der DdA beschriebene Entleerung des Individuums, seine Unfähigkeit zum Wahrnehmen und Urteilen und die damit einhergehende Gefühllosigkeit und Kälte finden sich hier zugespitzt wieder. Dieser Typus ist insofern ‚Idealtypus‘, als in ihm die Syndromhaftigkeit der Stereotypie herausgearbeitet wird, die nicht in der Individualpsyche aufgeht. Für den ‚Manipulativen‘ ist es letztlich völlig egal, wen er vernichtet, solange alles ‚funktioniert‘ und die ‚sachlichen‘ Probleme ‚angemessen‘ gelöst werden können. Die Spezifität von Opfergruppen, wie sie im ‚psychologischen Kleinbetrieb‘ noch existieren mag, ist hier teilweise verschwunden. *Teilweise* insofern, als Adorno damit durchaus eine *Gleichzeitigkeit* von Allgemeinheit und Spezifik beschreibt. Die ‚Juden‘ werden eben insofern noch als spezifisch ‚provokativ‘ wahrgenommen, weil in ihnen ein Individualismus verortet wird, der dem Manipulativen in seiner Stereotypie fehlt. Dementsprechend werden die Juden *spezifisch* gehasst. Mit dieser Feststellung der Einheit von Allgemeinheit und Partikularität kann eine erste Annäherung an den Begriff des ‚*Syndromcharakters*‘ versucht werden, der auch in zeitgenössischer Vorurteilsforschung nach wie vor rezipiert wird. So nimmt etwa das Vorurteilsforschungsprojekt ‚Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit‘ (Heitmeyer 2002, 2012) an, dass das verbindende Element

zwischen den verschiedenen Syndromfacetten eben jener Menschenfeindlichkeit die unterstellte ‚Gleichwertigkeit‘ innerhalb der eigenen Ingroup und in Relation dazu die Ungleichwertigkeit der verschiedenen Outgroups sei. Diese ‚Ungleichwertigkeit‘ scheint nun aber eher ein *Symptom* einer tiefer liegenden Ursache zu sein, denn zu erklären bliebe immer noch, *warum* überhaupt etwas oder jemand als ungleichwertig wahrgenommen wird. Auch Bergmann und Erb gehen in ihrem Aufsatz von 1986 davon aus, dass der Antisemitismus eingebettet ist in ein größeres Einstellungssyndrom und vermuten, dass etwa die Möglichkeit einer ‚Verschiebung‘ von einer Facette zu einer anderen (von ‚den Juden‘ zu ‚den Ausländern‘) darauf zurückzuführen sein könnte, dass wir es eben *nicht* mit strikt voneinander zu trennenden Vorurteilskomplexen zu tun haben (vgl. KL, 231), sondern mit etwas, dem etwas unbekanntes Gemeinsames zu Grunde liegt. Anstatt auf die Suche nach einer sozialstrukturellen (etwa: Bildung, Kontakt) oder sozialpsychologischen (Social Dominance Orientation, Autoritarismus) Ursache zu gehen, bietet es sich vor dem Hintergrund des obigen Zitates aus der AP und den Ausführungen zum Ticket-Denken an, die Ursache des Syndroms, bzw. besser gesagt, das Syndrom *selbst*, in der Sprache zu suchen - und zwar in dem Sinne, wie beispielsweise Begriffe wie ‚Stereotypie‘ und ‚Autoritarismus‘ verstanden werden können und was ihre formalen Möglichkeitsbedingungen sind. Die Philosophischen Fragmente zeichnen in dieser Hinsicht einen Prozess der Sprachzerstörung nach, der wesentlich auf zwei Ebenen geschieht: Auf der einen beobachten Horkheimer und Adorno einen Siegeszug des identifizierenden, feststellenden Denkens und Sprechens, der ihrer Ansicht nach etwa in der positivistischen Wissenschaft idealtypisch vorliegt. Auf der anderen - und notwendig mit der ersten verbundenen - Ebene haben wir es mit einer zunehmenden Entleerung des Sprechens und Denkens und mit einer zunehmenden Erfahrungsunfähigkeit zu tun. Die Dialektik der Aufklärung verändert die *Konstitution* der Individuen als solche, greift bis ins Innerste auf diese zu. In der Praxis der Sprache sind Individuum und Gesellschaft vermittelt, und die zunehmende Zerstörung der Sprache und damit der Wahrnehmungs- und Empathiefähigkeit der Individuen durch (kultur-)industrielle Vereinheitlichung wirkt sich damit *allgemein* auf die Stereotypie aus. Ist diese letztlich bereits von Anbeginn an in der Sprache angelegt, so wird sie im beschleunigten Prozess der Aufklärung multipliziert. Jener manipulative Charaktertypus wird von Adorno und Horkheimer als vorläufiger Tiefpunkt der Zerstörung des Individuums gesehen. Im Hinblick auf diesen

Idealtypus lässt sich nun vermuten, dass das *Gemeinsame* des *Syndroms* in der Unfähigkeit liegt, zu differenzieren und Nichtidentisches wahrzunehmen. Hier handelt es sich notwendig um etwas, was die Beziehung des Individuums nicht zu *Teilen*, sondern zum Ganzen der sozialen Wirklichkeit bestimmt. Adorno erörtert am Interview, wie sich dieses Syndrom etwa in der Berufswahl, der Auffassung von Politik oder auf den religiösen Glauben auswirkt (AP; 768ff.) und sich eben auch in der Konstitution *von* und der Sicht *auf* Outgroups zeigt. Die Rede davon, dass Ticket-Denken *sich zeigt*, bedeutet dass wir es mit etwas Allgemeinem zu tun haben, dass wir in partikularen, spezifischen Phänomenen beobachten können, dass *in ihnen* zum Ausdruck kommt. Meine These (die ich in Kapitel 8 und 9 weiter entfalten und hier nur kurz andeuten werde) ist, dass es eben jenes rein schematische, stereotype und leere Denken ist, dass sich in verschiedenen Phänomenen zeigt. Wie oben bereits angedeutet, sind es für Horkheimer und Adorno vor allem die ‚erfahrungsmäßigen Elemente des Antisemitismus‘, die im Ticket-Denken kaum eine oder keine Rolle mehr spielen und das Ende des ‚klassischen‘ Antisemitismus spätestens in der Aussonderungs- und Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus bedeuten.

Eva-Maria Ziege schreibt: „Wenn es so wäre, daß das der Zivilisation so tief Innewohnende leider eher zufällig den einen zum Opfer und den anderen zum Täter macht, wäre eine spezielle Theorie des Antisemitismus schlicht überflüssig“ (Ziege, 2009, 121) und ergänzt, dass in der Ticket-These und der „Trivialität“ (ebd.) mancher ihrer Formulierungen der Unterschied zwischen Antisemitismus und anderen Vorurteilsstrukturen gänzlich verwischt würde. Dieser Interpretation trete ich hier entgegen. Horkheimer und Adorno gehen, wie übrigens auch Hannah Arendt (2005), davon aus, dass im Nationalsozialismus ein Antisemitismus zum Ende kam, der noch an einen realen gesellschaftlichen Konflikt mit den ‚Juden‘ gebunden war. In der Ticket-These wird aber nicht das Verschwinden *des Antisemitismus als Antisemitismus* zum Thema, sondern das Verschwinden eben dieser konflikthaften Elemente. Zwar ist bereits die Annahme eines ‚realen gesellschaftlichen Konfliktes‘ eine korrespondenztheoretische Verkürzung<sup>22</sup>, aber sie bedeutet eben *nicht* eine

---

<sup>22</sup> Rensmann und Schulze-Wessel haben darauf hingewiesen, dass natürlich bereits die Annahme, dass der Antisemitismus sich aus einem realen Konflikt speist, auf einem Vorurteil beruht. Etwa, dass die ‚Juden‘ sich nicht integrieren oder vor allem im Bankensektor tätig sind oder waren. Das impliziert bereits eine stereotype Reduktion der differenzierten gesellschaftlichen Stellung der ‚Juden‘, wie auch überhaupt das Reden von ‚den Juden‘ oftmals ein stereotypes ist. Vgl. Rensmann/Schulze-Wessel,

Entdifferenzierung der Antisemitismustheorie. Wenn wir ein Allgemeines (Ticket-Denken) annehmen, dann macht das nur Sinn, wenn wir es an Konkretem feststellen können. Da das Ticket-Denken eben keine fixe Ticket-Mentalität ist, die in sozialpsychologischen Experimenten schrittweise sauber herauspräpariert werden könnte, sondern ein Ticket-*Denken* und also sprachlich verfasst, *kann* es sich nur in spezifischen Kontexten, in spezifischen Situationen und im Umgang mit spezifischen Objekten zeigen. Die starken Formulierungen in der siebten These scheinen bisweilen selbst Antisemitismusforscher dazu zu verleiten, solche Zusammenhänge nicht zu sehen und zu hinterfragen. Eine weitere Rolle bei der Fehlinterpretation der These mag die Vorstellung von einem ‚Inneren‘ (die ‚Wurzel allen Übels‘) sein, dass in Sprache verpackt und als Paket nach außen geschickt wird.

Wurde also gefragt, was für Hinweise wir auf eine dem Antisemitismus zu Grunde liegende Einstellung, einen Charakter oder ein Bewusstsein bekommen können, so verschiebt sich die Analyseebene in Richtung auf die *Sprache* als das Medium, in dem das Individuum und sein Verhältnis zur Welt sich überhaupt erst konstituiert. Für die Annahme eines Syndromcharakters bedeutet das: Wie zeigt sich dieses Allgemeine (die Unfähigkeit zur Wahrnehmung von Differenz, die Unfähigkeit, die eigenen ‚leeren, schematischen‘ und stereotypen Begriffe im Kontakt mit einem Spezifischen zu ändern; mithin dessen Spezifität überhaupt wahrzunehmen, verdinglichendes Sprechen) an spezifischen Gegenständen? Denn würde es das nicht tun, könnten wir nicht von ihm wissen; wir können vom Allgemeinen nur in Beziehung zu Besonderem sprechen, und umgekehrt. Nebenbei deutet sich hier eine Verschiebung in der Rede von einer ‚Ungleichwertigkeit‘ (Heitmeyer 2002) als Grundlage des Syndromcharakters an: Das Idealbild in dieser Rede scheint zu sein, dass alle Menschen *gleich* seien und auch gleich behandelt würden. Vor dem Hintergrund der Überlegungen von Horkheimer und Adorno hingegen drängt es sich auf, die Unfähigkeit zur Wahrnehmung von *Verschiedenheit* als Kern eines möglichen Syndroms anzunehmen. So etwa, jenseits der Bezeichnungen ‚Ausländer‘ oder ‚Migrant‘ spezifische Lebenssituationen (Flucht vor Hunger oder politischer Verfolgung, Sehnsucht nach den Angehörigen etc., mangelnde Chancen zur

---

2003, 118). Aus diesem Grund wird der Begriff ‚Juden‘ in dieser Arbeit in der Regel in Anführungszeichen geschrieben - um anzuzeigen, dass an dieser Stelle nicht von realen Jüdinnen und Juden die Rede ist, sondern von i.d.R. nicht zutreffenden Generalisierungen bzw. antisemitischen Imaginationen.

Selbstverwirklichung im Herkunftsland) anzuerkennen und damit überhaupt eine Wahrnehmung des *Individuellen* zu ermöglichen; mithin fähig zu sein, ein spezifisches Leiden wahrzunehmen und eine spezifische Empathie empfinden zu können. Es ginge also konträr dazu im Anschluss an Kritische Theorie gerade darum, Verschiedenheit anzuerkennen bzw. überhaupt wahrnehmen zu können.

Adorno gibt in der AP weitere Hinweise darauf, wie die Rede von einem Syndrom zu verstehen sein könnte:

“In order to place the following typological draft into its proper perspective, it should be recalled that we have pointed out in the chapter on the F scale that all the clusters of which this scale is made up belong to one single, 'over-all' syndrome. It is one of the outstanding findings of the study that 'highness' is essentially one syndrome, distinguishable from a variety of 'low' syndromes. There exists something like 'the' potentially fascist character, which is by itself a 'structural unit.' In other words, traits such as conventionality, authoritarian submissiveness and aggressiveness, projectivity, manipulateness, etc., regularly go together. Hence, the 'subsyndromes' which we outline here are not intended to isolate any of these traits. They are all to be understood within the general frame of reference of the high scorer.” (AP, 751)

Die unter das allgemeine Syndrom befassten Subsyndrome sind also nicht als getrennte Elemente zu behandeln. Wichtig ist, festzuhalten, dass es bei den ‚low scorern‘ kein dementsprechendes allgemeines Syndrom gibt, unter welchem einzelne Züge zusammengefasst werden könnten. Es handelt sich um ein spezifisches highscorer-Phänomen. Die Interviewstudien wie auch die Ticket-These können als weitere Hinweise auf diese quantitativen Ergebnisse gewertet werden - zumal statistische Zusammenhänge für sich genommen inhaltlich *überhaupt nichts* aussagen. *Sinn* bekommt die Annahme eines Syndroms nur vor dem Hintergrund der theoretischen Einbettung und der Ergebnisse der Interviews. An letzteren wird deutlich, dass mit dem Syndromcharakter und dem Ticket-Denken konkrete Phänomene keineswegs verschwinden. Der Befragte, an Hand dessen Ausführungen der manipulative Typus erörtert wird, spricht *natürlich* über verschiedene Phänomene (professional choice, Roosevelt, ‚the Negroes‘, ‚the Jews‘, Church, Mom. Vgl. AP, 768ff.). Selbstverständlich spricht er also über Spezifisches. Er tut das vordergründig - aber die allgemeine Tendenz, die sich im Interview von ‚M108‘ *zeigt* und die ihn

mithin von den low scorern trennt, ist die einer Abstraktion von allem Konkreten, Inhaltlichen, die schematische Einteilung der Welt und ein technisch-rationaler, administrativer Umgang mit ihr. Selbst in der einzigen Qualität, die Adorno an ihm als ‚moralisch‘ bezeichnet, zeigt sich die Unterordnung unter das Allgemeine - in dieser Hinsicht ist es die Auflösung der eigenen Individualität bzw. ihr gänzlich Fehlen im Interview und in der Rede über sich selbst: „Finally it should be mentioned that the only moral quality that plays a considerable role in the thinking of this subject is loyalty, perhaps as a compensation for his own lack of affection. By loyalty he probably means complete and unconditional identification of a person with the group to which he happens to belong. He is expected to surrender completely to his ‘unit’ and to give up all individual particularities for the sake of the ‘whole.’ *M108* objects to Jewish refugees not having been ‘loyal to Germany.’” (AP, 771)

Alle Thematisierungen der Ticket-These, die jene als zu allgemein, unspezifisch und damit ‚schlicht überflüssig‘ (Ziege) auffassen, müssten die Frage beantworten, *wie* denn etwas Allgemeines gedacht werden kann, ohne dass es sich in Konkretem zeigt - bzw. wie sie meinen, das Horkheimer und Adorno dieses Allgemeine gedacht haben sollen. Aus Interviews oder sonstigen Texten allgemeine Tendenzen herauszuarbeiten ist mithin alltägliche Praxis empirischer Sozialforschung und hat demgemäß nichts Außergewöhnliches. Das ‚Außergewöhnliche‘ am Ansatz der Kritischen Theorie liegt also nicht etwa im Postulat einer ätherischen allgemeinen Tendenz, sondern im Aufzeigen allgemeiner Tendenzen an spezifischem Material: Das Allgemeine, dass sich dabei zeigt, ist für den ‚Manipulativen‘ wie in der Ticket-These eben jene Tendenz zum leeren, schematischen Sprechen. Einem möglichen Einwand gegen diese Lesart der Ticket-These und der DdA soll hier noch begegnet werden. Horkheimer und Adorno schreiben am Ende der siebten These: „Zwar werden die psychologisch Humaneren von jenem [dem ‚progressiven Ticket‘, BM] angezogen, doch verwandelt der sich ausbreitende Verlust der Erfahrung auch die Anhänger des progressiven Tickets am Ende in Feinde der Differenz. Nicht erst das antisemitische Ticket ist antisemitisch, sondern die Ticketmentalität überhaupt. Jene Wut auf die Differenz, die ihr teleologisch innewohnt, steht als Ressentiment der beherrschten Subjekte der Naturbeherrschung auf dem Sprung gegen die natürliche Minderheit, auch wo sie fürs erste die soziale bedrohen.“ (DdA, 238) Vordergründig wird hier der Unterschied von Ticket-Denken und Antisemitismus wieder eingeholt, wenn bereits

ersteres antisemitisch *ist*. Der Terminus ‚soziale Minderheit‘ steht hier für die „gesellschaftlich verantwortlichen Eliten“ (ebd.), und so läuft das Zitat darauf hinaus, dass diese quasi nur ein Substitut für die *eigentliche*, die ‚natürliche Minderheit‘ der Juden seien - eine Art Verschiebungsthese. Wie ist die Rede von der ‚natürlichen Minderheit‘ zu verstehen? Entgegen der sich aufdrängenden Interpretation müssen wir annehmen, dass Horkheimer und Adorno damit nicht von einem ‚ewigen Antisemitismus‘ ausgehen. Gleichsam ist das ‚Natürliche‘ hier nicht als affirmativer Bezug auf eine ‚rassische‘ Besonderheit der ‚Juden‘ zu verstehen, die sie naturgegeben als Minderheit ausweisen würde - Horkheimer und Adorno bezeichnen die Rede von der ‚Rasse‘ als Ideologie (ebd.). Naturhaftigkeit und Differenz ‚der Juden‘ sind in diesem Abschnitt miteinander verknüpft, aber es erschließt sich erst mal nicht, wie sie spezifisch mit dem Antisemitismus zusammenhängen sollen. Denn ein allgemeiner Hass auf das ‚Natürliche‘ wäre in der Tat noch kein Spezifikum des Antisemitismus, zumal Naturverfallenheit eher ein spezifisches Merkmal des Rassismus sein dürfte als des Antisemitismus. Die ‚Juden‘ werden in der Regel nicht beschuldigt, naturverfallen zu sein. Sie werden sowohl mit Zivilisation identifiziert als auch mit deren Niedergang, aber eine natür-liche Minderheit zu sein gehört nicht zu den klassischen antisemitischen Stereotypen. Wie ist also diese Rede von der Natürlichkeit der ‚Juden‘ zu verstehen?

Jan Plug hat in seinem Aufsatz *Idiosyncrasies: Of Anti-Semitism* (Plug, 2010. Im Folgenden zitiert als: IoA) diesbezüglich eine wunderschöne sprachphilosophische Interpretation entwickelt, die die Thesen zum Antisemitismus mit der Sprachkonzeption der DdA verknüpft. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf diesen Aufsatz, ergänzen und verbinden ihn mit dem bisher Geschriebenen. Seine Überlegungen nehmen ihren Ausgang von der fünften These in den Elementen des Antisemitismus, in denen Horkheimer und Adorno den Begriff der Idiosynkrasie in ihre Antisemitismusanalyse einführen. Ich zitiere den Beginn dieser fünften These:

„Ich kann dich ja nicht leiden - Vergiß das nicht so leicht“, sagt Siegfried zu Mime, der um seine Liebe wirbt. Die alte Antwort aller Antisemiten ist die Berufung auf Idiosynkrasie. Davon, ob der Inhalt der Idiosynkrasie zum Begriff erhoben, das Sinnlose seiner selbst innewird, hängt die Emanzipation der Gesellschaft vom Antisemitismus ab. Idiosynkrasie aber heftet sich an Besonderes. Als natürlich gilt das

Allgemeine, das, was sich in die Zweckzusammenhänge der Gesellschaft einfügt. Natur aber, die sich nicht durch die Kanäle der begrifflichen Ordnung zum Zweckvollen geläutert hat, der schrille Laut des Griffels auf Schiefer, der durch und durch geht, der haut goût, der an Dreck und Verwesung gemahnt, der Schweiß, der auf der Stirn des Beflissenen sichtbar wird; was immer nicht ganz mitgekommen ist oder die Verbote verletzt, in denen der Fortschritt der Jahrhunderte sich sedimentiert, wirkt penetrant und fordert zwanghaften Abscheu heraus.“ (DdA, 209)

Horkheimer und Adorno konstellieren in dieser These das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem und seine Beziehung zum Antisemitismus. Das *gemeinsame* Merkmal aller Antisemiten und, wie im weiteren Verlauf der These deutlich wird, einer der wesentlichen Züge des Antisemitismus, sei die Berufung auf Idiosynkrasie. Ein noch stärkerer Satz folgt: Die Befreiung der Gesellschaft vom Antisemitismus hänge davon ab, ob es gelinge, den *Inhalt* der Idiosynkrasie (also einer Abneigung oder Überempfindlichkeit) zum *Begriff* zu erheben. Was bedeutet das? Die Ursache wie auch die Möglichkeit des Verschwindens des Antisemitismus werden hier genannt. Der aufgeklärten Gesellschaft gelte *das* als natürlich, was sich in die Zweckzusammenhänge der Gesellschaft einfügt. Man könnte sagen: Hierbei handelt es sich um eine Entfremdung von Natur, in der die (eigene) Natur nicht mehr wahrgenommen werden kann. Wir haben in diesem Kapitel bereits festgestellt, dass diese *Zurüstung* des Denkens durch den Triumph des Feststellens und Benennens über das in der Sprache *auch* angelegte Nichtidentische besteht. Bezüglich der Möglichkeit eines nicht-identifizierenden Denkens und Sprechens besteht eine Problematik: Wenn wir davon ausgehen, dass sich Menschen *in* der Sprache ihre Wirklichkeit konstituiert und keine Möglichkeit dazu *jenseits* der Sprache besteht, dann wird die Erschließung des Nichtidentischen ein hoffnungsloses Unterfangen. Da wir für dieses Unterfangen auf die Sprache angewiesen sind, muss sich uns dieses Nichtidentische systematisch entziehen - sobald wir es mit einem Begriff zu begreifen versuchen, ist es bereits wieder außerhalb dieses Begriffes. Adornos vielzitiertes Satz, dass die Utopie der Erkenntnis wäre, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“ (Adorno, 2003, 21), würde in dieser Hinsicht zur Unmöglichkeit: das Begriffslose entzieht sich der Sprache notwendig. Mit dem Begriff der Idiosynkrasie hingegen wird vordergründig etwas anderes bezeichnet, und zwar etwas Nichtsprachliches: Ein Schaudern, ein Geruch, eine unkontrollierte Regung. Ein Natürliches, das tatsächlich außerhalb der ‚zweiten‘,

der gesellschaftlichen Natur, die in der modernen Gesellschaft zur *eigentlichen* Natur verdinglicht wurde, gedacht werden müsste. Idiosynkrasie nun, wie Horkheimer und Adorno sie beschreiben, ist ein Partikulares, das sich der gesellschaftlichen Totalität nicht einfügt; es gemahnt - unkontrolliert - an die Brüchigkeit dieser Totalität, daran, dass es etwas gibt, was nicht *sie* ist, was von ihr verschieden ist und damit die vermeintlich ‚natürliche‘ Totalität der Gesellschaft sowohl ihres natürlichen als auch ihres totalitären Charakters beraubt (vgl. IoA, 56).

Der Antisemitismus nun, so Plug, wird in der DdA als ein Ressentiment begriffen, in welchem *gleichzeitig* Idiosynkrasie bekämpft als auch imitiert wird. Bekämpft wird sie von den Antisemiten insofern, als dass sie als Partikulares die Möglichkeit der Totalität in Frage stellt. Imitiert wird sie insofern, als dass sie *tatsächlich* nicht etwas völlig außerhalb ist, sondern vielmehr tabuiert. Im von Horkheimer und Adorno verwendeten Freud'schen Begriff des Unheimlichen wird das deutlich: „Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu vertraut“ (DdA, 211). Dieses partikulare Fremde ist nun also nichts gänzlich Unbekanntes - da es sich um eine Partikularität handelt, *impliziert* der Begriff bereits eine Zusammengehörigkeit - Teil eines Ganzen zu sein bestimmt das Partikulare. Sigmund Freud schreibt über das Unheimliche: „Man kann nun zwei Wege einschlagen: nachsuchen, welche Bedeutung die Sprachentwicklung in dem Worte ‚unheimlich‘ niedergelegt hat, oder zusammentragen, was an Personen und Dingen, Sinneseindrücken, Erlebnissen und Situationen das Gefühl des Unheimlichen in uns wachruft, und den verhüllten Charakter des Unheimlichen aus einem allen Fällen gemeinsamen erschließen. Ich will gleich verraten, daß beide Wege zum nämlichen Ergebnis führen, das Unheimliche sei jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht“ (Freud, 1997, 244). Auch Horkheimer und Adorno haben beide Wege beschritten, wie wir gleich noch genauer sehen werden.

In der hermetischen, totalitären Weltsicht des Antisemiten stellen beide, die ‚Juden‘ und das Idiosynkratische, eine Bedrohung der Totalität dar. Das Idiosynkratische gemahnt daran, dass die gesellschaftliche Totalität keine natürliche ist, und auch keine Totalität; und im Bild des ‚Juden‘ bekämpft der Antisemit das, was seiner Phantasie nach der gesellschaftlichen Herrschaft entrinnt (vgl. IoA, 56), und was *auch in ihm selbst* als Unheimliches nicht in dieser Herrschaft aufgeht. In der Figur

des ‚Juden‘ versucht der Antisemit also, zweierlei zu externalisieren: Die eigene Naturhaftigkeit und damit die Möglichkeit einer Auflösung als Individuum, und die Möglichkeit der Auflösung der gesellschaftlichen Totalität durch etwas, was sich nicht integrieren lässt und dadurch allererst die Möglichkeit von Partikularität bezeichnet. In diesem Sinne ist der Antisemitismus in der DdA eine ‚konformistische Rebellion‘ - er erlaubt den Antisemiten, tabuierte Regungen zuzulassen, stellt diese aber gleichzeitig wiederum in den Dienst der faschistischen Totalität - Plug nennt das treffend einen „second-level mimeticism“ (IoA, 71). ‚Second-level‘ ist er daher, weil er sich - im eigentlichen Sinne des Begriffes ‚Mimesis‘ - nicht spezifisch und *selbst* an jemanden oder etwas anschmiegen will, sondern die den ‚Juden‘ unterstellte Fähigkeit zur Mimesis imitiert. Antisemitismus und Faschismus sind in der DdA als etwas begriffen, das vordergründig ein gefahrloses Ausleben solcher eigenen und verdrängten Impulse ermöglicht - gefahrlos deshalb, weil das Partikulare hier in den Dienst der faschistischen Totalität gestellt werden kann:

„Der Sinn des faschistischen Formelwesens, der ritualen Disziplin, der Uniformen und der gesamten vorgeblich irrationalen Apparatur ist es, mimetisches Verhalten zu ermöglichen. Die ausgeklügelten Symbole, (...), die Totenköpfe und Vermummungen, der barbarische Trommelschlag, das monotone Wiederholen von Worten und Gesten sind ebensoviel organisierte Nachahmung magischer Praktiken, die Mimesis der Mimesis. Der Führer mit dem Schmierengesicht und dem Charisma der andrehbaren Hysterie führt den Reigen. Seine Vorstellung leistet stellvertretend und im Bilde, was allen anderen in der Realität verwehrt ist. Hitler kann gestikulieren wie ein Clown, Mussolini falsche Töne wagen wie ein Provinztenor, Goebbels geläufig reden wie der jüdische Agent, den er zu ermorden empfiehlt, (...). Der Faschismus ist totalitär auch darin, daß er die Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt.“ (DdA, 214-215)

Was heißt es nun, wenn Horkheimer und Adorno schreiben, dass die Emanzipation der Gesellschaft davon abhängt, dass der *Inhalt* der Idiosynkrasie zum *Begriff* erhoben werde? Plug stellt fest, dass in der DdA sowohl Sprache als auch Mimesis als zwei verschiedene Modi der Anpassung („adaption“) an Natur gelten (IoA, 56). *Idiosynkrasie als Begriff* bezeichnet in der DdA die Möglichkeit eines Partikularen, die Möglichkeit von etwas, das nicht in der Totalität aufgeht, also die Möglichkeit von Individualität überhaupt. Als *Partikulares* hingegen, also als etwas in Differenz *von* und in *Beziehung zur* Totalität, negiert es gleichzeitig die Möglichkeit dieser

Individualität - das Individuum ist Teil einer Totalität. Idiosynkrasie als solche kann niemals zu sich selbst kommen - ihr Inhalt bleibt etwas vorbegriffliches, und als Begriff ist sie keine Idiosynkrasie mehr. Der Versuch also, den Inhalt der Idiosynkrasie zum Begriff zu erheben, muss zwangsläufig scheitern, denn in diesem begrifflichen Vorgang ginge die Partikularität verloren. Dennoch wird der Begriff der Idiosynkrasie *selbst* deshalb nicht vergeblich - er zeigt vielmehr eine gewisse Vergeblichkeit an: "The 'content' of idiosyncrasy raised to the level of concept becomes aware of its own futility insofar as it describes the very particularity that can never be assimilated to a concept. The concept of idiosyncrasy thus emerges as the concept of its own impossibility" (IoA, 58). Die Pointe dieser Argumentation ist also, dass wir den Begriff *benötigen*, um uns seiner situativ notwendigen Unzulänglichkeit bewusst zu werden. Damit steht, so Plug, der Begriff der Idiosynkrasie in der DdA für die Grenzen der Aufklärung, die dem Antisemitismus-Fragment überschrieben sind. Er tut dies im Sinne einer Grenze der Philosophie und der Sprache, und er tut dies ebenso in seiner *Bezeichnung* eines Partikularen, das ein uneinholbares Außen ist: „Thus, it posits an irrecoverable outside, in fact, the idiosyncratic *as* that very outside. The idiosyncratic, then, *demands* its conceptualization (destined to 'failure' as it is) in order to posit *itself* as such, as idiosyncratic to that very theorizing" (IoA, 58). Der Begriff des Idiosynkratischen wäre also notwendig, um dieses Außen der Sprache überhaupt denken zu können, und er wäre ein rein negativer, weil er es nicht in die Sprache hereinholen kann; er ist idiosynkratisch auch der Theorie gegenüber.

Der Begriff wird so von Plug als eine sprachliche Subversion des Antisemitismus und des Faschismus interpretiert: Er benennt die Möglichkeit einer Partikularität und unterläuft somit die Totalität. Er zeigt diese Partikularität als nicht in der Totalität auflösbar an - sie bleibt ein Außen. Das Nichtidentische kann *mit* der Sprache gedacht werden, aber es muss dabei mitgedacht werden, dass es *selbst* außerhalb der Sprache verbleibt. Und damit unterlaufen Begriff und nichtsprachliche Praxis der Idiosynkrasie die Möglichkeit von Totalität überhaupt und denunzieren die faschistische ‚Mimesis der Mimesis‘ als eine Erstarrung, die das Verlangte – ‚echte Mimesis‘ - niemals erreichen wird. Diese Ausführungen können nun nochmals auf die bis hierher angestellten Überlegungen zu den Möglichkeiten eines nicht-stereotypen Sprechens bezogen werden. Einerseits habe ich gezeigt, dass dieses mit dem Sprachbegriff der DdA nicht ohne Weiteres gedacht werden kann, denn es lässt

sich keine ‚alternative‘ Sprache vorstellen, die diese Problematik nicht aufweisen würde. Demmerling (2010) hat vorgeschlagen, bei den Lesarten von Adornos Begriffskritik zwischen einer ‚groben‘ und einer ‚feinen‘ zu unterscheiden. Die grobe wäre demnach, dass jeder Form begrifflicher Subsumtion ein Unrecht innewohnen würde - Demmerling findet das „nicht eben überzeugend. Wer ein Brot als bloßen Fall eines Lebensmittels begreift, der wird dem Brot kein Unrecht tun“ (ebd., 160). Dieser Zurückweisung einer groben Begriffskritik schließe ich mich hier an, wie bereits an verschiedenen Stellen deutlich wurde. Als eine ‚feine Version‘ bezeichnet Demmerling die Interpretation, dass eben mit dem Denken in ‚Begriffskonstellationen‘ (ich werde dieses Thema im Kapitel 7 aufnehmen) Gegenstände des Denkens und der Sprache nicht lediglich unter allgemeine Begriffe subsumiert, sondern von verschiedenen Seiten betrachtet werden (vgl. ebd., 161ff.). In der DdA steckt jedoch, wie ich mit Jan Plug gezeigt habe, mehr, und zwar eine gewissermaßen ‚feinere‘ Begriffskritik. Auf meine Interpretation des Stereotypie-Begriffs bezogen könnte man sagen: Eine ‚schwache‘ Version, diese Stereotypie einzuholen, wäre es, eine gewisse Multiperspektivität einzunehmen und also z.B. wie oben geschildert Erfahrungen von Leid, Fluchtursachen etc. der Bezeichnung ‚Ausländer‘ (und damit der simplen Einteilung von Menschen in Ingroups und Outgroups) entgegenzustellen. Die hier erörterte Variante ist insofern aber eine ‚stärkere‘ bzw. ‚feinere‘, als dass sie dezidiert auf die *Vergeblichkeit* der begrifflichen Bemühungen hinweist, ohne doch diese deshalb aufzugeben. Sie belässt es gewissermaßen nicht bei einem ‚alles ist sehr komplex‘ (dies könnte ja immer noch eine Vorstellung von *vollständigen* Beschreibungen beinhalten, sofern man nur ‚komplex genug‘ denkt und spricht), sondern stellt sich solchen Konzeptionen einer *allmächtigen* Sprache und damit auch: Aufklärung, entgegen und führt ihr ihre Grenzen vor Augen. Sie lässt insofern die Gegenstände unseres Denkens und Sprechens *zu ihrem Recht kommen*, als dass sie für alles und jeden die *Unmöglichkeit* vollständiger sprachlicher Subsumtion anzeigt. Diese starke und feine Variante der Begriffskritik würde damit unsere Gegenstände allererst zu *Gegenständen* des Denkens und Sprechens machen, nämlich in dem Sinne, dass sie sich sträuben, dass sie nicht vollständig begreifbar sind und also unserer Sprache und unseren Ansprüchen von Erkenntnis *entgegenstehen*. Mit dieser starken Begriffskritik sind also die Grenzen der Aufklärung bestimmt.

Es kann vor dem Hintergrund dieser Interpretation nochmals die Frage aufkommen, inwiefern der Antisemitismus für Horkheimer und Adorno ein spezifisches Vorurteil oder etwas prinzipiell Auswechselbares ist. Nach der Lektüre von Plug wäre er wiederum letzteres: für das 'Funktionieren' des Hasses wäre relativ gleichgültig, welche Gruppe als Partikularität herhalten muss; prinzipiell könnten alle zum Opfer werden, die in der Phantasie der Antisemiten als Träger dieser tabuierten Regungen konstituiert werden. Das Grundlegende wäre hier nicht der Antisemitismus, sondern die Wut auf das Partikulare, jenes historisch weitgehend kontingent verkörpert in den ‚Juden‘. In der DdA variieren die Aussagen dazu und ermöglichen verschiedene Lesarten: „Und wie die Opfer untereinander auswechselbar sind, Juden, Protestanten, Katholiken, kann jedes von ihnen an die Stelle der Mörder treten“ (DdA, 200). Solchen für sich genommen eindeutigen Sätzen kontrastieren allerdings andere: „Jener Mechanismus [der oben erörterte der Mimesis der Mimesis, BM] *bedarf* der Juden. (...) Indem der Verwurzelte an seiner Differenz vom Juden die Gleichheit, das Menschliche, gewahrt, wird in ihm das Gefühl des Gegensatzes, der Fremdheit induziert“ (215, Hervorheb. BM). Vor dem Hintergrund der Ausführungen von Plug entscheide ich mich hier für eine mittlere Lesart der ‚Elemente‘, und zwar dahingehend, dass der dem Antisemitismus nach Horkheimer und Adorno zu Grunde liegende Mechanismus zwar nicht notwendig an eine spezifische Opfergruppe gebunden ist, aber aus spezifischen historischen Gründen der ‚Juden‘ *bedarf*, weil nur sie ihm dieses Spezifische sind. Hier komme ich zurück auf die zitierte ‚Natürlichkeit der Juden‘. Mit Plug haben wir gesehen, dass diese ‚Natürlichkeit‘ in der DdA als eine angelegt ist, die *unheimlich* ist: tabuiert und fremd und daher gleichzeitig nur allzu vertraut - sie hat mit dem Antisemiten und der Gesellschaftsordnung alles, mit realen Jüdinnen und Juden aber nichts zu tun. Es ist das *Bild*, die Imagination, die der Antisemit vom ‚Juden‘ hat, die es ihm erlaubt, in einer Mimesis zweiter Ordnung diese tabuierten Regungen auszuleben.

Die mehr oder minder vergebliche Suche nach *dem* Antisemitismus inklusive der angestrebten Isolierung einer Ursache ist auf die ungenaue bzw. verdinglichende, nicht kritisch reflektierte Bedeutung der Rede eben von *dem* Antisemitismus zurückzuführen, die nahelegt, dass es sich um ein weitgehend invariantes und lokalisierbares ‚Etwas‘ handelt. Nehmen wir die sprachtheoretische Lesart der DdA und die Interpretation von Plug ernst, so kann als die Ursache des Antisemitismus die

zunehmende Stereotypisierung und Entleerung der Sprache und damit auch der Individuen gelten. Diese bewirkt eine zunehmende Unfähigkeit, Differenzen wahrzunehmen und damit auch, Empathie für Besonderes zu entwickeln. Der moderne Antisemitismus ist insofern Kulminationspunkt dieser Tendenz, als dass er bestrebt ist, alles, was die als natürlich wahrgenommene Totalität der Gesellschaft wie der Sprache in Frage stellt, auszusondern und letztlich zu vernichten: „Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist“ (DdA, 38). Der Antisemitismus ist zu verstehen als Ausdruck dieser Angst. Weil die den ‚Juden‘ im Antisemitismus zugewiesene Rolle nicht auf etwas ihnen Eigentümliches zurückzuführen sein kann, sondern bereits selbst auf einer Stereotypie beruht, wie wir mit Rensmann und Schulze-Wessel gesehen haben, muss die Ursache dieser Stereotypie in der Sprache als Bedingung für und Vermittlung von Individuum und Gesellschaft zu suchen sein.

„Es gibt keinen genuinen Antisemitismus, gewiß keine geborenen Antisemiten“ (DdA, 200), denn in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist die zu Grunde liegende Fatalität, dass in der Praxis des Antisemitismus die Möglichkeit eines Partikularen zu Gunsten der als ‚natürlich‘ angenommenen Totalität getilgt werden soll. Ein per se endloses Unterfangen für die Antisemiten, denn die (Un-)Möglichkeit eines Nicht-Identischen liegt in unserer Sprache, und nicht bei den ‚Juden‘. Da sich die ‚konformistische Rebellion‘ im Grunde gegen die (Un-)Möglichkeit einer sprachlichen und gesellschaftlichen Totalität richtet, ist dem Hass und dem Morden prinzipiell keine Grenze gesetzt. Darin liegt für Horkheimer und Adorno die Tragik des Antisemitismus, denn so lange nicht kritisch auf den Prozess der Aufklärung reflektiert wird, wird der Antisemitismus nicht zu einem Ende kommen. Und gleichzeitig besteht Hoffnung, denn in der Sprache liegt - wie Plug gezeigt hat - gleichzeitig dieses antitotalitäre Moment begründet. Auch bedeutet diese Lesart der Antisemitismusstudien der Kritischen Theorie, dass eine immerwährende Wachsamkeit gegen totalitäre Tendenzen von Nöten ist - denn diese liegen nicht in einer bestimmten Gesellschaftsform, sondern in aller menschlichen Sprache. An diesem Punkt ist auch denjenigen Ansätzen der Antisemitismusforschung kritisch zu begegnen, die den modernen Antisemitismus auf den modernen Kapitalismus zurückführen. Der Kapitalismus *bestärkt* und beschleunigt diese nivellierenden Tendenzen, aber er ist für Horkheimer und Adorno nicht ihre Ursache.

## 5. Ein kurzer Blick auf Victor Klemperers ‚LTI - Die Sprache des Dritten Reiches‘

Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist nicht nur eine Sammlung von Fragmenten, sondern auch eine von Übertreibungen, an Hand deren bestimmte Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung herausgearbeitet werden sollen. Es ist daher in jeder Rezeption der DdA zu fragen, inwiefern wir es mit einem ‚Zeitkern‘ der Theorie zu tun haben und ob - und wenn ja wie - diese Theorie dann noch zur Analyse der Gegenwartsgesellschaft beitragen kann. Es verstehe sich von selbst, so die Autoren der Fragmente im Vorwort zur italienischen Ausgabe, „daß das Buch, in bezug auf die Terminologie und den Umfang der untersuchten Fragen, von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt ist, in denen es geschrieben wurde. Seinem Thema nach zeigt unser Buch die Tendenzen, die den kulturellen Fortschritt in sein Gegenteil verwandeln“ (DdA, 15). In den Ausführungen zum Sprachbegriff der DdA ist jedoch deutlich geworden, dass man die von Horkheimer und Adorno analysierte Fatalität nicht einfach mit dem Hinweis auf eine veränderte Gesellschaftsformation und eine zunehmende Individualisierung abtun kann. Die Tendenzen, von denen die beiden schreiben, befinden sich bereits in der Sprache *selbst*; sie treiben die gesellschaftliche Entwicklung voran und werden von dieser beschleunigt oder eventuell gehemmt. Insofern ist Sprachanalyse hier als eminent soziologische Aufgabe ausgewiesen, die nie zum Stillstand kommen kann und darf.

Horkheimer und Adorno haben mit den Fragmenten eine weitreichende Theorie gesellschaftlicher Entwicklung umrissen und diese an Zeugnissen der gesellschaftlichen Wirklichkeit expliziert. In der ‚Odyssee‘ wie im Fragment über Kulturindustrie als auch im Antisemitismus wurde in verschiedenen Hinsichten ein Sprachzerfall und damit ein Verfall von Vernunft und Erkenntnisfähigkeit herausgearbeitet. Im Faschismus, im Ticket-Denken kommt die Aufklärung damit an ihrem bisherigen Tiefpunkt an. Was hier beschrieben wird, ist jedoch kein totaler Prozess und kann dies auch gar nicht sein, wie mit Plug und Horkheimer/Adorno begründet wurde. Jenseits des philosophischen Diskurses, der in der Konstitution der Sprache auch den Ausweg aus der Totalität aufzeigen kann, stellt sich die Frage, wie sich diese Tendenzen im alltäglichen Sprachgebrauch zeigen. Der Nationalsozialismus war nicht einfach da, es ist nicht einfach ein neues System an die

Stelle eines alten getreten. Vielmehr kann die Zeit von der Machtergreifung bis zum Ende des Krieges als ein Prozess begriffen werden, in dem die Nazis nicht nur den Staatsapparat und die Produktionsverhältnisse umgestalteten, sondern auch - und vielleicht ist dies für die Festigung des NS einer der bedeutendsten Aspekte - auf die Alltagssprache Einfluss genommen haben, um ihre Herrschaft zu etablieren und zu festigen. Mit der DdA wissen wir auch, dass die Zeitgenossen auch in ihrer *Sprache* auf den NS vorbereitet gewesen sein müssen - allein Propaganda hätte sonst nicht von Erfolg sein können: „Sprache drückt nicht einfach bestehende Verhältnisse aus, ist nicht ihr Reflex - sie stellt Potentiale bereit, die notwendig sind, um die bestehenden Verhältnisse umzugestalten“ (Maas, 1984, 217).

Victor Klemperer analysiert in seinem Buch ‚LTI - Notizbuch eines Philologen‘ (1997) jenen Prozess der Umgestaltung der Sprache im Nationalsozialismus. Als Jude, der mit einer ‚arischen‘ Ehefrau verheiratet war, selbst von den Repressionen und Verfolgungen des NS betroffen, fängt er an - auf eine Weise, die von Jäger und Jäger als eine der kritischen Diskursanalyse sehr nahekommende beschrieben wurde (vgl. Jäger/Jäger, 1999) - den sich verändernden Sprachgebrauch im Nationalsozialismus zu dokumentieren und zu untersuchen. Sprache erlebt er dabei nicht als Äußerliches, sondern als eine menschliche Praxis, in der Freiheit wie auch Totalität der Gesellschaft zum Ausdruck kommen:

„Aber Sprache dichtet und denkt nicht nur für mich, sie lenkt auch mein Gefühl, sie steuert mein ganzes seelisches Wesen, je selbstverständlicher, je unbewußter ich mich ihr überlasse. Und wenn nun die gebildete Sprache aus giftigen Elementen gebildet oder zur Trägerin von Giftstoffen gemacht worden ist? Worte können sein wie winzige Arsendosen: sie werden unbemerkt verschluckt, sie scheinen keine Wirkung zu tun, und nach einiger Zeit ist die Giftwirkung doch da. Wenn einer lange genug für heldisch und tugendhaft: fanatisch sagt, glaubt er schließlich wirklich, ein Fanatiker sei ein tugendhafter Held, und ohne Fanatismus könne man kein Held sein.“ (Klemperer 1997, 21)

Auch für Klemperer ist es primär die Sprache, in der Herrschaft sich zeigt und sich verfestigen kann. Zwar haben wir es in seiner LTI (Lingua Tertii Imperii – die ‚Sprache des Dritten Reiches‘) - wie das obige Zitat zeigt - mit einer teilweise äußerst problematischen Vorstellung von Sprache zu tun, die streckenweise den

Indoktrinationseffekt stark überbetont. Dennoch hat Klemperer hier hervorragend nachgezeichnet, wie im Zuge der nationalsozialistischen Umbildung der Sprache die nationalsozialistische Ideologie nicht nur eine war, die man auf Parteiveranstaltungen konsumierte, sondern die langsam ‚wie winzige Arsendosen‘ in den Alltag einsickerte und auch diesen grundlegend zu einem nationalsozialistischen machte. Horkheimer und Adorno machten in der Ticket-These die Verarmung und Armut der faschistischen Sprache zu ihrem Gegenstand, und die LTI liest sich streckenweise wie eine empirische Prüfung dieser Thesen:

„Und hier tut sich unter dem offen zutage liegenden Grund ein tieferer für die Armut der LTI auf. Sie war nicht nur deshalb arm, weil sich jedermann zwangsweise nach dem gleichen Vorbild zu richten hatte, sondern vor allem deshalb, weil sie in selbstgewählter Beschränkung durchweg nur eine Seite des menschlichen Wesens zum Ausdruck brachte. Jede Sprache, die sich frei betätigen darf, dient allen menschlichen Bedürfnissen, sie dient der Vernunft wie dem Gefühl, sie ist Mitteilung und Gespräch, Selbstgespräch und Gebet, Bitte, Befehl und Beschwörung. Die LTI dient einzig der Beschwörung.“ (ebd., 32-33)

Mit Horkheimer und Adorno können wir ergänzen, dass dieser Prozess der Verarmung bereits viel früher einsetzte, als das Klemperer annahm. Die Menschen waren durch diese Verarmung bereits auf die Nationalsozialisten vorbereitet, und diese beschleunigten den Vorgang. In der nationalsozialistischen Sprache wird die Verarmung total, und noch dazu durch brutale Repression und ständige Überwachung abgesichert. Die Sprache bestimmt entscheidend mit, wie wir den Alltag überhaupt erleben können, welche Aspekte wir an ihm wahrnehmen, welche wir ausblenden und was wir *überhaupt* denken können. Die Obsession der Nazis, auf die Sprache Einfluss zu nehmen - von der Bücherverbrennung bis hin zur ‚Gleichschaltung‘ der Presse wie auch so vieler alltäglicher Äußerungen - mag genau in diesen Eigenschaften der Sprache und an den ihr inhärenten oppositionellen Möglichkeiten liegen. Was Klemperer in obigem Zitat beschreibt, ist eine Verdinglichung, die mit der Veränderung der Sprache einhergeht. Wo nichts mehr zum Ausdruck gebracht werden kann als die Beschwörung, verändert sich die soziale Wirklichkeit und das Denken der Menschen, ihr Verhältnis zur Gesellschaft wie auch zu sich selbst. Alles wird eintönig, „und man nehme das ‚eintönig‘ genauso buchstäblich wie vorhin das ‚fixiert‘“ (ebd., 29). Auch bei sich selbst nimmt Klemperer wahr, wie die LTI sich

breitmacht - sie ergreift selbst die Opfer der Verfolgungspolitik. Auch Jäger und Jäger betonen, wie die Nationalsozialisten bereits auf einer sprachlichen Grundlage in der Gesellschaft aufbauen konnten und geschickt die verschiedenen ideologischen Versatzstücke zu integrieren wussten:

„Victor Klemperer lieferte damit eine Antwort auf die Frage, wieso die ‚Volksgemeinschaft‘ den Faschisten folgte: Sie folgte ihnen, weil sie sich zum Sachwalter einer ideologischen Konstellation hatten aufschwingen können, deren Versatzstücke historisch alle parat lagen, die nur noch integriert und miteinander verschränkt zu werden brauchten, um im Resultat eine ideologische Ansprache zu produzieren, die fast alle erreichte: Linke und Rechte, Kommunisten, Sozialisten und konservative Kirchgänger, Arme und Reiche. Das entschuldigt keinen, der diesem Glauben verfiel, und das heißt auch nicht, daß Hitler die Verantwortung für die Verbrechen des Dritten Reiches allein zukäme. Er wurde allerdings in eine machtvolle Sprecherposition gehievt, aus der heraus er den ideologischen Brei, der nur noch zusammengerührt werden mußte, an die Bevölkerung austeilen konnte.“ (Jäger/Jäger, 1999, 62)

Diesen Brei haben demnach jedoch alle *sowohl* ausgeteilt *als auch* selbst gegessen, denn jeder der - ob freiwillig oder unfreiwillig - diese Sprache spricht, macht sich zu ihrem Sachwalter. Eines ist am Zitat besonders wichtig: Was aus Trümmern amalgamiert wurde, kann auch wieder zertrümmert werden. Wenn Trümmer aber Fragmente sind, dann sind sie - wie wir schon gesehen haben - Fragmente von etwas. Wenn das Ganze zerbricht, existiert es immer noch in seinen Teilen fort. Das Ende des NS bezeichnete in diesem Sinne nicht die vielzitierte ‚Stunde null‘. Vielmehr ist davon auszugehen - und auch das hat Klemperer beobachtet - dass der NS gerade in der Nachkriegs*sprache* nicht zum Ende gekommen ist und in gewisser Hinsicht auch noch in die heutige Zeit hereinreicht. Das gefährliche Weiterwirken wäre in dieser Hinsicht weniger die alten und neuen Nazis, die die Ideologie weitgehend ‚ungeschminkt‘ verbreiten und sich damit regelmäßig in Konflikt mit dem Gesetz und an den gesellschaftlichen Rand begeben. Gefährlicher erscheint mir hier, dass mit Teilen des nationalsozialistischen Vokabulars eben auch diese Ideologie weiterbesteht, wenn sie auch nicht umstandslos als solche zu erkennen sein mag. Wenn wir mit Bergmann und Erb (KL) davon ausgehen, dass Antisemitismus nach 1945 in starkem Maße einem Latenzdruck unterlag, dann kann jetzt deutlicher werden, wie dieser Druck und seine Auswirkungen jenseits der Alternative

Sprechen/Schweigen zu denken ist. Ein solcher Druck kann sich beispielsweise genau in dieser Fragmentierung auswirken - Elemente der NS-Ideologie etwa jenseits einer antisemitischen Verschwörungstheorie weiterzuverwenden, ohne dass sich das, was sie bedeuten, wesentlich geändert haben muss. Da Sprache mitunter diese ‚Arsendosen‘ völlig unbemerkt beinhalten kann oder etwa, weil sich Ausdrücke in den 12 Jahren NS so verfestigt und eingewöhnt haben, dass ihre NS-Bedeutung gar nicht auffällt. Klemperer gibt Beispiele:

„Es wird jetzt soviel davon geredet, die Gesinnung des Faschismus auszurotten, es wird auch soviel dafür getan. (...) Aber die Sprache des Dritten Reiches scheint in manchen charakteristischen Ausdrücken überleben zu sollen; sie haben sich so tief eingefressen, daß sie ein dauernder Besitz der deutschen Sprache zu werden scheinen. Wie viele Male zum Exempel habe ich seit dem Mai 1945 in Funkreden, in leidenschaftlichen antifaschistischen Kundgebungen etwa von ‚charakterlichen‘ Eigenschaften oder vom ‚kämpferischen‘ Wesen der Demokratie sprechen hören! Das sind Ausdrücke aus dem Zentrum - das Dritte Reich würde sagen: ‚aus der Wesensmitte‘ - der LTI. Ist es Pedanterie, wenn ich mich hieran stoße, kommt hier der Schulmeister ans Licht, der in jedem Philologen verborgen kauern soll?“ (Klemperer 1997, 20)

Es wirkt fast schon komisch, dass Klemperer in diesem Absatz selbst ein möglicher LTI-Ausdruck mitläuft, den er nicht als solchen zu bemerken scheint: ‚ausrotten‘. Eines bezieht er aber als Philologe nicht ein: Begriffe wie ‚Charakter‘ oder auch ‚Wesensmitte‘ *transportieren* nicht die NS-Ideologie, sie sind nicht *an sich* nationalsozialistisch. Die Wörter bekommen ihre Bedeutung erst in sozialen Kontexten, und erst dann ließe sich unter Umständen etwas darüber sagen, ob es sich um eine der LTI ähnliche handelt. Latenz kann sich in doppelter Hinsicht auswirken: Sie kann bewirken, dass sich Ausdrücke aus einem ‚verdächtigen‘ Kontext herauslösen und in solche Kontexte überantwortet werden, die nicht sofort mit dem NS, dem Antisemitismus und der Judenvernichtung zusammengebracht werden, gleichwohl sie vielleicht weiterhin ähnliches bedeuten mögen. Dies wäre eine Fragmentierung der Ideologie. Außerdem kann sie bewirken, dass in gleichen oder ähnlichen Kontexten andere Begriffe verwendet werden, um das Gleiche auszudrücken oder ihm doch möglichst nahe zu kommen, ohne sich verdächtig oder strafbar zu machen. Was also genau passiert, ist herauszufinden Aufgabe einer empirischen Sozialforschung. Dabei kann es kaum darum gehen, einen ‚NS-

Nachweis‘ zu führen; noch, weiterhin von der ‚LTI‘ zu sprechen. Die LTI ist LTI nur im Dritten Reich - bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit wäre sie - selbst wenn sie 1:1 wiedergegeben würde - etwas anderes gewesen, und auch im Nationalsozialismus war sie kein monolithischer Block, sondern konnten etwa in regimekritischen Witzen ihre eigenen Elemente auch gegen sie gekehrt werden.

Mit dem Hinweis darauf, dass - im Sinne des dargelegten Sprachbegriffs Kritischer Theorie - alles Denken und Sprechen notwendig in gewisser Hinsicht stereotyp ist, hat sich eine Kritik dieser Stereotypie nicht erledigt. Gesetzt ist aber damit, dass keine klare, definitorische Scheidung zwischen stereotypem und nicht oder weniger stereotypem Sprechen getroffen werden kann; vielmehr muss jeweils konkret und spezifisch untersucht werden, was die jeweilige Stereotypie ausmacht, ob und wie versucht wird, sie wieder einzuholen und was das spezifisch Stereotype in spezifischen Feind-, Fremd- und Wir-Bildern ist. Auch hat sich bis hierher eine Bringschuld angesammelt, die im weiteren Verlauf der Arbeit abgetragen werden wird: Was bedeutet es, wenn wir Begriffe wie ‚Einstellung‘ oder ‚autoritärer Charakter‘ ebenso verwerfen wie die Vorstellung, den Vorurteilen lägen irgendwelche vorsprachlichen Zustände oder Entitäten zu Grunde? Mit Ludwig Wittgenstein werde ich mich im Folgenden dieser Frage annähern und herausarbeiten, inwiefern auch ‚mentale‘ Zustände nur als sprachliche denkbar sind - und das aber gleichzeitig dezidiert *nicht* den Verzicht auf Psychologie oder auf die Vorstellung einer Innerlichkeit impliziert.

Und andererseits wurde mit dem Exkurs zu Klemperer implizit die Frage der *Bedeutung* von Sprache gestellt. Wenn Sprache ihre Bedeutung nicht in unserem Kopf erhält, aber die Bedeutung beispielsweise von Begriffen auch nicht an den Begriffen selbst haftet, wo befindet sie sich dann? Mit Klemperer ist bereits angedacht worden, dass es auf den Kontext ankommt. Denn die Sprache des Dritten Reiches ist ja keine *neue* Sprache aus neuen Wörtern, sondern sie besteht aus Wörtern, die bereits immer und immer wieder benutzt wurden, bevor sie Bestandteile der LTI wurden. Wenn wir also mit Horkheimer und Adorno festgestellt haben, dass Sprache zwei Seiten hat, dann liegt deren Realisierung offenbar weder in der Intention des Sprechenden, noch in der Sprache selbst – *ob* Sprache stereotyp ist, kann sich nur in ihrem Gebrauch zeigen. Klemperer hat auf erschütternde Weise

gesellschaftliche Prozesse beschrieben, in denen das Stereotype, Formelhafte immer stärker die Oberhand gewann. Und es ist genau an dieser Stelle, an der die Grenzen zwischen Sprache und nichtsprachlicher Praxis unscharf werden (wenn auch niemals verschwinden) – denn das Stereotype entsteht und verfestigt sich überhaupt erst im Verbund mit letzterer.

## 6. Die Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein

Man könnte die an der ‚Dialektik der Aufklärung‘ herausgearbeitete Sprachtheorie als eine relativ grobe Auffassung von Sprache beschreiben: Wir erhalten einige Vorstellungen davon, wie ein dialektischer Sprachbegriff angelegt sein könnte, und in den folgenden Fragmenten wird in unterschiedlichen Konstellationen beleuchtet, wie die feststellende, kategorisierende Funktion der Sprache Überhand gewinnt. Bezüglich dieser gesellschaftstheoretischen Sicht auf Sprache erhalten wir aber von Horkheimer und Adorno wenig detaillierte Hinweise darauf, wie wir uns das Funktionieren von Sprache dann vorstellen können. Wenn der Einstellungsbegriff und das Transportmodell von Kommunikation nun fraglich sind, wie können wir uns Bedeutungskonstitution dann überhaupt vorstellen? Bezüglich des Begriffes der Stereotypie schließen sich ähnliche Schwierigkeiten an: Alle Sprache ist *auch* stereotyp, und das heißt erst mal, das stereotypes Sprechen regelrecht ubiquitär ist. Wenn man mit diesem Ansatz nun eine Aporie vermeiden und nicht annehmen will, dass Sprachpraxis *immer* stereotyp ist, dann muss ausgewiesen werden können, wie stereotypes von (zumindest der Tendenz nach) nicht stereotypem Sprechen unterschieden werden kann. Mit den Erörterungen zu einer starken und einer schwachen Version solch einer Kritik der Stereotypie wurde im Kapitel 4 bereits dargelegt, dass man sich diesbezüglich eher ein *Einholen* der Stereotypie in einer konkreten Sprachpraxis denken müsste, will man die Dialektik nicht zu Gunsten einer Seite hin auflösen und sich damit die entsprechenden theoretischen Probleme einhandeln. Die Sprachphilosophie von Wittgenstein erlaubt es, detaillierter auf die Problematiken einzugehen, die bis hierher entfaltet wurden. Mit ihr wird im Folgenden nicht nur die Kritik am Einstellungsmodell weiter präzisiert, sondern eine Konzeption von Sprache und Bedeutung ausgearbeitet, die an die ‚großen‘ gesellschaftstheoretischen Skizzen von Horkheimer und Adorno anzuschließen erlaubt. Mit dem Beispiel der Sprache des Dritten Reiches wurde illustriert, dass dieses Eindimensionale, dieses Faschistische der Sprache nicht an den Wörtern, an der Sprache gewissermaßen ‚hängt‘, sondern der Prozess der *Verarmung* von Sprache ein *gesellschaftlicher* ist – der Begriff des Sprachspiels wird es erlauben, diesen Zusammenhang von Sprache und nichtsprachlicher Praxis genauer zu erörtern.

Stellen wir uns folgende, an eine Überlegung Ludwig Wittgensteins (Wittgenstein 1984, 282) angelehnte Situation vor: Zwei Personen, X und Y, befinden sich in einem Raum. Person X geht auf und ab; schaut manchmal aus dem Fenster; schaut manchmal auf die Uhr; öffnet die Tür; sieht hinaus; schließt die Tür wieder; wirkt insgesamt fahrig und nervös. Weder wir als Beobachter noch X und Y wissen, was mit Person X los ist, was *in ihr vorgeht*. Nach einer Weile fragt Y Person X: „Sag´ mal, was ist denn eigentlich mit Dir los, Du wirkst so unruhig?“. X zögert kurz und antwortet dann: „Ich hoffe wohl, dass Z mich heute noch besucht!“. Sowohl wir als auch die beiden anwesenden Personen wissen nun, dass X hofft, dass Z sie heute noch besucht, und diese Aussage nehmen nun alle Beteiligten als Erklärung für das nervöse und fahrige Verhalten von X.

Ein Blick zurück auf die beschriebenen Symptome wirft nun folgende Fragen auf: Kann man sagen, dass X bereits gehofft hat, *bevor* sie *ausgesprochen* hat, dass sie hofft? Und wie lässt sich dieses Beispiel auf das Modell von Stereotypie anwenden, das im Kapitel über die Kritische Theorie dargelegt wurde? Unsere Annahme war ja eben, dass Person X selbst tatsächlich erst mal noch gar nicht weiß, dass sie hofft. Sie zeigt also Symptome, kann sie aber nicht zuordnen, nicht auf einen Begriff bringen, bevor sie sagt: „Ich hoffe, dass...“. Von Symptomen zu reden macht aber nur Sinn, wenn es sich um Symptome *von* etwas handelt. Wenn wir also annehmen, dass X die Ursache der Symptome noch nicht kennt, kann diese Annahme auf zweierlei hinauslaufen: Entweder ist das Hoffen zuerst *unbewusst* vorhanden, man könnte also sagen, sie hofft bereits, aber sie kann das Hoffen noch nicht versprachlichen, sie weiß also noch nichts davon – weder dass sie hofft, noch dass ihre Symptome die Symptome eines Hoffens sind. Oder man könnte die Situation so auffassen, dass ihr Hoffen erst durch den *Ausspruch* „Ich hoffe, dass...“, also gewissermaßen *performativ* auf die Welt gekommen ist und dementsprechend vorher gar nicht vorhanden war. Jede der beiden Möglichkeiten bringt spezifische Probleme mit sich: Gehen wir davon aus, dass ein Hoffen *unbewusst* vorliegt, dann müssen wir uns die Frage stellen, wie dieses Hoffen überhaupt aussehen soll: Weder die Symptome (aus dem Fenster schauen, auf die Uhr schauen, Nervosität etc.) sind für sich genommen jeweils ein Hoffen, noch können wir bei X schon ein Hoffen irgendwie feststellen; dass das Hoffen für alle Beteiligten vorerst unzugänglich und bei X womöglich unbewusst vorhanden ist, macht es schwierig, bereits *an dieser Stelle* von einem

Hoffen zu sprechen. Auch die zweite Variante birgt eine Schwierigkeit: Wenn das Hoffen erst *performativ*, nämlich durch den Ausspruch in die Welt gesetzt wird, dann stellt sich die Frage, warum denn X *vor* diesem Ausspruch diese Symptome gezeigt hat – sie könnten dann gar nicht ‚Symptome‘ genannt werden, sondern wären irgendetwas anderes gewesen; ein sinnvoller Zusammenhang zwischen diesem ‚irgendetwas‘ und dem Ausspruch ‚Ich hoffe, dass...‘ wäre dann gar nicht mehr herstellbar, wir könnten uns dann eventuell noch in die Erklärung flüchten, dass X aus den vorliegenden Elementen das ‚Hoffen‘ relativ willkürlich ‚konstruiert‘ hat. Das Problem lässt sich ganz offensichtlich wiederum in einer gewissen Verschleierung lokalisieren, die bestimmte Vorannahmen und sprachliche Nivellierungen mit sich bringen. Bereits unsere Alltagssprache legt teilweise diese Nivellierungen nahe: Die Rede von ‚hoffen‘, ‚vermuten‘, ‚erwarten‘ etc. impliziert in der Regel, dass es sich hierbei um distinkte *Vorgänge* handeln würde, die im Kopf der betreffenden Person passieren würden. Mit Wittgenstein ließe sich an dieser Stelle ein Schritt hinter dieses Alltagsverständnis zurückgehen und fragen: Wie sieht denn das aus, wenn Du *hoffst*, dass Z heute noch vorbeikommt? *Beschreibe* diesen Vorgang! Eine typische Antwort darauf würde sich gerade *nicht* auf mentale Vorgänge konzentrieren, die eine Entsprechung des Hoffens sind, sondern vielleicht eher so lauten könnte: Ich war nervös, habe aus dem Fenster und auf die Uhr geschaut, konnte mich schlecht konzentrieren, habe oft an Z gedacht. Wittgenstein erörtert diese Problematik am Beispiel des ‚*Erwartens von*‘:

„Eine Erwartung ist in eine Situation eingebettet, aus der sie entspringt. Die Erwartung einer Explosion kann z.B. aus einer Situation entspringen, in der eine Explosion *zu erwarten ist*. Der sie erwartet, hatte zwei Leute flüstern hören: ‚Morgen um zehn Uhr wird die Lunte angebrannt‘. Dann denkt er: vielleicht will jemand hier ein Haus in die Luft sprengen. Gegen zehn Uhr wird er unruhig, fährt bei jedem Lärm zusammen, und endlich antwortet er auf die Frage, warum er nervös sei: ‚Ich erwarte...‘. Diese Antwort wird z.B. sein Benehmen verständlich machen. Sie wird uns auch in den Stand setzen, uns seine Gedanken und Gefühle auszumalen.“ (Wittgenstein 1984b, 282-283)

Wenn wir etwas erhoffen oder etwas erwarten, dann ist unsere alltagssprachliche Rede davon also häufig eine nivellierende<sup>23</sup>: Die Begriffe ‚Hoffen‘ und ‚Erwarten‘

---

<sup>23</sup> Gleichwohl sie natürlich auch eine *praktische* ist, denn auch wenn wir uns nicht jedes Mal Rechenschaft über unseren Wortgebrauch geben, *wissen* wir immer schon, was gemeint ist. Die Art

legen von ihrem Gebrauch her eine mentale Entsprechung solcher Vorgänge nahe, die es aber nicht gibt. Unbenommen ist damit, dass wir es z.B. mit physischen (gesteigerter Puls, Schwitzen, Aktivierung bestimmter Gehirnregionen) Reaktionen zu tun haben können, die sich bisweilen beim Hoffen einstellen mögen – auch hier träfe aber wieder zu, dass wir keines dieser Elemente für sich genommen als ein Hoffen bezeichnen würden, denn Hoffen ist eine sprachliche *Auslegung* bestimmter situativer Beobachtungen, die wir an uns oder anderen machen. Hier lohnt ein Blick auf die Etymologie des Wortes, ist es doch mit dem Hüpfen verwandt, würde in diesem Sinne ein ‚vor Erwartung zappeln‘ oder ‚umherhüpfen‘ bedeuten (Duden 2001, 342) und kann daher als eine (‚tote‘, da nicht mehr ohne weiteres als solche erkennbare) Metapher identifiziert werden, die beobachtbare Sachverhalte in diesem Begriff zusammenfasst. Forschung, die die gesellschaftliche Genesis solcher Begriffe nicht mit einbegreift, übersieht unter Umständen wichtige Aspekte ihres Gegenstandes – bereits oben wurde erwähnt, dass der Begriff ‚Stereotyp‘ eine ursprünglich aus dem Buchdruck entlehnte Metapher ist, was aber die sozialpsychologische Forschung nicht daran hindern konnte, auf die Suche nach einem *kognitiven* Vorgang der Stereotypie zu gehen. Michael Weingarten konstatiert mit Blick auf die empiristische und naturalistische Forschungstradition, dass hier in der Regel verkannt werde,

„dass es sich bei den technischen Konstrukten, (...), entweder um Metaphern (im lebensweltlichen Gebrauch) oder um Modelle (im wissenschaftlichen Gebrauch) handelt, mit deren Hilfe der Gegenstand, über den geredet wird, erst konstituiert wird. Diese technischen Artefakte und ihre Verwendung als Beschreibungsmittel des Wahrnehmungsvorgangs sind uns aufgrund einer langen kulturellen Tradition schon so selbstverständlich geworden, dass sie uns in ihrem metaphorischen und/oder modelltheoretischen Gehalt überhaupt nicht mehr bewusst werden; und auch wenn diese Sprechtradition als metaphorische akzeptiert wird, so wird damit dann doch wiederum in aller Regel die These verknüpft, dass die metaphorische Redeweise nur eine abkürzende Redeweise sei, es im Prinzip also immer noch möglich sei, die Metapher durch explizite Beschreibungen zu ersetzen.“ (Weingarten 2003, 25).

Verkannt wird hier also, dass von unserer Sprache kein umstandsloser Rückschluss

---

und Weise der Problematisierung ist also vor allem auf der *Metaebene* ein Problem, wenn es beispielsweise um mystifizierende Vorstellungen vom Menschen geht. Jedoch geht es Wittgenstein natürlich immer auch um eine Selbstaufklärung, um ein verändertes Selbst- und Weltbild - und das betrifft durchaus auch und vor allem solche ‚Alltäglichkeiten‘.

auf die ‚Natur‘ des zu Erkennenden, auf eine objektiv vorhandene und als solche auch objektiv beschreibbare Entität oder einen klar abgrenzbaren geistigen Vorgang möglich ist, da wir unseren Forschungsgegenstand immer bereits (metaphorisch oder modellhaft) selbst konstituiert haben, und zwar durch die Wahl unserer Begriffe, die die Möglichkeit dessen, was überhaupt erkannt werden kann, grundsätzlich mitbestimmen. Der Begriff ‚Stereotypie‘ etwa müsste so in den Blick kommen als metaphorische Übertragung von einem Gegenstandsbereich in einen anderen; hier trifft er durchaus etwas, wie im Kapitel über die Kritische Theorie gezeigt wurde, aber er trifft eben etwas in der Sprache der Subjekte und keinen mentalen Vorgang, der dem Begriff ‚Stereotypie‘ direkt entsprechen würde. Es zeigt sich, dass dieses Modell einer Mentalität oder Einstellung nicht haltbar ist, und zwar in der hier verhandelten Hinsicht vor allem deshalb, weil die entsprechende Forschung den eigenen metaphorischen oder Modellcharakter ihrer Begriffe nicht kritisch mitreflektiert, sondern sie kurzerhand als in ihrem Untersuchungsobjekt vorfindliche Gegebenheiten ansieht. Wenn wir beschreiben wollen, was *in uns* passiert, so kann man schlussfolgern, sind wir daher notwendig auf eine metaphorische Redeweise angewiesen. Da alles, was wir über uns herausfinden können, nur *sprachlich* denkbar ist, wir also niemals eine Außenperspektive einnehmen können, ist Selbsterkenntnis im Sinne eines Nachdenkens über den menschlichen Geist (sic!) nicht anders denn als metaphorische denkbar. An dieser Stelle lohnt ein Hinweis auf Josef König, der in seiner kleinen Schrift zur Metapher darauf hinweist, dass das Problematische oder Seltsame bei *notwendigen* im Vergleich zu *bloßen* Metaphern dasjenige ist, dass wir mit notwendigen Metaphern gleichzeitig das zu Untersuchende ursprünglich *geben*:

„Die bloße Metapher ist nicht das natürliche und genuine Organ des Gewahrens ihrer Sache, sondern setzt die Möglichkeit, sie noch in anderer und eben in eigentlicher Weise sprachlich zu treffen, voraus. Diese Voraussetzung ist prinzipiell unerfüllt von den nunmehr fraglichen Ausdrücken für seelisches Tun, die daher insofern eigentliche Ausdrücke sind. Gleichwohl sind sie echte Metaphern, weil sie auf einen Anfang zurückweisen, der ihnen vorausliegt: auf die Ausdrücke nämlich für sinnfälliges Tun. Insofern sie nun aber als auch eigentliche Ausdrücke ihre Sachen ursprünglich geben und treffen, ermöglichen sie zugleich ein wechselseitiges Vergleichen zweier selbstständiger Sachen und z.B. also des seelischen Ergreifens mit dem Ergreifen durch die Hand und umgekehrt. Seelische Geschehnisse sind nur geistig sichtbar, und die Sprache *gibt sie ursprünglich*. Der Ausdruck ist hier in Einem sowohl das die Sachen

Meinende als auch das Organ, kraft dessen allein möglich ist, diese Sache zu sichten.“  
(König 1994, 172-173)

Am Beispiel der Stereotypie wurde das bereits deutlich: Die Metapher aus dem Verlagswesen steht für ein ‚sinnfälliges Tun‘ – im Verlagswesen wird sie *eigentlich* verwendet, ganz anders als in der Vorurteilsforschung. In der Vorurteilsforschung *gibt* sie das, was untersucht wird, sie ist hier eine *notwendige* Metapher für einen inneren Vorgang, der jenseits einer Metaphorik sprachlich überhaupt nicht greifbar wäre. In der Kritischen Theorie wird sie, wie ich gezeigt habe, genau in diesem sprachlichen Sinne verwendet: Die metaphorische Entlehnung wird gebraucht, um etwas zu beschreiben, das lediglich *sprachlich* überhaupt zum Gegenstand der Untersuchung werden kann, die Metapher ist hier „Organ eines Gewahrens“ (ebd., 173) und bezieht sich nicht auf einen *sprachfreien* kognitiven Prozess.

Wenn also auch das ‚Hoffen‘ ein metaphorischer Ausdruck für einen Zustand ist, der nicht *selbst* greifbar ist, wie lässt er sich sinnvoll begreifen? Die Möglichkeit einer mentalen Entsprechung des Hoffens konnte soeben widerlegt werden. Nach diesen Ausführungen stellt sich verstärkt die Frage der Performativität: Kommt das Hoffen also durch die Metapher überhaupt erst zur Welt? Im Sinne Austins (vgl. Austin 2010, 29ff.) kann der Ausspruch dergestalt als ein performativer verstanden werden, als das hier etwas ‚performed‘, etwas vollzogen wird, verschiedene Handlungen zu Symptomen eines Hoffens zusammengefasst werden. Austin fasst unter den Begriff der Performativität bekanntlich Äußerungen, die gleichzeitig als *Handlungen* aufgefasst werden können (‚Ich erkläre den Krieg gegen...‘ usw., vgl. ebd., 30), durch deren Aussprechen gleichzeitig eine soziale Wirklichkeit konstituiert wird und die etwa deklaratorischer oder vertraglicher Natur sind. Der Äußerung ‚Ich hoffe dass...‘ kommt ganz offensichtlich ein ähnlicher Status zu: mit ihr wird gewissermaßen eine neue soziale Wirklichkeit dadurch geschaffen, als dass der Status einiger bis dahin unverständlicher Handlungen durch ihren Ausspruch geändert wird und ein neues Faktum in die Welt kommt. Dennoch wird damit der ursprüngliche Austin´sche Sinn überschritten – es deutet sich an, dass Sprache letztlich überhaupt nicht getrennt von nichtsprachlicher sozialer Praxis zu sehen ist und dass es nicht nur deklaratorische Äußerungen sind, die als *Sprachhandlungen*, als Sprechakte fungieren. Ich werde weiter unten in Bezug auf Wittgensteins Konzeption des

Sprachspiel-Begriffs darauf zurückkommen. Der schwierige Punkt – bezieht man den Begriff der Performativität auf das Beispiel – liegt sicher darin, dass sich ein gewisses Unwohlsein einstellt, interpretiert man den performativen Ausspruch als die Schaffung einer völlig neuen sozialen Wirklichkeit, die gewissermaßen *neu konstruiert* ist. Dieses Unwohlsein resultiert allein schon aus unserem Alltagsverstand, denn wir würden sicherlich jederzeit sagen, dass wir auch dann bereits *gehofft* haben, *bevor* wir bewusst von unserem Hoffen gesprochen haben – das Hoffen erscheint uns ja gerade im *Nachhinein* als *Grund* für unsere Nervosität, und die Erleichterung, die sich gelegentlich bei solchen Erkenntnissen einstellt, resultiert vor allem daraus, dass wir im *Nachhinein* unsere Handlungen erklären und auf einen Begriff bringen konnten – unser seltsamer Zustand macht nun Sinn, und wir wissen dann, dass er auch in der Vergangenheit nicht sinnlos war. Wir würden also vermutlich jederzeit zugeben: Ich habe vorhin bereits gehofft, aber vielleicht war es mir nicht so *bewusst*. Könnten wir das nicht: den Sinn solcher Handlungen als *vorhin* schon vorhandenen, wenn auch noch nicht sprachlich fassbaren angeben, bliebe nur der hypothetische Ausweg, dass wir eigentlich völlig sinnlose Handlungen immer erst im *Nachhinein* als sinnhafte *konstruieren* – eine recht unbefriedigende Argumentation, die darauf hinauslaufen würde, dass wir *gegenwärtig* immer erst mal sinnlos handeln. Ein Ausweg aus dieser Sackgasse findet sich wiederum bei Josef König: Der Aporie kann dadurch begegnet werden, dass wir den Gegensatz von ‚bereits vorhanden‘ oder ‚neu konstruiert‘ hinter uns lassen und nochmals einen Blick darauf werfen, was eigentlich genau passiert, wenn wir etwas im Blick zurück als ein Hoffen charakterisieren: Wir finden hier ein neues Wort für einen Zustand, der bereits vorhanden, uns aber sprachlich nicht zugänglich war. *Durch* dieses neue Wort ist jedoch dieser Zustand ein anderer geworden, wir sehen seine Elemente neu, die doch aber *als* Geschehenes gleichbleiben: „Das Erste, Anfängliche (Unterirdische) ist erst, was es doch andererseits schon ist, wenn und indem das Zweite (Oberirdische) hinzukommt; wie etwa ein Apfel, den wir in den Korb legen, der *erste* in ihm liegende Apfel schon ist und doch erst wird, wenn und indem ein zweiter hinzukommt“ (König, 1937, 56). Wenn wir also zugeben, dass es keinen fixen, immer gleichen Vorgang des Hoffens gibt und es uns auch nicht zwangsläufig sofort bewusst sein mag, dass wir hoffen, dann entsteht das Hoffen *als solches* also tatsächlich erst performativ mit dem Ausspruch. Letzterer begreift aber die vorher vorliegenden Elemente mit ein – wären sie vorher nicht dagewesen, würden wir nicht

von einem Hoffen sprechen; sie sind also nichts, was nur mehr oder minder akzidentiell hinzukommt, sondern integraler Bestandteil des hoffenden Zustandes, der uns erst im Sprechen als solcher bewusst wird. Im Hinblick auf die oben aufgemachten zwei Alternativen: Das Hoffen ist unbewusst da/das Hoffen kommt erst performativ in die Welt nehme ich mit dieser Argumentation also eine mittlere Perspektive ein. Das Hoffen ist insofern *nicht* unbewusst vorhanden, als dass solch ein Argument darauf hinauslaufen würde, dass das Hoffen *als solches* bereits *vorliegt*, wir aber nur noch nichts davon wissen. Es ist aber andererseits *sehr wohl* unbewusst vorhanden, als dass wir an seinen einzelnen Symptomen sprachlich zeigen können, dass sie bereits ein Hoffen gewesen sein müssen. Die wesentliche Differenz in der Argumentation ergibt sich hier wiederum aus Nivellierungen, die unsere Alltags- und auch Wissenschaftssprache bereithält. Denn es geht eben *nicht* darum, anzunehmen, dass das Hoffen ein vorsprachlicher Zustand wäre, der gewissermaßen nach dem Transportmodell der Kommunikation erst einmal auf unbekannte Weise in Wörter verpackt und nach außen geschickt werden müsste, damit wir von ihm wissen. Sondern *durch* die Sprache wissen wir von den Symptomen *als* Symptomen eines Hoffens. Nun könnte man einwenden - und das ist für meine spätere Argumentation in Bezug auf den Antisemitismus besonders wichtig - woran man denn dann erkennen soll, dass die verschiedenen Symptome tatsächlich Symptome eines Hoffens waren. Es lassen sich verschiedene Alternativen vorstellen: X könnte erst mal vermuten, sie sei einfach müde und zeige deshalb die Symptome. Diese wären dann aber mit einiger Sicherheit nicht in eine ‚stimmige‘ Interpretation zu bringen, etwa dergestalt, dass das vor-die-Tür-Schauen und die Nervosität nur schwer mit Müdigkeit in Verbindung zu bringen wäre. Der Ausspruch ‚Ich hoffe, dass...‘ erhält seine Stimmigkeit und Plausibilität aber ausschließlich daraus, dass die Symptome paradoxerweise bereits vor dem Ausspruch sind, was sie nicht sind: Symptome eines Hoffens, dass sich *an* ihnen *durch* den Ausspruch aufzeigen lässt.

Der Blick auf ein anderes Beispiel mag diese Argumentation vielleicht noch etwas beleuchten: Es ist heute im Zusammenhang mit der weltweiten Wirtschafts- und Finanzkrise häufig die Rede von *Krisensymptomen*. Man könnte etwa die ‚Blase‘ auf dem US-Immobilienmarkt oder die massenhafte Vergabe von Verbraucherkrediten ohne entsprechende finanzielle Sicherheiten von unserer heutigen Warte aus als Symptome dieser Krise begreifen. Ebenso können wir sagen, dass sie bereits

Symptome dieser Krise *waren, bevor* die Krise überhaupt manifest wurde. *Als* Krisensymptome wurden sie der Weltöffentlichkeit aber erst bewusst, nachdem überall von dieser großen Krise *geredet* wurde. Daran schließt sich aber der Gedanke an, dass sie natürlich *nicht* erst zu Krisensymptomen wurden, nachdem man sie als solche angesprochen hat; ganz im Gegenteil: Ein Problem der gegenwärtigen Krise lässt sich sicherlich darin sehen, dass niemand bereits *viel früher* diese Symptome *als* Symptome einer tiefgreifenden Krise benannt hat, oder zumindest nicht so, dass sich Öffentlichkeit und Politik davon hätten warnen oder überzeugen lassen, um frühzeitig Gegenmaßnahmen einzuleiten. Sie *waren* also bereits Symptome und *wurden* doch erst zu Symptomen durch den sich entwickelnden Krisendiskurs.

Eine Bringschuld wurde bis zu dieser Stelle angehäuft, die die Rede von der Sprache betrifft. Ich habe insbesondere eine Kritik der Vorstellung geleistet, dass wir uns Vorurteile und Stereotypie als Einstellungen vorzustellen haben, die jenseits der Sprache als kognitive Strukturen existieren. Mit den Erörterungen zum ‚Hoffen‘ wurde diese Kritik erweitert, und es deutet sich bereits an, dass für diese Arbeit ein anderer Sprachbegriff beziehungsweise eine andere Konzeption von Sprache von Nöten ist. Die bis hierher vorgenommene Erweiterung betrifft insbesondere die Frage, wie wir dann von unseren (z.B. Gefühls-) Zuständen wissen können, und der erst mal nur angedeutete Lösungsvorschlag legt nahe, dass jenseits der Sprache überhaupt nichts *denkbar* ist. Woran liegt das? Ludwig Wittgensteins Betrachtungen dieses Problems können einigen Aufschluss geben. In seinen Vorlesungen zur Sprachphilosophie fasst Albrecht Wellmer jene Sprachauffassung und *Sprachvergessenheit*, gegen die sich Wittgenstein mit seinen (späten) philosophischen Überlegungen wendet, trefflich zusammen. Der Begriff der Sprachvergessenheit weist darauf hin,

„daß in der philosophischen Tradition die Sprache weiterhin als etwas Sekundäres angesehen wurde, nämlich als Mittel der Kommunikation oder Verständigung über etwas, das auch unabhängig von den sprachlichen Zeichen irgendwie schon für den menschlichen Geist - oder die menschlichen Subjekte - da ist: Empfindungen, Bedürfnisse, Gedanken, Erkenntnisse, Absichten, Vorstellungen, Ideen usw. Die Grundvorstellung dahinter könnte man etwa folgendermaßen zusammenfassen: Sprachliche Zeichen (Wörter) repräsentieren (bezeichnen, vertreten) etwas, das entweder in der Wahrnehmung oder aber in der Vorstellung oder im Denken von

Subjekten schon gegeben ist, also unabhängig von der Sprache 'da' ist. Eine Sprachphilosophie mit dieser Grundannahme wird versuchen, das Funktionieren der Sprache auf eine 'ursprüngliche[n]' Präsenz, etwas vorsprachlich Gegebenes, zurückzuführen - um einen Ausdruck von Derrida zu gebrauchen. Eine Kette von Repräsentationen erstreckt sich dann gleichsam von dieser 'ursprünglichen Präsenz' über die Lautsprache bis hin zur Schrift: Am Anfang - und es ist wichtig, daß es hier einen Anfang, einen Ursprung gibt - stehen etwa die in der Wahrnehmung gegebenen Dinge und Ereignisse, oder in der empiristischen Tradition: sinnlich gegebene Vorstellungen (ideas) und deren Kombination 'im Geiste'. Die sprachlichen Zeichen repräsentieren Klassen solcher Einzeldinge oder Einzelvorstellungen, und die schriftlichen Zeichen schließlich repräsentieren die ursprünglich lautlichen Sprachzeichen.“ (Wellmer 2004, 17. Den Begriff der ‚ursprünglichen Präsenz‘ entnimmt Wellmer bei Derrida 1988, 297)

Die Schwierigkeit, die im Folgenden mit Wittgenstein thematisiert werden soll, liegt darin, die Vorstellung dieser ursprünglichen und vorsprachlichen Präsenz zu überwinden; Eine Überwindung ist das insofern, als dass bereits in unserem alltäglichen Sprechen – wie ich eben schon angedeutet habe – eine solche Redeweise tief verankert ist. Der Weg, den Wittgenstein mit seiner Philosophie beschreitet, ist es nun, auf einer phänomenologischen Ebene zu erörtern, was wir überhaupt *machen*, wenn wir sprechen, und genauer, *wie* wir über innere Erlebnisse sprechen. Vertreter der Auffassung einer ‚ursprünglichen Präsenz‘ müssten in der Lage sein, zu zeigen, wie denn dieser Vorgang der Verbindung eines vorsprachlich Gegebenen mit der Sprache eigentlich vonstattengeht. Wie kann man sich diesen Vorgang vorstellen, was geschieht also beispielsweise in dieser Hinsicht, wenn wir ‚etwas meinen‘? Im Sinne eines hermeneutischen Objektivismus, also der Vorstellung, dass Sinn in unserem Geist etwas vordergründig Vorsprachliches ist (vgl. ebd., 22) fiel bereits hier die Antwort schwer, denn da wir keine Wörter dafür finden, welcher Art dieses *konkrete* Meinen gewesen sein soll, bevor wir davon gesprochen haben, bliebe vermutlich lediglich der Verweis auf gewisse Vorgänge in unserem Gehirn, die aber nicht genauer erörtert werden könnten. Was geschieht konkret, wenn jemand etwa ausspricht ‚Ich meine, dass Nicole erst mal ihr Abitur machen sollte‘? Mit Wittgenstein kann hier gefragt werden: Wann genau hast du angefangen, das zu meinen? Wie lange hat es gedauert? Oder: „Hast Du bei jedem Wort etwas anderes gemeint, oder während des ganzen Satzes dasselbe?“ (Wittgenstein 1984c, 107). Mit solcherlei Fragen umkreist Wittgenstein die gängige Vorstellung, dass

beispielsweise „Hoffen“, „Glauben“ oder „Meinen“ vorsprachlich ablaufende Prozesse sind und erst *nachgelagert* in Sprache ihren Ausdruck finden. Ein mögliches Gegenargument wäre hier der Verweis darauf, dass man eben etwas Konkretes gemeint habe, bevor man es ausgesprochen hat – aber auch das führt nicht weit. Denn entweder hat das Meinen bereits vor dem Aussprechen gedanklich – und damit wiederum sprachlich – vorgelegen und die Fragen nach den konkreten Vorgängen blieben weiterhin unbeantwortet, oder man zieht sich auf einen vorsprachlichen Vorgang ‚im Geiste‘ zurück und wäre dann noch viel weniger in der Lage, anzugeben, was sich dabei ereignet hat. Weiterführend sind Wittgensteins Überlegungen dazu, was eigentlich passiert, wenn jemand uns fragt: ‚Wie hast du das eben gemeint?‘ (vgl. ebd., 103). Unsere Reaktion würde dann nämlich nicht darin bestehen, gewissermaßen in uns hineinzuhorchen oder ‚im Geiste‘ zu kramen und zu schauen, welches das ursprüngliche Meinen war, also welcher Vorgang des Meinens dem ausgesprochenen Meinen zu Grunde lag. Wir würden eher etwas antworten wie: ‚Ich habe gemeint, dass Nicole ja immer noch nach dem Abitur auf Weltreise gehen kann und erst mal zusehen soll, dass sie ihren Abschluss in der Tasche hat‘. Diese Aussage ist aber ein Verweis auf die *Umstände* dieses Meinens, sie ist eher eine genauere Erörterung, eine Hinzunahme von Erklärungen und eine Erweiterung der Rede, ein Hinzunehmen und Explizieren von Kontexten, in denen der Satz über das Meinen situiert ist; wir halten hier nicht Rückschau auf die Entstehung der ursprünglichen Aussage. Unsere Gesprächspartnerin könnte nun noch einmal nachhaken, zum Beispiel sagen: ‚Ich verstehe immer noch nicht, was Du meinst‘, und wiederum würden wir etwa so antworten: ‚Naja, weißt Du, ich mache mir eben Sorgen, dass Nicole da eine unbedachte Entscheidung trifft, viel Zeit verliert, und nicht an ihre berufliche Zukunft denkt‘. Auch das wäre wiederum kein Rekurs auf den Ursprung, sondern eine weitere Erörterung. Bereits bei der ersten Entgegnung sticht aber die verschleierte Form ins Auge, mit der wir im Alltag oftmals genau so reden, als rekurierten wir auf einen Ursprung: ‚Ich habe gemeint, dass...‘. Wittgenstein hingegen verweist darauf, dass jede Erläuterung bereits ‚ein neuer Schritt in unserem Kalkül‘ sei: ‚Täuschend ist an ihm die vergangene Form, die eine Beschreibung zu geben scheint, was ‚in mir‘ während des Aussprechens vorging‘ (ebd.). Genau das tut sie aber nicht. Denn wir würden ja auf die Rückfrage nicht einfach nochmals denselben Satz wiederholen, ‚Ich meine, dass Nicole erst mal ihr Abitur machen sollte‘ – es sei denn, es handelte sich um den

Ausnahmefall des rein akustisch misslungenen Verständnisses; bereits die Rückfrage ‚Was hast du damit gemeint‘ ist eine Frage nach einer *weitergehenden Erörterung* und also eine Einladung zu diesem neuen Schritt im Kalkül, keine Aufforderung zur wörtlichen Wiederholung oder zur Explikation eines *Ursprungs*. Ludwig Wittgenstein versucht in seinen Schriften, in immer neuen Denkbewegungen Probleme zu umkreisen, die seiner Ansicht nach überhaupt erst durch bestimmte Missverständnisse im Sprachgebrauch entstehen: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (Wittgenstein 1984, 299. Im Folgenden zitiert als PU).

Dieses philosophische Programm Wittgensteins berührt bereits den Kern soziologischer und sozialpsychologischer Vorurteils- und Autoritarismusforschung, indem es eine vernünftige Auffassung unseres Sprechens überhaupt betrifft. Es betrifft unsere Vorstellung von Vorurteilen im Allgemeinen und damit die Art und Weise, wie wir sie erforschen. Eine ‚verhexte‘ Sicht auf Vorurteile beginnt schon in unserer Alltagssprache, zum Beispiel, wenn wir davon sprechen, jemand *habe* Vorurteile. Dieses *Haben* von Vorurteilen legt so etwas wie eine ursprüngliche Präsenz nahe, etwas in einem Menschen geistig Vorliegendes. Mit Wittgenstein könnte man im Hinblick auf die vorhergehenden Überlegungen aber fragen: Wann *hat* er denn Vorurteile? Immer? Oder nur wenn er sie ausspricht? Und sind die Vorurteile, die er innerlich *hat*, immer gleich, oder verändern sie sich, je nachdem, wie er darüber spricht? Oder spricht er anders, wenn sich innerlich seine Vorurteile verändert haben? Diese Fragen an die Bedeutung des *Habens* von Vorurteilen sprechen nicht gegen eine Innerlichkeit beispielsweise des Antisemitismus. Wir könnten uns jemanden vorstellen, der Fernsehen schaut. Es läuft ein Beitrag über eine neu eröffnete Synagoge, und die Zuschauerin denkt sich: „Diese Scheiß-Juden, machen sich hier wieder breit“. Vielleicht denkt sie auch gar nichts, aber immer, wenn sie im Fernsehen Beiträge über Juden sieht, empfindet sie ein undeutliches Unbehagen oder gar kalten Hass. Wittgensteins Argumente richten sich nicht gegen die Rede von einer Innerlichkeit des Menschen überhaupt, sondern zielen darauf, bestimmte Missverständnisse im Sprechen über eine solche Innerlichkeit zu korrigieren. Die Sprachlichkeit betrifft natürlich auch die Innerlichkeit: Mit Vorurteilen einhergehende innere Zustände (Hass, Unruhe, Unwohlsein, Ekel) können nur als sprachlich vermittelte gedacht werden, denn wie sonst könnte die

Antisemitin wissen, warum sie bei bestimmten Gelegenheiten kalter Hass überkommt, wenn der Fernseher läuft? Und auch andersherum: Dass sich bei ihr bei diesen Gelegenheiten Hass einstellt, hat seinen Ursprung in der Sprache, denn die Rede von ‚den Juden‘ muss einmal mit Bedeutungen in Zusammenhang gebracht worden sein, die aufbringen: Ungerechtigkeit, geheime Machenschaften etc. Das *Haben* legt aber schon von seinem Gebrauch her einen festen Kern nahe, eine ursprüngliche Präsenz, einen Charakter, den man *hat* oder eine bestimmte *Mentalität*. Wir sprechen zwar mit guten Gründen (nicht zuletzt: aus Gründen der Einfachheit und Ausdrückbarkeit) vom ‚Haben‘ von Vorurteilen, aber die methodologischen und theoretischen Konsequenzen dieser Sprachgewohnheiten geraten in der Regel kaum in den Blick.

Die andere Hinsicht, in der Wittgensteins Überlegungen den Kern der Vorurteilsforschung betreffen, schließt sich direkt an diese Hinsicht auf Innerlichkeit an: Wenn es keinen unveränderlichen inneren Kern des Vorurteils gibt, dann können wir uns Vorurteile nur sprachlich-situativ vorstellen. Die Annahme einer grundsätzlichen und unhintergehbaren Situativität der Sprache befindet sich im Zentrum der Überlegungen Wittgensteins zur ‚Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache‘. Er verdeutlicht dies unter anderem am Umgang der Philosophie mit der Sprache. Sprachphilosophisch das ‚Wesen‘ der Sprache herausfinden zu wollen, ein für alle Mal zu ergründen, was Sprache *ist*, ist seiner Ansicht nach zum Scheitern verurteilt (PU, 295ff.). Da wir notwendig auf die Sprache angewiesen wären, um so ein Wesen der Sprache zu ermitteln, gibt es kein objektives Außen, von dem wir uns über die Sprache vergewissern könnten – Explanandum und Explanans fallen in eins. Es mag ein philosophisches Sprachspiel geben, in dem Philosophen versuchen, sich über die Sprache zu verständigen, und zweifellos praktiziert auch Wittgenstein ein solches in seinen ‚Philosophischen Untersuchungen‘. Ihm geht es in diesem Spiel insbesondere darum, die *Grammatik* unserer Sprache zu verstehen und manche Scheinprobleme, wie eine verzerrte Sicht auf Sprache sie produziert, zu vermeiden. In solch einer Weise versteht sich die vorliegende Arbeit als eine, die den *Gebrauch*, die Grammatik bestimmter Begrifflichkeiten in der Vorurteils- und Autoritarismusforschung in kritischer Absicht untersucht. Grammatik begreift Wittgenstein im Wesentlichen nicht im linguistischen Sinne von Syntax und Morphologie – dieser wäre ein spezielles

Sprachspiel, in dem die Regeln für wohlgeformte und formal korrekte Aussagen thematisiert werden. Wittgenstein unterscheidet zwischen einer Oberflächen- und einer Tiefengrammatik; die Oberflächengrammatik ist „das, was sich uns am Gebrauch eines Worts unmittelbar einprägt, ist seine Verwendungsweise im *Satzbau*, der Teil seines Gebrauches – könnte man sagen – den man mit dem Ohr erfassen kann“ (PU, 478). Im Unterschied zu diesem unmittelbaren, intuitiven und nicht-problematisierten Gebrauch intendiert die Tiefengrammatik, diese Unmittelbarkeit zu überwinden und in eine Problematisierung zu überführen: „Und nun vergleiche die Tiefengrammatik des Wortes ‚meinen‘ etwa, mit dem, was seine Oberflächengrammatik uns würde vermuten lassen. Kein Wunder, wenn man es schwer findet, sich auszukennen“ (ebd., 478f.). Einen kurzen Blick auf die Tiefengrammatik des Wortes ‚meinen‘ haben wir am Beispiel von Nicoles Abitur schon geworfen – es geht also um das „Spiel mit diesen Worten, ihre Verwendung im sprachlichen Verkehr, dessen Mittel sie sind“ und deren Rolle in unserer Sprache eine andere und verwickeltere ist, „als wir versucht sind, zu glauben“ (ebd., 335). Dieses grammatische Nachdenken über Sprache erfolgt also notwendig mit den Mitteln der Sprache und kann daher nicht mit einer Definition beginnen – jede Definition müsste sich schon dessen, was sie definieren will, bedienen und würde daher in mehr oder weniger willkürlichen Festlegungen oder einem Regress (vgl. Kroß 2004, 29) enden. Wittgensteins Denkweg ist daher einer, der sozusagen mittendrin beginnt und über unseren alltäglichen Sprachgebrauch reflektiert, indem er in verschiedenen Konstellationen zum Thema macht, was wir sinnvoll mit bestimmten Redeweisen meinen können und inwiefern diese unter Umständen falsche Vorstellungen von uns und unserer Sprache befördern. Mittendrin muss Wittgenstein also allein schon deshalb beginnen, weil – selbstverständlich – immer schon gesprochen worden ist und wir uns daher im Nachdenken folgerichtig immer erst *im Blick zurück* über unseren Sprachgebrauch verständigen können. Und das bedeutet vor allem, dass wir mit unserer Sprache immer schon bestimmten Regeln gefolgt sind, ohne dass sie uns bewusst sein müssten:

„Wir wissen, was es heißt, sich an Sprachgebrauchsregeln lexikalisch-grammatikalischer Art oder an Normalitätsbedingungen für kommunikative Handlungen zu halten: Wir verstehen die ‚Regeln‘ und sagen: Ja, so handeln wir, weil wir unseren Sprachgebrauch, unsere Handlungen schon kennen. Wir lernen diese

Handlungen nicht erst, indem wir einer Art von Anweisung folgen und dies als die Weise verstehen, in der die Sprache unser Handeln zugleich konstituiert und anleitet. Wir gebrauchen bestimmte Formulierungen, geben Versprechen, stellen Fragen. Dann sagen wir häufig *später*, wenn wir dieses Tun *beschreiben*, daß wir (angebbaren) Regeln folgen. Wir tun schließlich auch sonst vielerlei, bevor wir die Unterschiede in diesem Vielerlei als solche artikuliert haben. Und häufig sind dann allerdings Beschreibungen dieser Unterschiede in unserem Handeln von einer Art, welche die Charakterisierung ‚Regelungen‘ oder ‚Regeln‘ nahelegt. So kann man regelartige Beschreibungen dessen, was eine Versprechen oder eine Drohung ist (Beschreibungen, wie sie die Sprechakttheorie zu geben pflegt) schlicht als Artikulation immer schon *praktisch* unterschiedener Handlungen verstehen.“ (Kambartel/Stekeler-Weithofer 1988, 212)

Wir lernen also nicht *erst* die Grammatik, sondern befinden uns schon in der Sprache - erst nachgelagert kann es passieren, dass wir uns auch mit ihrer Grammatik beschäftigen. Anders ausgedrückt: Wir folgen immer schon sprachlichen Regeln, bevor wir sie unter Umständen im Nachdenken über unsere Sprache explizieren. Kambartel und Stekeler-Weithofer nennen einen weiteren Punkt, der in Wittgensteins Philosophie von zentraler Bedeutung ist: Unsere Sprache ist immer schon in eine bestimmte *Praxis* eingelagert und von ihr nicht zu trennen. In diesem Sinne kommt etwa der Logik, Linguistik oder Philosophie kein übergeordneter und externer Status zu, es gibt keine Metaebene, von der aus *die* Regeln oder *der* Begriff der Sprache zu finden wären. Es mag Sprachbegriffe geben, die für ein Logik- oder Linguistik-Seminar eine gute Grundlage abgeben – aber für Wittgenstein handelt es sich bei der Sprache der Logik deshalb nicht um eine insgesamt *idealere* Sprache:

„Denn so kann es scheinen, als redeten wir in der Logik von einer *idealen* Sprache. Als wäre unsere Logik eine Logik, gleichsam, für den luftleeren Raum. – Während die Logik doch nicht von der Sprache – bzw. vom Denken – handelt in dem Sinne, wie eine Naturwissenschaft von einer Naturerscheinung, und man höchstens sagen kann, wir *konstruierten* ideale Sprachen. Aber hier wäre das Wort ‚ideal‘ irreführend, denn das klingt, als wären diese Sprachen besser, vollkommener, als unsere Umgangssprache; und als brauchte es den Logiker, damit er den Menschen endlich zeigt, wie ein richtiger Satz aussieht.“ (PU, 286)

Es kann also diese „Hinterwelt“ (Schneider 1999, 21) im Sinne eines für die gesamte Sprache geltenden Kalküls nicht geben. Es kann sie deshalb nicht geben, weil wir uns,

da wir auch bei ihrer Explikation auf Sprache angewiesen wären, in einen infiniten Regress begeben würden, um die Regeln des korrekten Regelgebrauchs zu ermitteln usf. (vgl. PU, 287) Und wenn wir uns den tatsächlichen *Gebrauch* unserer Sprache anschauen, dann zeigt sich, dass wir schon beim Spracherwerb, und auch wenn wir eine Sprache bereits gut beherrschen, immer auch einen „Sprung ins Leere“ (Schneider 1999, 31) unternehmen. Dieser Sprung ins Leere ist bei Wittgenstein bereits in seiner Verwendung des Begriffs ‚Regel‘ angelegt. Einer Regel zu folgen bedeutet nicht, keine Interpretationsspielräume zu ihrer Befolgung zu haben. Der Begriff ‚Regel‘ impliziert bereits, dass Regeln *auslegungsbedürftig* sind und daher immer auch und vor allem spontane und situative Interpretationen der Regel erfolgen – andernfalls müsste es Regeln für die Anwendung der Regel geben etc., und im Zweifelsfall wären wir eher gelähmt, als dass wir sprachlich und handelnd voranschreiten können. Wittgenstein erörtert das am Beispiel eines Wegweisers, dessen Auslegung nicht durch einen zweiten und dritten Wegweiser wiederum geregelt ist, und dennoch, nein besser: genau deshalb - seinen Zweck erfüllt (vgl. PU, 288). Mit dieser Einführung eines gewissermaßen flexiblen Regelbegriffes und der damit einhergehenden Vermeidung eines Regresses wird auch der Begriff des Sprachspiels in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ erörtert. Wenn, so Wittgenstein, die Annahme einer „Ordnung a priori der Welt, d.i. die Ordnung der *Möglichkeiten*, die Welt und Denken gemeinsam sein muß“ (ebd., 294) und die vor aller Erfahrung ist, keinen Sinn macht und nicht zu denken ist, dann muss Ordnung anders gedacht werden. Wir können weder sinnvoll denken, dass Regeln zu folgen bedeutet, einem gänzlich vorgegebenen und starren Weg zu folgen, noch ist das Gegenteil sinnvoll: das wir mit unserer Sprache überhaupt keinen Regeln folgen, denn dann wäre Verständigung unwahrscheinlich oder gänzlich undenkbar. Die Lösung, die Wittgenstein für diese Problematik anbietet, ist eine *Situierung* der Sprache und des Regelfolgens. Da sich im Verlaufe der Untersuchungen herausgestellt hat, dass die Suche nach dem „unvergleichlichen Wesen der Sprache“ (ebd., 295) zu nichts führt als zu philosophischen Scheinproblemen, wählt Wittgenstein den Weg, diese Problematik gewissermaßen vom Kopf auf die Füße zu stellen, da „doch die Worte ‚Sprache‘, ‚Erfahrung‘, ‚Welt‘, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ‚Tisch‘, ‚Lampe‘, ‚Tür““ (ebd.). Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass unlösbare und verwirrende Probleme vor allem dann entstehen, wenn Fragestellungen losgelöst von jeglicher gesellschaftlicher Praxis und damit

gewissermaßen ‚freischwebend‘ beantwortet werden sollen, denn „die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*“ (ebd., 260). Das ‚therapeutische‘ Programm besteht nun wie gesehen darin, die Philosophie auf dieses ‚Feiern‘ ihrer Sprache aufmerksam zu machen und die damit einhergehenden Scheinprobleme zu überwinden. Daher entwickelt Wittgenstein mit dem Sprachspielbegriff eine Alternative, durch die er solcherlei Probleme im Philosophieren vermeiden will, „die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen“ (ebd., 305). Bereits zu Beginn der Philosophischen Untersuchungen wird an Hand einiger fingierter Situationen der Begriff des Sprachspiels eingeführt, und zwar in Auseinandersetzung mit Augustinus, der in seinen ‚Confessiones‘ Sprache durch eine Namenstheorie der Bedeutung konzipiert. Wittgenstein fasst dieses Sprachkonzept zusammen: „Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände – Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen“ (ebd., 237). Er stellt an dieser Kontrastfolie der Sprachauffassung des Augustinus dar, inwiefern eine solche Namenstheorie der Bedeutung bereits bei einfachen Handlungen scheitern muss bzw. sich ihre Annahmen bei der Betrachtung solcher Situationen als falsch herausstellen. Wenn wir uns eine hinweisende Definition im Sinne der Namenstheorie der Bedeutung vorstellen, etwa: ich gehe mit einer Freundin durch die Stadt, zeige mit dem Finger auf einen Menschen und rufe: „Nicole!“, dann ist bereits hier unklar, wie eine solche Definition funktionieren soll. Denn schon an diesem Beispiel wird deutlich, dass auch eine einfache hinweisende Definition äußerst voraussetzungsvoll ist und ohne diese Voraussetzungen gar nicht funktionieren würde. So wäre etwa an diesem Beispiel unklar, ob ich auf bestimmte Charakteristika von Nicole hinweisen bzw. sie benennen will (Gesichtsausdruck, Kleidung, Hautfarbe etc.) oder vielleicht auf etwas ganz anderes, zum Beispiel die Himmelsrichtung verweise: „Das heißt, die hinweisende Definition kann in *jedem* Fall so und anders gedeutet werden“ (ebd., 253), und *wie* sie zu deuten ist, kann eben nicht dadurch bestimmt sein, dass der Ausrufer geistig eine Bedeutung mit dem Ausruf „Nicole!“ verbindet oder sie beim Ausrufen geistig *meint*, und die Freundin dann ein komplementäres Bedeutungserlebnis hat. Die Bedeutung des Ausrufs erschließt sich uns vielmehr aus dem konkreten Sprachspiel, also aus der spezifischen Situation, in der er erfolgt, aus unserem Hintergrundwissen über Nicole und die Beziehung unseres Gesprächspartners zu ihr, aus Stimmlagen etc. Schauen wir uns an, was passiert, wenn wir einen Satz aussprechen: Wir haben hier keine Bedeutungserlebnisse, weil „man

bei Bedeutungen überhaupt keine Eigenschaften ausfindig machen kann, die man erleben könnte“ (Weiss 1996, 63). Wir verknüpfen also nicht geistig eine Bedeutung mit einem Wort oder einem Satz, *legen sie nicht hinein* in das Wort, und dessen Bedeutung kann daher auch kein individuelles Phänomen sein. Im zweiten Teil der ‚Philosophischen Untersuchungen‘ erörtert Wittgenstein das am Satz „Herr Schweizer ist kein Schweizer“ (PU, 493). Wenn ich ihn ausspreche, geht in meinem Geist nicht beim ersten ‚Schweizer‘ etwas anderes vor als beim zweiten, ich *meine* nicht geistig einmal einen Eigennamen und dann einen Gattungsnamen: „Wenn *ich’s* tue, blinzele ich mit den Augen vor Anstrengung, indem ich versuche, mir bei jedem der beiden Wörter die richtige Bedeutung vorzuführen. – Aber führe ich mir denn auch beim gewöhnlichen Gebrauch der Wörter ihre Bedeutung vor?“ (ebd.). Und selbst *wenn* mir dieses unwahrscheinliche Kunststück gelingen sollte, beim zweiten Schweizer ein anderes Bedeutungserlebnis zu haben als beim ersten, spielt es doch keine Rolle dafür, ob man mich versteht, „denn niemand fragt nach Erlebnissen, wenn es darum geht, wie jemand ein Wort gemeint hat“ (Weiss 1996, 67) Was man beim Sprechen *meint* und was Sätze bedeuten, kann keine Frage eines individuellen geistigen Vorgangs sein – es handelt sich also nicht um individualpsychische Phänomene. Diesen Untiefen einer Namenstheorie der Bedeutung begegnet Wittgenstein mit der Einführung des Begriffes des Sprachspiels. Unter dem Begriff des Sprachspiels versteht er das Ganze „der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist“ (ebd., 241). Auffallend ist hier, dass Wittgenstein mit dem Begriff ‚Spiel‘ das ‚Ganze der Sprache und der Tätigkeiten‘ begriffen wissen will. Nachdem er an zahlreichen Beispielen dargelegt hat, inwiefern eine Namenstheorie der Wahrheit nicht funktionieren kann, dient die Metaphorik dazu, eine Alternative zu dieser Theorie zu entwickeln und zu zeigen, dass unsere Sprache funktioniert wie ein Spiel und nicht funktionieren *kann* nach einem starren Regelsystem oder festgelegten und geistig vor sich gehenden Bedeutungszuweisungen:

„Steckt uns da nicht die Analogie der Sprache mit dem Spiel ein Licht auf? Wir können uns doch wohl sehr gut denken, daß sich Menschen auf einer Wiese damit unterhielten, mit einem Ball zu spielen, so zwar, daß sie verschiedene bestehende Spiele anfangen, manche nicht zu Ende spielten, dazwischen den Ball planlos in die Höhe würfen, einander im Scherz mit dem Ball nachjagen und bewerfen etc. Und nun sagt einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln. Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und –

„make up the rules as we go along“? Ja, auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along.“ (ebd., 287)

In mehreren Hinsichten steckt uns hier ‚die Analogie der Sprache mit dem Spiel ein Licht auf‘. Wittgenstein gibt zu, dass das Erlernen einer Sprache durchaus eine Art ‚Abrichten‘ ist, ähnlich wie wir beispielsweise die Regeln des Schachspiels lernen können und uns dann ‚blind‘ nach ihnen richten. Gleichzeitig funktionieren aber die Regeln eines Spiels ohne weitere Regeln, die regeln, wie die Regeln erster Ordnung zu verstehen wären. Man ist, wenn man die Regeln eines Spiels lernt, nicht gelähmt, weil sie nicht auf einer Metaebene weiter geregelt sind, sondern fängt einfach an zu spielen. Die Regeln der Sprache, so Wittgenstein, sind kein ‚unräumliches und unzeitliches Unding‘, sondern wir können von der Sprache ähnlich reden wie von den Figuren eines Schachspiels. Über diese Figuren lernen wir nichts, indem wir ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben, sondern die Spielregeln, nach denen sie gebraucht werden – die Frage danach, was eigentlich ein Wort ist, so Wittgenstein, ist analog der nach einer Schachfigur (vgl. ebd., 298). Bei der Frage nach der Bedeutung einer Schachfigur werden wir nicht Größe, Farbe oder Form eines ‚Königs‘ beschreiben, sondern seine Funktion im Schachspiel, denn nur das ist sinnvoll (wir könnten uns ja zum Beispiel vorstellen, dass wir in Ermangelung eines ‚richtigen‘ Königs einen Stein oder ein Schnapsglas benutzen – das würde am Spiel und an der Verwendung der Figur *im Spiel* nichts ändern). Wittgenstein gibt in diesem Zitat ein weiteres Beispiel für ein Spiel, und zwar eines, wo es zwar gewisse Regeln geben mag, die aber im Verlaufe des Spiels abgeändert werden, wo vielleicht auch das eine Spiel unmerklich in ein anderes übergeht, ein Ballspiel in ein anderes Ballspiel oder in ein Fangenspiel etwa. Hier sehen wir einen Fall, wo Regeln während des Spiels neu und anders ausgelegt und erweitert werden ‚as we go along‘, und ebenso funktioniert es auch mit der Sprache. Nehmen wir für eine Erörterung das Beispiel des Ausrufs „Wasser!“ (vgl. ebd., 252). Das kann eine Warnung sein, ausgerufen in einem leckgeschlagenen Schiff, eine Aufforderung bei Löscharbeiten oder auch eine ironische Anspielung, wenn ich beim Abendessen ein Wasserglas umgestoßen habe. In allen diesen und vielen weiteren denkbaren Fällen eines solchen Ausrufs ergibt sich die spezifische Bedeutung nicht aus einer Introspektion, sondern aus dem Kontext (vgl. Savigny 1998, 12f.). Wäre man hier aber noch geneigt, dieses Wort als die Benennung eines Gegenstandes aufzufassen (ebd.)? Die Vorstellung, dass hier ‚im

Geiste‘ eine Bedeutung mit einem Begriff verknüpft wird, erübrigt sich spätestens bei solchen Überlegungen. Die Bedeutungskonstitution erfolgt nicht durch einen mentalen Vorgang des Bedeutens, sondern erst in der Praxis konkreter Sprachspiele – sie ist eine soziale Angelegenheit, und es müssen „Äußerungen und nichtsprachliche Tätigkeiten miteinander ‚verwoben‘ sein, ein bildhafter Ausdruck dafür, daß Tätigkeiten und Äußerungen in genauer anzugebender Weise regelmäßig miteinander zusammenhängen“ (Savigny 1998, 9). Dass der Ausruf „Wasser!“ die Bedeutung hat, dass es auf dem Schiff gerade einen Wassereinbruch gibt, kann nur klar werden, wenn der Kontext mit einbezogen wird – der Ausruf selbst ‚trägt‘ diese Bedeutung nicht, und sie ist gleichfalls nicht davon abhängig, wie er vom Ausrufenden *gemeint* wurde. Er könnte in Panik damit gemeint haben: „Oh Gott, wir werden alle sterben!“, oder auch „Schließt die Schotten, stoppt die Maschinen!“. Es trägt der Kontext wesentlich zur *Bedeutung* und zum Interpretationsrahmen der Äußerung bei, je nachdem beispielsweise auch, an welchem Ort sie erfolgt, ob der Ausrufende der Kapitän des Schiffes, ein Gast im Bordrestaurant, eine von der Weite des Ozeans begeisterte Passagierin an der Reling oder ein besoffener Matrose ist, und ebenso, an wen dieser Ausruf gerichtet ist, in welchem Tonfall er ausgesprochen wird etc. Wäre „Wasser“ nur ein Name für Wasser, könnte unsere Sprache gar nicht funktionieren oder würde bei jedem Satz komplizierte und langwierige Gespräche über die Bedeutung nach sich ziehen, die zumindest vom Prinzip her völlig uferlos wären. Dass die begeisterte Passagierin mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht auf das *Wasser* hinweisen will, uns darauf aufmerksam macht, dass sich rings um das Schiff Wasser befindet, gar einfach den seltsamen Stoff *benennen* will, der uns umgibt, ist uns sofort durch *Situation* und *Tonfall* klar. Und zwar nicht, weil wir im Geiste eine Liste mit möglichen Bedeutungen von „Wasser“ durchgehen würden – dann würden wir vermutlich überhaupt nicht darauf kommen, dass sie mit dem Ausruf eher auf die Weite und Schönheit der Szenerie aufmerksam machen will und ihrer Freude darüber *Ausdruck* verleiht. Wie eine Sprache überhaupt *funktionieren* sollte, die Namen mit Gegenständen verbindet, nach festen Regeln abläuft und in der die Sprechenden Worte mit Bedeutungen versehen, wird an Hand solcher Beispiele geradezu unvorstellbar. Gleichsam ist denkbar, dass Bedeutung und ihre Interpretation schnell wechselt, beim Beispiel des Matrosen etwa von einem ‚Schließt die Schotten!‘ in der ersten Schrecksekunde zu einem ‚Das war wohl ein schlechter Scherz‘, wenn die Beteiligten seine Betrunkenheit bemerken – letzteres wäre ein anderes Sprachspiel,

dass nach anderen Regeln funktionieren würde, gleichwohl es darin von der ursprünglichen Bedeutung zehren könnte. Dieses ‚make up the rules as we go along‘ ist für Wittgenstein kein Ausnahmefall der Sprache, sondern konstitutiv. In vielen Fällen steht diese Situativität sicher im Hintergrund, und zwar je auch nach sozialem Kontext. Bei den von Wittgenstein am Beginn der PU bemühten Baustellen-Beispielen (vgl. PU, 238ff.) kann man von einem strengeren, weniger variablen Regelfolgen und von einer festen, wenn auch immer noch prinzipiell variablen Bedeutung (etwa, wenn neue Bautechniken oder Werkstoffe eingeführt werden) der Sprache ausgehen. Das Problem der Bedeutung stellt sich aber verstärkt für Begriffe, die keine dinglichen Entsprechungen in der Welt haben, mit denen wir es aber als sogenannte Geisteswissenschaftler häufig zu tun haben: ‚Moral‘, ‚Kapitalismus‘, ‚Habitus‘ oder auch, im Kontext dieser Arbeit, ‚Autoritarismus‘ und ‚Antisemitismus‘. Hierbei handelt es sich offensichtlich um ganze andere Begriffe als etwa ‚Rot‘ oder ‚Apfel‘, an denen Wittgenstein die Schwierigkeiten von Definitionen, Bedeutungen und Regeln erörtert. Wissen wir im Normalfall in unserem alltäglichen Sprechen ohne weiteres Nachdenken, was ein Apfel oder was die Farbe Rot bedeutet und benutzen wir diese Begriffe souverän im Gespräch (hier folgen wir weit eher der Regel *blind*), so zeichnen sich sozialwissenschaftliche und philosophische Begriffe im Vergleich dazu vor allem dadurch aus, dass ihre Bedeutung *umstritten* ist, anders, als das in der Regel bei Äpfeln der Fall ist, und bei den Werkzeugen auf einer Baustelle. Hier würde eine Diskussion über die Bedeutung des Begriffs ‚Schlagbohrer‘ und die Regeln seiner Anwendung den Betrieb doch wohl lähmen, wohingegen die Auseinandersetzung um Begriffe in den Geisteswissenschaften viel eher konstitutiv für das *Métier* ist. Und wenn wir uns beispielsweise in einem interdisziplinären Kolloquium darauf einigen, wie wir für den Moment den Begriff ‚Vorurteil‘ definieren und gebrauchen wollen, um damit arbeiten zu können, dann machen wir genau das: ‚make up the rules as we go along‘. Denn auch in der Vorurteilsforschung bewegen wir uns – mal mehr, mal weniger – in einem Universum von Begriffen, die wir oft unproblematisch gebrauchen, etwa: Vorurteil; die aber problematisch werden, je nachdem beispielsweise, ob man sich der Sozialpsychologie zurechnet, der quantitativen Vorurteilsforschung oder der kritischen Theorie, oder ob Vertreterinnen und Vertreter aller drei Sparten in einem Kolloquium zusammensitzen. Das Definitionsproblem, können wir nach den vorangegangenen Überlegungen feststellen, ist keines, dass sich irgendwann zu Gunsten *der* Definition von Antisemitismus

auflösen ließe, in dem Sinne beispielsweise, dass wir irgendwann *genau* wissen, was Antisemitismus ist, und neue Phänomene nur noch deduktiv in ein Begriffsschema einzuordnen bräuchten. Mit dem Sprachspielbegriff in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ versucht Wittgenstein dieses Merkmal der notwendigen Unabgeschlossenheit unserer Sprache zu beschreiben. Die Untersuchungen bestehen neben der Kritik an der Namenstheorie der Sprache insbesondere aus dieser alternativen Sicht auf unsere Sprache, die – wie wir gesehen haben – beansprucht, etwas Maßgebliches über die Funktionsweise der Sprache *überhaupt* auszusagen. Der Sprachspielbegriff, so lässt sich nach den bisherigen Überlegungen schlussfolgern, müsste begrifflich der Variabilität und Situativität der Sprache gerecht werden, *ohne* dabei in einen vollständigen Relativismus abzugleiten - denn dann würde er sich seine eigene Grundlage entziehen. Berger fasst das Dilemma zusammen: „Ist der Wortgebrauch nicht festgelegt, scheint die Möglichkeit der Verständigung in Frage gestellt. Löst man diese Schwierigkeit durch die Annahme präziser Gebrauchsregeln, so ergibt sich ein Regreß in der Formulierung solcher Regeln“ (Berger 1975, 260). Gerade der Begriff des Spiels und seine Übertragung in die Sprachphilosophie überwindet aber diese Aporie, indem mit ihm die Sprache und ihre Bedeutung als an die nur situativ denkbare Praxis gebundene gedacht werden – der Wortgebrauch ist weder ganz festgelegt noch ganz beliebig, sondern changiert je nach Kontext zwischen beiden Polen. Auch in anderer Hinsicht könnte ein Relativismus-Vorbehalt an Wittgensteins Philosophie herangetragen werden: Wenn Worte und Begriffe keine feste Bedeutung haben, dann kommt uns die Unterscheidung von wahr und falsch abhanden. In gewisser Hinsicht kommt sie uns in der Tat abhanden, und zwar insofern, als dass mit dem Verschwinden einer ‚letzten‘ und objektiven Wahrheit ein begrenzter Relativismus (vgl. Berger 1975, 277) verbunden ist, der sich von solchen Vorstellungen verabschiedet, ohne dabei den Begriff der und die Möglichkeit von Wahrheit *überhaupt* preiszugeben. Da wir uns schon in der Sprache befinden, bevor wir Aussagen über die Wahrheit machen können, sind wir notwendig darauf angewiesen, sie fortwährend zu interpretieren, denn „die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von *einer* Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus“ (PU, 346). Das ‚sich auskennen‘ ist also keine Angelegenheit davon, ein für alle Mal etwas gelernt oder als wahr erkannt zu haben. Viel eher haben wir es mit einem ständigen „Wechsel der Beleuchtung“ (Wellmer 2004, 49) zu tun, der selbst uns bisher vertraut geglaubte Begriffe fremd

werden lassen kann, wenn wir sie als in einem anderen Kontext (z.B. einer anderen Wissenschaftsdisziplin) verwendete vorwinden. Wir *können* selbstverständlich immer schon mit den Begriffen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ operieren – aber mit Wittgenstein können wir nicht mehr in einem essentialistischen Sinne von ‚der‘ Wahrheit reden, sondern vielleicht eher von Wahrheit im Sinne einer guten vorläufigen Begründungen oder den besseren und einer Sache aus guten Gründen angemesseneren Argumenten:

„Diesem Streit um die Wahrheit sind zwar Kriterien des Wahren und Falschen immer schon immanent, aber diese mögen selbst streitig sein. Deshalb ist der Versuch, einen archimedischen Punkt außerhalb des Streits der Interpretationen zu finden, ebenso sinnlos wie der, ein allgemeines und objektives Kriterium der Wahrheit jenseits des Streits um die Wahrheit anzugeben. Weder die Realität ‚an sich‘ noch die Praxis einer Sprachgemeinschaft kann ein solches externes Kriterium liefern: erstere nicht, weil wir zu einer Realität ‚an sich‘, d.h. außerhalb unserer Interpretation dieser Realität, keinen Zugang haben; und letztere nicht, weil wir zur Praxis einer Sprachgemeinschaft nur Zugang haben, indem wir an ihr teilnehmen - und das heißt zugleich: im Verhältnis eines *Interpreten* zu ihr stehen.“ (Wellmer 2004, 423)

Wittgenstein macht an verschiedenen Stellen der PU deutlich, dass der Begriff des Spiels nicht einer ist, der mehr oder minder willkürlich genommen werden könnte, um sich von bestimmten Aspekten der Sprache ein *Bild zu machen*. Sondern die Möglichkeit dessen, dass wir etwas als Spiel verstehen können, bezeichnet gleichzeitig die Möglichkeit von Begriffen als auch die Möglichkeit einer *lebendigen* Sprache überhaupt: „Aber haben wir denn nicht einen Begriff davon, was wir unter ‚Satz‘ verstehen? - Doch; insofern wir auch einen Begriff davon haben, was wir unter Spiel verstehen“ (PU, 306). Was bedeutet das? Der prinzipielle Irrtum beim Gebrauch von Begriffen, gegen den Wittgenstein sich wendet, ist der, dass eine Definition ihres möglichen Umfanges bereits hinreichend wäre, um zu bestimmen, was unter sie befasst werden kann. Er verdeutlicht dies beispielsweise an Mustern für Farben (vgl. PU, 238), die nichts *von sich aus* festlegen, sondern erst *in ihrem praktischen Gebrauch*, in unterschiedlichen Sprachspielen, zum allgemeinen Muster werden: „Die Tafel beispielsweise für ‚Rot‘ stellt zwangsläufig einen bestimmten Farbton und eine spezifische Schattierung dar und kann daher in ihrer fixierten Form nicht die Spannweite der verschiedenen Nuancierungen von Rot umfassen. Nicht die fixierte Farbtabelle selbst, sondern ihr praktischer Gebrauch zur Kontrolle von Farbaussagen

macht das allgemeine Farbmuster aus“ (Berger 1975, 261). Wittgenstein selbst drückt es so aus: „Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt“ (PU, 296). In Bezug auf die Farbtafeln würde das Folgendes bedeuten: Die Existenz solcher Muster wie auch ein ‚herkömmlicher‘ Gebrauch allgemeiner Begriffe birgt für Wittgenstein das Problem, dass sie *scheinbar* auf eine Sache, auf einen festen Grund verweisen, der eigentlich viel unsicherer ist, als wir das im Alltag bemerken. Man kann auch sagen: Die Farbtafel wie auch der Begriff funktionieren *so* im Alltag, aber die Art und Weise, wie wir darüber nachdenken, gibt uns in der Wissenschaft eine falsche Vorstellung davon, was *wirklich* passiert. Die rote Tafel gibt uns eine Vorstellung der Farbe Rot, und zweifellos können wir sie als Muster gebrauchen, um Ähnlichkeiten festzustellen. Gleichfalls lassen sich aber auch sofort Fälle denken, wo es unklar wird, ob *das* noch Rot ist oder schon etwas anderes, oder eine Mischung aus beidem. In diesem Sprachspiel verleitet uns die Existenz der Tafel zu dem Fehlschluss, *sie selbst* wäre es, die das allgemeine Farbmuster ausmacht, wohingegen sich dieses allgemeine Farbmuster doch erst *im Gebrauch* zeigt und konstituiert – die Tafel hat, wie alle anderen Muster auch – eine *bestimmte* Farbe und ist nicht ganz *allgemein* rot (bei letzterer Ausdrucksweise wäre schon unklar, was das überhaupt bedeuten sollte). Eine Farbtafel umfasst also beides: die Möglichkeit, nach relativ festen Regeln Zuordnungen zu treffen, wie auch die notwendige Unsicherheit mancher Zuordnungen. Gleichzeitig gibt uns die Tafel keine Hinweise darauf, *wann* eine Zuordnung noch sinnvoll ist und wann nicht, wann es beispielsweise sinnvoller ist, etwas einer orangenen Tafel zuzuordnen, oder beiden, und so konstituiert nicht *die Tafel selbst* die Allgemeinheit der Farbe Rot (denn diese ist spezifisch rot), sondern diese Allgemeinheit entsteht in der *Praxis* unserer Zuordnungen. Ähnlich verhält es sich mit dem Umfang von Begriffen, denn wie wir gesehen haben, kann auch hier die Zuordnung nicht ein für alle Mal geregelt werden, und das heißt *vor allem*: das Problem kann nicht im luftleeren Raum durch intellektuelle Einsicht (vgl. Berger 1975, 265) gelöst werden. In diesem Sinne ist Wittgensteins Ansatz, so Berger, eine Umkehrung der Betrachtungsweise: Die Bedeutung von Sprache und Begriffen ist nicht durch individuelle Bedeutungs- und Deutungsakte konstituiert, sondern durch das Sprechen in praktischen Zusammenhängen, als „Teil umfassender sozialer Aktivitäten“ (ebd., 266). Der Blick auf das Spiel macht uns auf die Ähnlichkeit der Sprache mit dem Spiel aufmerksam und ‚steckt uns ein Licht auf‘, und zwar weil es die *Praxis* des Spiels ist, die uns etwas Wesentliches über unsere Sprache verrät.

Wenn Sprachspiele vor allem dadurch gekennzeichnet sind, dass sich ihre Bedeutung aus dem (sprachlichen und außersprachlichen) Kontext ergibt und diese Art des Regelfolgens und -machens ‚as we go along‘ einbegreifen, dann lässt sich sagen, dass für Wittgenstein eine Sprache außerhalb von Sprachspielen gar nicht denkbar. Wir haben immer schon eine Sprache, die wir in ihrer Funktionsweise nur *richtig* verstehen können, wenn wir sie als Spiel begreifen, und insofern ist sie an die Möglichkeit gebunden, dass wir spielen *können*, mit Worten und als gesellschaftliche Praxis. Man könnte sagen, dass an dieser Stelle eine implizite Normativität in Wittgensteins Philosophie enthalten ist. Nämlich dort, wo sie darauf verweist, dass eine bestimmte gesellschaftliche Praxis eine bestimmte Sicht auf Sprache überhaupt erst ermöglicht. Wenn wir uns an Victor Klemperer erinnern, so wird deutlich, was das heißen könnte: Die nationalsozialistische Sprache ist gewissermaßen eine *tote* Sprache, die das Spielerische und Freie, das wir in Wittgensteins Sprachauffassung und Sprachgebrauch finden, zu Gunsten erstarrter Regeln und erstarrter Bedeutungen stillstellen will. Es ist hier - zumindest gemäß dem nationalsozialistischen Ideal - nicht mehr weit her mit einem ‚make up the rules as we go along‘. Auf das Beispiel übertragen: Die Tafel ist fest mit der Bedeutung ‚rot‘ verbunden und ihre Zuordnung geschieht nach festen und unumstößlichen Regeln. In dieser Sprachpraxis würde – wir erinnern uns an die ‚Dialektik der Aufklärung‘ – die Sprache von der Sprache zur Tautologie.

Stellen wir uns eine Gesellschaft vor, die in Gänze aus Sprachspielen besteht, die Wittgensteins Baustellen-Beispiel gleichen - die also in einer primitiven Form ausschließlich aus hinweisenden Definitionen nach festen Regeln bestehen und an die immer gleichen primitiven Tätigkeiten (Hinweisen auf Werkzeuge, Baustoffe, Anreichen derselben etc., vgl. PU 240ff.) gebunden sind – so wäre völlig unklar, wie wir überhaupt noch von Sprachspielen *sprechen* könnten. Denn als Mitglieder dieser Gesellschaft hätten wir weder die gesellschaftliche Praxis noch die sprachlichen Mittel, das zu tun, denn „zum Mitspielen gehört auch, daß es spielerisch geschieht, nämlich ohne die Schwere des Nicht-anders-Könnens, (...) und bereit [zu sein], ganz andere Spiele gelten zu lassen, ganz neue Spiele zu spielen“ (Wiggershaus 2000, 102). In Wittgensteins Spätphilosophie ist also mit dem Begriff des Sprachspiels ein Hinweis auf eine „normative Kraft der Kontingenz“ (Bonacker 2000) eingebaut, die implizit auf die gesellschaftlichen Bedingungen von Freiheit verweist. Wittgenstein

selbst würde vermutlich eher sagen: es *gibt* Spiele, und von ihnen her können wir unsere Sprache verstehen. Aber in der Argumentationsfigur des Sprachspiels liegt – ähnlich wie im Sprachbegriff von Horkheimer und Adorno – unhintergebar eine solche Normativität begründet.

Was würden diese Überlegungen nun also für die Grammatik des Stereotypie-Begriffs bedeuten? Mit der Erörterung der dialektischen Sprachkonzeption von Horkheimer und Adorno wurde begründet, dass jeder Name, jeder Begriff, jedes Wort sowohl stereotyp ist als auch die Möglichkeit bietet, über dieses Stereotype hinauszugehen. Die beiden Frankfurter Theoretiker nun haben in der DdA dieses ‚Hinausgehen‘ dergestalt in ihre Überlegungen übernommen, als dass sie versucht haben, mit den Mitteln des Begriffs, im Medium der Sprache, die *Grenzen* der Sprache aufzuweisen und damit auch die Grenzen der Aufklärung. Sie versuchen also nicht - hier sei an Habermas erinnert - mit einer dubiosen nichtbegrifflichen Erkenntnis auf diese sprachphilosophische und erkenntnistheoretische Problematik zu reagieren. Und würde man versuchen wollen, das Nichtidentische in die Sprache hereinzuholen bzw. mit der Sprache auszudrücken, hätte man, wie wir gesehen haben, das systematische Problem, dass alles, was man in dieser Hinsicht mit begrifflichen Mitteln erreichen will, zur Folge hätte, dass dieses Nichtidentische *als solches* verschwinden würde. Der Weg, den Horkheimer und Adorno hier beschreiten, ist also, die kritische Reflektion dieser Unmöglichkeit in die Philosophie einzubeziehen und damit jeglichen Allmachtsansprüchen von Vernunft und Erkenntnis ihre Vergeblichkeit aufzuzeigen. Man könnte auch sagen, dass in dieser Sprachphilosophie die Aufklärung überhaupt erst eine wirklich vernünftige ist, wenn sie ihrer eigenen Vergeblichkeit eingedenk ist. Ist also Stereotypie unserer Sprache immanent, dann macht es keinen Sinn, von einzelnen Begriffen oder Wörtern als Stereotypen zu reden, etwa im Sinne von ‚Sie hat gerade ein Stereotyp geäußert‘ - denn das machen wir alle *notwendig*. Die Frage, die Horkheimer und Adorno aufwerfen ist ja vielmehr, wie wir es schaffen können, diese Stereotypie wieder einzuholen, und in der DdA geben sie ein Beispiel dafür, wie dieses Einholen vorstellbar ist. So können wir dieser Rekonstruktion des Stereotypiebegriffs nun weitere Details hinzufügen. Stereotypie ist eine sinnfällige Metapher für ein sprachliches Tun, und ich habe begründet, inwiefern die Rede von Stereotypie als individuellem und distinktem mentalem Vorgang keinen Sinn macht. Die Frage ist also nicht, ob jemand Stereotype *hat*, sondern ob und inwiefern wir eine

sprachliche Praxis als eine *stereotype* Praxis bezeichnen können. Die für die ‚Philosophischen Untersuchungen‘ gewählten Beispiele (‚hoffen‘ etc.) unterscheiden sich jedoch, wie wir nun sehen können, in ihrer Grammatik vom Begriff der Stereotypie. Während es nach den sprachkritischen Betrachtungen weiterhin Sinn macht, etwa davon zu sprechen, dass sie *Hoffnung hat* oder er *etwas meint* (gleichwohl wir ‚hoffen‘ jetzt nicht mehr als distinkten mentalen Vorgang und ‚meinen‘ nicht mehr als ein der Sprache vorgelagertes mentales Erlebnis beschreiben würden), muss sich der Gebrauch des Substantivs ‚Stereotyp‘ jedoch verändern. Denn diesbezüglich können wir nicht davon sprechen, sie *habe* Stereotypen (Im Kopf? Wie eine Krankheit?), benutze sie oder habe eines geäußert - die Analyse der Grammatik des Begriffs legt bis hierher einen anderen Gebrauch nahe. Denn einerseits wird der Begriff Stereotyp sinnlos - der Singular, also beispielsweise als Ausruf ‚Das ist doch ein Stereotyp!‘ hat keinen vernünftigen Gehalt<sup>24</sup>. Eher scheint die Rede von der Stereotypie passend, denn sie begreift das, worum es ihr geht, als einen Prozess, als etwas Komplexes, das nicht auf einen Singular zu reduzieren ist. Man könnte sich vorstellen, dass wir von einer Bekannten z.B. sagen, sie habe heute die ganze Zeit stereotypes Zeug von sich gegeben. Oder von einer Dozentin oder einem Politiker, er oder sie habe das zur Debatte stehende Thema sehr stereotyp behandelt. Gefragt, was denn diese Einschätzung bedeuten sollte, würden wir beispielsweise sagen: Sie hat über Asylbewerber die ganze Zeit nur unter ökonomischen Gesichtspunkten geredet - und das könnte z.B. bedeuten, dass sie weder über Fluchtursachen noch über Traumatisierungen oder das Recht auf Asyl geredet hat, sondern nur über die Kosten, die Asylbewerber vermeintlich der Gesellschaft bereiten. Oder falls sie über das Recht auf Asyl geredet hat, dann hat sie lediglich Argumente dafür genannt, warum man es aus ökonomischen Gründen weiter einschränken sollte. So würden wir also feststellen können, dass sie keine Versuche gemacht hat, die notwendig in unserer Sprache mitlaufende Stereotypie wieder *einzuholen*, und sei es durch Versuche, Komplexität und Widersprüchlichkeit gerade zu *entfalten*, anstatt sie einzukassieren oder nicht zu sehen. Aus diesem kleinen Beispiel ergibt sich, dass wir mit dem Begriff Stereotypie immer eine Beziehung auf *etwas* oder *jemanden* beschreiben, also im o.g. Sinne: X bezieht sich in stereotyper Weise auf Y. Stereotypie wäre also ein bestimmter *Modus* des Sprechens bzw. des ‚sich Beziehens auf‘ und demnach ein *relationaler Begriff*.

---

<sup>24</sup> Es sei denn, er wird in seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinne gebraucht.

Der Begriff des Ticket-Denkens in der DdA wird nun deutlich als eine Metapher, mit der die Theoretiker eine Sprachpraxis bezeichnet haben, in der dieser stereotype Modus des Sprechens die einzig verbliebene Art und Weise des Welt- und Selbstbezuges ist. Wir bewegen uns dementsprechend mit dem Begriff des Tickets noch gar nicht auf einer *inhaltlichen* Ebene, d.h. es geht in der siebten Antisemitismus-These gar nicht darum, den Antisemitismusbegriff durch den Begriff des Tickets zu *ersetzen*. Sondern der Begriff des Ticketdenkens bezeichnet metaphorisch einen Modus absolut stereotypen Sprechens, und was vom Menschen und seiner Welt übrigbleibt, wenn dies die einzig verbliebene Weise des Sprachgebrauchs ist. Es wäre, mit Wittgenstein gesprochen, ein Sprachspiel, das seinen Spielcharakter vollständig verloren hätte und in dem letztlich damit der Sinn und die Funktion von Sprache verlorengegangen wären.

Könnte man einen solchen Modus absolut stereotypen Sprechens als ein verdinglichendes Sprechen bezeichnen? Es ist jedenfalls auffällig, dass dieser Zerfall der Sprache bzw. eine tendenziell verarmende Sprache mit Metaphern beschrieben wird, die eher an den Umgang mit Dingen erinnern (Baustelle, Stereotype im Verlagswesen, Wahlzettel etc.) - und vor allem, dass es auch ganz intuitiv nahezuliegen scheint, im Zusammenhang der hier behandelten Thematik von einer *lebendigen* Sprache im Gegensatz beispielsweise zu einer *erstarrten* zu reden. Dass ein stereotypes Sprechen gleichzeitig ein verdinglichendes ist, scheint unmittelbar evident, und die verwendete Theoriesprache bringt diesen Zusammenhang teilweise implizit mit sich. So ist es an dieser Stelle nötig, eine Verhältnisbestimmung des Stereotypie-Begriffs zu diesem prominenten sozialphilosophischen Begriff vorzunehmen: dem der Verdinglichung. Vor allem stellt sich die Frage, ob etwa beide Begriffe synonym oder weitgehend synonym zu gebrauchen sind, ob also der bis hierher entwickelte sprachtheoretisch gewendete Begriff der Stereotypie dieselbe Bedeutung hat wie der der Verdinglichung - zumal letzterer mit den Überlegungen von Demmerling (1994) und Honneth (2006) in eine sprach- bzw. anerkennungstheoretische Richtung gewendet wurde. Kann man also beispielsweise sagen, dass eine stereotype Rede über jemanden diesen gleichzeitig verdinglicht? Oder lassen sich - auch in einem weiteren In-Beziehung-Setzen der Philosophien von Wittgenstein und den Frankfurter Theoretikern - kategoriale Unterschiede zwischen diesen beiden Begriffen herausarbeiten?

## 7. Zur Verhältnisbestimmung der Begriffe ‚Verdinglichung‘ und ‚Stereotypie‘

Die These, der in diesem Abschnitt in Bezug auf das Verhältnis der beiden Begrifflichkeiten nachgegangen wird, ist folgende: Während Stereotypie bis hierher als ein relationaler Begriff ausgearbeitet wurde, der einen bestimmten Modus des Sprechens bezeichnet, *kann* Verdinglichung eine inhaltliche Präzisierung dieses Begriffes bedeuten: Verdinglichung wäre dann eine Sprachpraxis, in der stereotyp auf jemanden (oder etwas, wie wir noch sehen werden) *so* Bezug genommen wird, als wäre er ein Ding. Während der Begriff der Verdinglichung insbesondere von Georg Lukács (1970) im Kontext der Philosophie von Karl Marx und Max Weber als ein politisch-ökonomischer Begriff gelesen wurde, geht ein sprachkritisch gewendeter Verdinglichungsbegriff über diese Interpretation hinaus, genauer: er hebt sie auf. Im Folgenden werde ich die Beziehung der beiden Philosophien im Hinblick auf diese Begrifflichkeiten erörtern - denn sowohl Stereotypie als auch Verdinglichung sind keine Begriffe, die Wittgenstein explizit benutzt hat - und doch ist seine Nähe zu den sprachkritischen Überlegungen der Kritischen Theorie teilweise erstaunlich.

Aber in dieser Hinsicht das Verhältnis der Spätphilosophie Wittgensteins zur kritischen Theorie des Frankfurter Instituts für Sozialforschung untersuchen zu wollen, mag erst mal als schwieriges, wenn nicht desolates Vorhaben erscheinen. Während von Wittgenstein überhaupt keine Rezeption der Kritischen Theorie überliefert ist (vgl. Wiggershaus 2000, 17), so von Adorno zumindest gelegentliche Statements zu Wittgensteins ‚Tractatus‘, wie hier in den ‚Drei Studien zu Hegel‘, die ein fruchtbares in Beziehung setzen der beiden Philosophien eher noch zu erschweren scheinen:

„Der Spruch Wittgensteins: ‚Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen‘, in dem das positivistische Extrem in den Habitus ehrfürchtig-autoritärer Eigentlichkeit hinüberspielt, und der deshalb eine Art intellektueller Massensuggestion ausübt, ist antiphilosophisch schlechthin. Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert.“ (Adorno 2003b, 336)

Trotz solcher - in Bezug auf die Darstellung von Gemeinsamkeiten wenig Mut machenden - Äußerungen Adornos gibt es immer wieder Versuche, beide Philosophien aufeinander zu beziehen (Demmerling 1994; Wiggershaus 2000; Zill 2008, Wellmer 2007), auch wenn sie eher vereinzelt sind und (nicht nur) in der Soziologie relativ randständig bleiben<sup>25</sup>.

Wie ich bereits angedeutet habe, lassen sich vom Konzept der Sprache her gemeinsame Problemstellungen der Philosophien ermitteln. Das betrifft, wie wir gesehen haben, vor allem den Angriff auf eine Namenstheorie der Bedeutung und die mit ihr einhergehenden philosophischen und alltagssprachlichen Missverständnisse. Bei Horkheimer und Adorno ist es auch die Thematisierung ‚großer‘ gesellschaftlicher Einflüsse und der nachdrückliche Verweis darauf, dass diese Sprachauffassung der Namenstheorie den Fehler aufweist, das Objekt ihrer Erkenntnis als in seinem Namen *aufgehendes* zu betrachten und damit zu identifizieren. Insbesondere Adorno richtet sich mit seiner ‚Negativen Dialektik‘ gegen eine solche Philosophie und einen solchen Sprachgebrauch überhaupt und beharrt demgegenüber darauf, dass Begriffe einerseits nur *Momente* in der Erkenntnis und andererseits in Nichtsprachliches eingebunden sind – beides übersieht die Philosophie ihm zufolge:

„Daß der Begriff Begriff ist, auch wenn er von Seiendem handelt, ändert nichts daran, daß er seinerseits in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten ist, gegen das er durch seine Verdinglichung einzig sich abdichtet, die freilich als Begriff ihn stiftet. Der Begriff ist ein Moment wie ein jegliches in dialektischer Logik. (...) Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt. Aus dem Schein des Ansichseins des Begriffs als einer Einheit des Sinns hinaus führt seine Selbstbesinnung auf den eigenen Sinn.“ (Adorno 2003, 24)

Wittgenstein im Hinterkopf, fallen verschiedene Aspekte an diesem Zitat auf. Auch Adorno beharrt auf der Fühlung der Sprache mit der nichtbegrifflichen Welt, und zwar in der ‚Negativen Dialektik‘ und im ‚Jargon der Eigentlichkeit‘ (Adorno 2003) insbesondere in Auseinandersetzung mit der Philosophie Heideggers. Man könnte sagen, dass auch Adorno hier gewissermaßen eine Dezentrierung des Begriffs

---

<sup>25</sup> Ansätze, die Philosophie Wittgensteins in ein sozialwissenschaftliches bzw. soziologisches Programm zu überführen kommen beispielsweise von Schatzki (1996) und Winch (1990).

vornimmt, indem dieser einerseits in die soziale Praxis eingebunden wird und andererseits im Hegelschen Sinne lediglich als ein Moment im dialektischen Erkenntnisprozess fungiert (vgl. Hegel 1988, 27ff.). Gewiss, Wittgenstein war kein Dialektiker. Was aber beiden Hinsichten auf den Begriff gemeinsam ist, wird deutlich, wenn wir uns an die Farbtafeln aus den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ erinnern. Wittgenstein hat hier beispielhaft das Missverständnis thematisiert, dass Begriffe durch ihre Definition bereits festlegen, was unter sie befasst werden kann. An den Farbtafel-Beispielen wurde veranschaulicht, dass dieses Konzept bis zu einem gewissen Grade in der Praxis funktionieren kann, ihm aber eine Vorstellung vom Status der Farbtafeln zu Grunde liegt, die irreführend ist. Die Irreführung liegt darin begründet, dass wir die Farbtafeln *so* gebrauchen, als würden sie bereits vorgeben und festlegen, was unter sie zu befassen ist, und nicht einfach Hinweise für unsere Praxis geben, in der das eigentliche Farbmuster erst *praktisch* geschaffen wird. Adorno geht es im Gegensatz zu Wittgenstein aber nicht in erster Linie darum, auf falsche Vorstellungen hinzuweisen, die wir von unserem tatsächlichen Gebrauch von Begriffen haben, sondern um eine *kritische Würdigung* unseres begrifflichen Denkens *überhaupt*. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wird diese Kritik, wie ich gezeigt habe, in eine Kritik der Entwicklung aufklärerischen Denkens und der modernen kapitalistischen Gesellschaft eingebunden, und zwar ganz im Unterschied zu Wittgenstein. Kritik „trennt das Faktische von seiner Geltung – das heißt von sich selbst – und befragt es nach seiner Gültigkeit“ (Bonacker 2000, 25). Die Faktizität von Begriffen, so kann man mit Wittgenstein und Adorno sagen, ist ein Schein, und beide problematisieren in unterschiedlicher Hinsicht ihre Geltung. Für Wittgenstein ist die Faktizität ein Schein, weil unser (durchaus sinnvoller und berechtigter) Gebrauch, den wir von ihnen machen, uns falsche Vorstellungen darüber gibt, *was* wir eigentlich machen und was Begriffe sind. Weder ist der Gebrauch von Begriffen eindeutig festgelegt oder könnte jemals auf diese Weise festgelegt sein, noch *tragen* sie ihre Bedeutung mit sich herum oder versehen wir sie damit. Während es Wittgenstein mit solchen Überlegungen vor allem um die Korrektur von verfehlten Verständnissen unserer Sprache und die Vermeidung philosophischer Scheinprobleme geht, ist bei Adorno und Horkheimer diese problematische Form begrifflichen Denkens eingebunden in ein weltgeschichtliches *Unheil* und eine Kritik der modernen Gesellschaft. Wie am obigen Zitat aus der ‚Negativen Dialektik‘ deutlich wird, ist ein *nichtreflektierter* Gebrauch von Begriffen für Adorno mit einem Identitätszwang

verbunden: Wenn wir glauben, dass wir mit einem Begriff die Sache tatsächlich *treffen* und sie vollständig unter diesen Begriff befassen können, dann sind wir einer ähnlichen Täuschung aufgesessen, wie Wittgenstein sie in seinem Farbtafel-Beispiel thematisiert. Weist Wittgenstein damit weniger auf eine gesellschaftstheoretische als auf eine erkenntnistheoretische Problematik hin, so ist diese Problematik für Horkheimer und Adorno stets aufs engste verbunden mit der fatalen Entwicklung der modernen Gesellschaft schlechthin. Wo Begriffe gebraucht werden *wie* solche Farbtafeln, und wo sie unproblematisiert so gebraucht werden, als ermöglichten sie *per definitionem* solche Zuordnungen, verharrt die Sprache für die beiden in einem tautologischen Stadium. Das ist für sie insofern auch im Alltag (im Unterschied zu Wittgenstein) nicht unproblematisch, als dass Begriffe in diesem Sinne zur *Feststellung* des unter sie Begriffenen gebraucht werden und dadurch einen Identitätszwang ausüben. Der Begriff, so Adorno, ist einerseits in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten, das ihn *als* Begriff stiftet, gegen das er sich aber zugleich abdichtet, wenn nicht gleichzeitig auf dieses nichtbegriffliche Ganze reflektiert wird, das überhaupt nicht in ihm aufgehen kann. Dieses ‚aufgehen‘ im Begriff kann hier in seiner Doppeldeutigkeit genommen werden und weiteren Aufschluss über Adornos Kritik des begrifflichen Denkens geben. Aufgehen meint einerseits die völlige Subsumtion des Gegenstandes unter den Begriff; er ist dann insofern im Begriff *aufgegangen*, als das dieser – vermeintlich – nichts mehr draußen lässt. Gleichzeitig könnte man aber das ‚aufgehen‘ so lesen, als ginge uns der Gegenstand *durch den Begriff* auf, also als *erschließe* er sich uns durch den Begriff. Ein solches Aufgehen meint also eher ein Öffnen, und das schließt insofern an die vorangegangenen Überlegungen zum Stereotypiebegriff an, als dass wir begriffliches Denken brauchen, um überhaupt etwas erkennen zu können, und um Freiheit gegenüber dem Objekt und der reinen Naturhaftigkeit zu gewinnen. Begriffliches Denken wird aber für Horkheimer und Adorno *dann* von einem aufschließenden zu einem stereotypen, wenn es bei seinen identifizierenden Momenten stehenbleibt und sich nicht kritisch dieser Identifizierung vergegenwärtigt. Ute Guzzoni fasst zusammen:

„Das allgemeine Bild, das sich der Mensch von dem Einzelnen macht, indem er es sich im Erkennen zu eigen macht, tritt vor das Einzelne selbst und verdeckt es; damit geht dem Subjekt der Blick auf jedes Fremdartige und Erstaunliche verloren, das sich dem

identifizierenden Bezug auf das je Immer-schon-Bekanntsein verschließt, sowie auf die reine Faktizität des nun einmal so und nicht anders Begegnenden in seiner Jeweiligkeit und Zufälligkeit. Es vergißt, daß es überhaupt anderes gibt als das, was es in seiner Begrifflichkeit einzufangen vermag, was es selbst als die Objektivität des Objektes konstituiert hat.“ (Guzzoni 1981, 65)

Man könnte sagen, hierbei handelt es sich um einen Absolutheitsanspruch dem Objekt gegenüber, der sich gleichzeitig unbesehen selbst konterkariert. Das Subjekt nimmt den Begriff für das *ganze* Objekt und kann nicht sehen, das und was es anderes daran gibt. Gleichsam wird dieser Absolutheitsanspruch auch insofern ad absurdum geführt, als dass das Subjekt in dieser identifizierenden Form der Erkenntnis selbst verarmt und sich doch als Herrscher wähnt; es „verliert sich (...) zugleich selbst, insofern es notwendig vor dem zurücktritt, was es als Macht über das Seiende vor sich aufgebaut hat“ (ebd.). Begriffliches Denken ist also immer zwiespältig: Es gibt dem Subjekt Macht über sein Objekt, aber eine geglückte Erkenntnis müsste sich, folgen wir Horkheimer und Adorno, gleichzeitig der Machtlosigkeit bewusst werden, die in jeder begrifflichen Identifizierung enthalten ist, *und* ein Stück ihres Machtanspruches auch aus freien Stücken aufgeben können. Es geht in der Kritischen Theorie, um es hier noch mal in aller Deutlichkeit zu sagen, nicht um eine Kritik kategorisierenden Denkens überhaupt und eine Flucht in das Nichtbegriffliche, wie Habermas es Horkheimer und Adorno unterstellt. Denn Begriffe sind geradezu die Vorbedingung dafür, im Sinne der Kritischen Theorie das unter sie Befasste ‚zu seinem Recht kommen zu lassen‘. Martin Seel verdeutlicht das in seinem Aufsatz über Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen am Modell des Namens: Durch die Benennung wird ein Gegenstand nicht zwangsläufig auf eine bestimmte Eigenschaft festgelegt, „sondern vielmehr herausgehoben unter allem, was es sonst noch gibt“ (Seel 2006, 74). Insofern *kann* die Benennung ein performativer Akt der Freiheit sein - ein Akt, der Individualität überhaupt erst ins Leben ruft. Die Problematik beginnt jedoch dort, wo dieser ursprüngliche Akt nicht dazu genutzt wird, einen viel weitergehenden Prozess der Erkenntnis anzustoßen, und insofern kommt es für Adorno insbesondere auf das *Wie* des Gebrauchs von Namen an (vgl. ebd.). Mit Judith Butler ließe sich sagen, dass eine solche Benennung zuerst einmal die *Möglichkeit* einer Anerkennung, eine *Anerkennbarkeit* schafft, das heißt die Möglichkeit, aus der Konventionalität des Benennens hervorzutreten (vgl. Butler 2008, 15f.). Und das würde für Adorno bedeuten, diese Benennung eben nicht als eine vollständige *Bestimmung* des Objektes

aufzufassen, sondern sie als Ausgangspunkt für ein Erkennen zu nehmen, dass der Singularität seines Objektes *eingedenk* ist. Sowohl in der Ticket-These als auch in der Darstellung des manipulativen Typus wird jedoch die Schwierigkeit deutlich, die die Abgrenzung der Begriffe Stereotypie und Verdinglichung mit sich bringt: Wenn Stereotypie sprachtheoretisch gedacht wird, ist dann Verdinglichung das notwendige Resultat? Und weiter: der *Gegenstand* des Denkens kann sowohl ein Mensch als auch eine Sache/ein Ding oder etwas Nichtstoffliches, Nichtkörperliches sein. Vorab ist schon klar: Wenn wir Stereotypie als einen Modus des Sprechens auffassen, dann ist eine stereotype Bezugnahme für alle drei Sorten von Gegenständen denkbar, wie für jeden anderen Sprechakt auch. Aber könnte man sich bei Gegenständen des Denkens und Sprechens, bei denen es sich eher um etwas Ideelles handelt (Zeit, Kreativität), eine *Verdinglichung* vorstellen?

Mit dem Begriff der Verdinglichung, wie ihn insbesondere Christoph Demmerling in seiner Dissertation (Demmerling, 1994) auf Wittgensteins und Adornos Überlegungen bezogen hat, liegt ein sozialphilosophisches Konzept vor, mit dem eine Brücke von der Kritischen Theorie zu Wittgensteins Spätphilosophie geschlagen werden kann und das einen Ansatz dafür bietet, die hier angesprochenen kategorialen Probleme zu erörtern. Wittgenstein und die Kritische Theorie haben gemeinsam, dass sie Sprache nicht als ein individuelles, sondern als ein *gesellschaftliches* Medium konzipieren. Insbesondere in der Auslegung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ habe ich gezeigt, dass dort bereits in der Konzeption des Sprachbegriffs sowohl die Möglichkeit eines empathischen Denkens und Sprechens als auch seines Gegenteils einbegriffen ist (und auch für Wittgensteins Spätphilosophie kann das begründet werden, wenn dieser Gedankengang bei ihm auch eher implizit bleibt). Liest man das Kapitel ‚Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats‘ in Lukács’ ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ (Lukács 1970), wird deutlich, in wie großem Maße Horkheimer und Adorno in ihrer ‚Dialektik der Aufklärung‘ auf diesem Werk aufbauen und inwiefern die dort entwickelte „Verzahnung von Ökonomiekritik, Rationalitätskritik und Begriffskritik (...) ein bestimmendes Motiv innerhalb der Tradition der Kritischen Theorie“ wurde (Demmerling 1994, 43, im Folgenden zitiert als SuV). Mit dieser Verzahnung der Ökonomiekritik von Marx mit den Analysen moderner Rationalität von Max Weber gelangt Lukács zu seiner Grundthese, dass die Universalisierung der Warenform in Verbindung mit einer zunehmenden

Fragmentierung und Standardisierung der Arbeitsprozesse zu einem verdinglichten Bewusstsein geführt hat, dass also diese Veränderungen in der Produktionsweise den Arbeitenden nicht äußerlich geblieben sind, sondern zu einem anderen, einem verdinglichten Selbst- und Weltverhältnis führen. Bezüglich des Selbstverhältnisses diagnostiziert Lukács eine Fragmentierung des Bewusstseins, die der Fragmentierung der Arbeitsprozesse analog ist. Da die Arbeit im entwickelten Kapitalismus nicht mehr eine als sinnhaft und gewissermaßen *vollständig* erfahrene Form der Tätigkeit sei (hier sei an den ‚psychologischen Kleinbetrieb‘ aus der ‚Dialektik der Aufklärung‘ erinnert), sondern die Arbeitenden dazu genötigt sind, ihre spezifische Fähigkeiten und Fertigkeiten *als* Waren auf dem *Arbeitsmarkt* zu verkaufen, werde entsprechend die Persönlichkeit in verstärktem Maße zu einem Konglomerat aus zumindest teilweise warenförmigen Eigenschaften. Es geschehe eine „Trennung der Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters, ihre Verwandlung in ein Ding, in einen Gegenstand, den er auf dem Markte verkauft“ (Lukács 1970, 192f.). Was das bedeutet, kann man sich gut an Modebegriffen wie Kreativität, Teamfähigkeit, Spontaneität etc. vergegenwärtigen. Jeder wird sie aus Stellenanzeigen kennen. Würde man mit Lukács argumentieren, so könnte man diese Ökonomisierung von menschlichen Eigenschaften insofern als Verdinglichung des *Bewusstseins* begreifen, als dass hier etwas vorher in die Persönlichkeit Integriertes davon *abgespalten* und *wie ein Ding* auf dem Arbeitsmarkt angeboten wird. Anders ausgedrückt: Es geht eine *Veränderung* mit mir vor, wenn ich etwas (‚meine Kreativität‘) nicht mehr als in meine Tätigkeit, meinen Lebensvollzug integriert erfahre, sondern es nur noch zu *instrumentellen Zwecken, für etwas anderes* (nämlich: den eigenen Lebensunterhalt zu erlangen) einsetze. Was das bedeutet, wird klar, wenn wir uns Marx´ Entwurf des Begriffs von einer *menschlichen* Tätigkeit anschauen:

“Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren doppelt bejaht. Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über alle Zweifel erhabene Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, also das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis

eines andren menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben. Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.“ (Marx 1968, 462f)

Sehr deutlich wird hier der Unterschied zwischen einer normativ verstandenen, also für Marx *menschlichen*, nicht-entfremdeten, nicht-verdinglichenden Tätigkeit und ihrem kapitalistischen Pendant. Eine solche normativ verstandene Tätigkeit wäre zuallererst ein Ausdrucksmittel – ich vergegenständliche meine Individualität, mein Inneres, bringe es nach Außen und damit auch zurück in meine Anschauung. Gleichzeitig ist hier Tätigkeit als soziale Praxis bzw. eine das Soziale *stiftende* Praxis verstanden, insofern mein Produkt gleichzeitig anderen Individuen Gegenstände *verschafft*. In meinem Produkt veräußere ich mich, mache mich gleichsam sichtbar und erzeuge - hier könnte auch eine an Wittgenstein angelehnte Erweiterung dieser Argumentation ansetzen – gleichzeitig eine Bedeutung *für andere*, ich bringe mich mit meiner Tätigkeit in ihr Denken. Es werden beim Lesen dieses Zitates sofort auch Analogien zur Bedeutung deutlich, die Adorno und Horkheimer dem Begriff zumessen. Denn der Begriff fungiert bei ihnen als Mittler zwischen mir und der Außenwelt, mir und anderen, ich kann mit ihm etwas in mich hereinholen, das seine ursprüngliche, konventionelle Bedeutung erweitert und übersteigt, und ich kann dadurch innerlich reicher werden. Der im empathischen Sinne verstandene Begriff sorgt dafür, dass ich Anderem und Anderen *eingedenk* sein kann, und zwar gerade deshalb, weil der Begriff *nicht* in einer ausschließlich stereotypen Sprache verwendet wird, sondern er mir als *Auftakt* dafür dienen kann, mir dessen Nichtidentität mit diesem Begriff zu *erschließen*.

Dass Marx diese Schilderung als eine utopische gegenüber der Wirklichkeit kapitalistischer Lohnarbeit versteht, ist am Zitat sofort evident. Von Marx aus werden weitere Aspekte des Begriffs der Verdinglichung bei Lukács deutlich: In kapitalistischer Lohnarbeit (und damit ist bei Lukács immer noch weitgehend das

Taylor-System und Tendenzen der Taylorisierung gemeint – eine heutige Analyse hätte sich andere Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen, ich deute sie hier mit der zeitgenössischen Verwendung des Begriffs ‚Kreativität‘ zumindest an) ist meine Tätigkeit in einen rationalisierten Gesamtprozess eingebunden, in dem sie eben *keine* Vergegenständlichungen meiner selbst hervorbringt, wie Marx sie beschreibt. Der Arbeitsprozess ist in hohem Maße meiner Kontrolle entzogen und standardisiert, und ich produziere auch nicht *für Andere* im Marxschen Sinne. Lukács beschreibt das Verhalten der Subjekte in einem solchen Arbeitsprozess als ‚kontemplatives‘ (vgl. Lukács 1970, 191), also als ein im Wesentlichen von Teilnahmslosigkeit und Passivität geprägtes Verhalten. Man könnte die Verdinglichung, auf die Lukács hinauswill, nun auch so fassen, dass meine geistigen Fähigkeiten insofern verdinglicht sind, als dass sie nicht mehr in diesen Lebensvollzug eingebettet sind und auch keinen *Ausdruck* meiner selbst mehr darstellen. Sie sind daher abgespalten von meiner Gesamtpersönlichkeit und gerade insofern verdinglicht, als dass ich sie nun an einen anderen verkaufe und als Mittel für einen anderen Zweck behandle, nicht mehr als etwas, in dem ich meine Persönlichkeit gegenständlich anschauen kann, in dem ich meine Persönlichkeit ausdrücken kann – wenn man sich einen Arbeiter am Fließband vorstellt, wird deutlich, was Lukács mit dem Begriff der Kontemplation gemeint haben könnte.

Betrachtet man jedoch Lukács kritisch, scheint das Problem mit einer ‚Eigenschaft‘ wie Kreativität in diesem Zusammenhang gar nicht einmal zu sein, dass man sie in den Dienst eines Berufes stellt und sie damit im Sinne Lukács´ zur Ware, zu einem Ding macht. Hier könnte ja entgegnet werden, dass ich mir einfach die Gelegenheit suche, um mit meiner Kreativität auch meinen Lebensunterhalt zu verdienen (gleichwohl solche passenden Gelegenheiten natürlich rar sind) – die Arbeit muss nicht zwangsläufig mit einem Prozess der Verdinglichung einhergehen, zumindest je nach Beruf. So wäre etwa unklar, warum sich hier zwangsläufig eine Haltung der Kontemplativität einstellen sollte. Das als ökonomisch induzierten Automatismus anzunehmen, würde zumindest teilweise der sozialen Wirklichkeit nicht gerecht, eher könnte man von Tendenzen sprechen oder müsste nach bestimmten Berufsgruppen unterscheiden, etc. Unter Umständen wäre der Mensch in einer an Lukács angelehnten Konzeption von Verdinglichung zumindest weitgehend als ein passives Gesellschaftsmitglied gedacht, das den ökonomischen Prozessen im Stil eines Reiz-

Reaktions-Schemas ausgeliefert ist und nicht als *Akteur* in der Theorie und der sozialen Praxis. Demmerling hingegen sieht in Lukács' Analyse sowohl eine Verhaftung am „durch Marx vorgegebenen Zuschnitt der Gesellschaftstheorie als Kritik der politischen Ökonomie“ (SuV, 43) *als auch* - insbesondere in Lukács' Kritik philosophischer Begriffsbildung - Ansätze zu einer sprachkritischen Verdinglichungsanalyse. Begreift man Verdinglichung nicht als eine Form des ‚notwendig falschen Bewusstseins‘ im Sinne Marxistischer Theorie, sondern als einen vermittels der Sprache stattfindenden Vorgang, kann am Beispiel des Begriffs ‚Kreativität‘ einiges mehr aufgehen.

Zuerst einmal fällt auf, dass es schwerfällt, davon zu sprechen, Kreativität zu *haben* oder ein kreativer Mensch zu *sein*. Was sollte das auch bedeuten? Wenn wir von Kreativität als einem mehr oder minder festen *Persönlichkeitsmerkmal* ausgehen, ist es völlig unklar, was das bedeuten sollte. Schließen wir einmal aus, dass es sich um das Zusammenspiel bestimmter Synapsen handelt (denn wäre *das* noch Kreativität?), und denken mit Wittgenstein darüber nach, was wir eigentlich in der Alltagssprache damit meinen, wenn wir sagen, jemand sei kreativ. Wir würden dann beispielsweise erzählen, wie sie ein bestimmtes schwieriges Problem unkonventionell gelöst hat, wie sie in einer vermeintlich festgefahrenen Situation die ‚ausgetretenen Pfade‘ verlassen hat etc. Würden wir aber jenseits solcher konkreten Erzählungen gefragt, was Kreativität eigentlich *ist*, könnten wir vermutlich nicht anders, als wiederum Beispiele zu fingieren und Kontexte zu beschreiben. Das heißt zum einen, der Begriff der Kreativität ist weitgehend *leer*, wenn wir versuchen, eine allgemeine Definition für ihn zu geben. Bei genauerer Überlegung fällt auf, dass es sich beim Begriff der Kreativität um einen *Reflexionsbegriff* handeln muss, und zwar ähnlich der Weise, wie Heidegger (1984) den Begriff des ‚Denkens‘ fasst. Wir können, würde das bedeuten, was ‚kreativ‘ ist, nicht *ex ante*, sondern immer nur *ex post* bestimmen. Eine Festlegung von Regeln, *wie* kreativ gehandelt werden kann, man ein ‚kreativer Mensch‘ ist oder man zu kreativen Ergebnissen kommt, würde den Begriff aushebeln und sinnlos machen. Kreativität wäre im Sinne Wittgensteins also ein Begriff, bei dem im hohen Maße die Regeln gemacht würden ‚as we go along‘ und niemals, auch im Nachhinein nicht, zu einem Set fester Regeln betreffend ‚kreatives Handeln/kreatives Denken‘ werden könnten. Wohl können wir *ex post* begründen, warum wir etwas oder jemanden kreativ fanden, und sicher könnten wir aus solchen Beispielen auch eine

allgemeinere Vorstellung von Kreativität oder eine abstrakte Definition gewinnen - würden wir diese aber dazu nutzen, *Regeln* für Kreativität aufzustellen, wären diejenigen nicht mehr kreativ, die diesen Regeln folgen würden, um kreativ zu sein. ‚Kreativ‘ ist also kein Begriff, der unter einer Definition befasst werden könnte, sondern vielleicht ein Paradebeispiel für Begriffe, bei denen Versuche einer allgemeinen Definition (zumindest, wenn man sie ernst nimmt) in besonderem Maße scheitern bzw. prekär bleiben müssten.

Das Problem an der ökonomischen Kolonisierung des Kreativitätsbegriffs scheint also weniger zu sein, dass dadurch die Ökonomie (in einem meines Wissens von Marxisten bisher noch nicht schlüssig erörterten Vorgang) einen *direkten* Zugriff auf das *Bewusstsein* der Arbeitenden bekommen würde, wie immer man auch schon dieses Bewusstsein definieren wollte. Sondern das Problem ist in einer Änderung des *Wortgebrauches* und des Kontextes zu suchen, in dem dieser Gebrauch stattfindet. Wenn beispielsweise im Zuge der Berufsvorbereitung oder Weiterbildung Lehrgänge zu sogenannten *soft skills* wie eben Kreativität auftauchen (für Nachwuchswissenschaftler beispielsweise: ‚kreatives Schreiben‘), dann konterkariert eine unterstellte Lehr- und Lernbarkeit von Kreativität eben diese dargelegte Bedeutung des Begriffs, und zwar zumindest dann, wenn in solchen Veranstaltungen *Regeln* für kreatives Schreiben gelehrt und gelernt werden und nicht in einer philosophischen Begriffsbestimmung die Paradoxien dieser Begrifflichkeit entfaltet werden. Würde letzteres geschehen, müsste ein solcher Lehrgang in der Entfaltung der begrifflichen Paradoxien vermutlich seine eigene Unmöglichkeit *als* Lehrgang feststellen. Begreift man also Verdinglichung nicht als einen mysteriösen Abspaltungsvorgang, der *im Bewusstsein* der Menschen vonstattengeht, sondern als etwas im Medium der Sprache Geschehendes, dann lässt sich dieser Vorgang näher bestimmen. Wenn man sich Menschen vorstellt, die aus einem solchen Lehrgang gehen und verkünden, sie hätten ‚kreatives Schreiben‘ gelernt, dann haben wir es hier mit einer veränderten *Bedeutung* zu tun, die kaum noch mit der übereinstimmt, auf die man kommen würde, wenn man den Begriff der Kreativität als Reflexionsbegriff interpretiert. Man könnte sagen: hier würde der Tendenz nach der Begriff und die Praxis der Kreativität von einem nie ganz begrifflich zu erfassenden zu einem vollständig identifizierten Sachverhalt, dessen Bedeutung und Regeln man glaubt, in Gänze angeben zu können. Eine Verdinglichung in sprachkritischer Hinsicht würde

hier bedeuten, dass der Gegenstand des Denkens *im* Denken und Sprechen *behandelt* wird, als wäre er ein Ding: „Wie das Werkzeug nivellieren Begriffe die Dinge der Welt, reduzieren deren Vielfältigkeit auf einzelne Aspekte und machen sie dem menschlichen Nutzen verfügbar“ (SuV, 128), und zwar insbesondere dann, wenn die Bedeutung und Funktion von Begriffen - und begrifflichem Sprechen *überhaupt* - nicht kritisch reflektiert wird. Man braucht hier gar keinen Rückgriff auf ein ‚falsches Bewusstsein‘, um den Aspekt der Verdinglichung an diesem und anderen Beispielen zu untersuchen. Auch geschieht, wenn von ‚Sprache und Verdinglichung‘ die Rede ist, nichts *an* oder *mit* den Begriffen *selbst* – mit Wittgenstein haben wir gesehen, dass an ihnen jenseits von Kontexten keine Bedeutung hängt. Ein Nachdenken über Begriffe meint also immer Sprachspiele, begriffliche Praxis. Mit Adorno ließe sich hier feststellen: Wenn sich ein solcher verdinglichter Sprachgebrauch für ‚Kreativität‘ in der gesellschaftlichen Praxis etabliert, dann gehen wesentliche Aspekte der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Begriffs *en passant* verloren<sup>26</sup>. In solcher Bedeutungskonstitution *geschieht* also zuallererst eine Vermittlung zwischen sozialer Praxis und Sprache. Im Falle von Firmen, die diesen Begriff in ihre Anforderungen für Bewerber übernehmen, mag die ursprüngliche Vorstellung der Bedeutung von ‚Kreativität‘ noch implizit vorhanden sein – sonst würde es im Übrigen gar keinen Sinn machen, von seinen Angestellten Kreativität zu verlangen. Da aber ein ökonomisches Interesse daran besteht, solche Kreativität zu fördern, zu lehren und planvoll für die Schaffung von Mehrwert zu verwenden, wird diese ursprüngliche und einzig sinnvolle Bedeutung in der Praxis sukzessive abgeschafft. Solche Prozesse der Verdinglichung würden gewissermaßen als Beiwerk ökonomischer Prozesse geschehen, und der Begriff Verdinglichung bezeichnete eher einen Bedeutungswandel in unserer Sprach*praxis* als einen Bewusstseinszustand - und zwar einen Bedeutungswandel dergestalt, dass einem eigentlich nicht Dinghaften tendenziell dinghafte Eigenschaften zugeschrieben werden.

---

<sup>26</sup> Am Rande sei bemerkt, dass solche Vorgänge natürlich auch für andere Begriffe ständig im Gange sind – man denke etwa an den Begriff der ‚Erziehung‘. An diesem könnte man aber auch deutlich machen, dass es nicht nur die *eine*, verdinglichende Richtung gibt, sondern auch so etwas wie eine Entdinglichung. Ließe sich doch diskursanalytisch zeigen, dass der Erziehungsbegriff sich zumindest in westlichen Industriegesellschaften in seiner Bedeutung vom Disziplinierenden und tendenziell Gewalttätigen (und das ist noch gar nicht so lange her) entfernt hat und eher auf die Ermöglichung einer Entfaltung des Individuums gerichtet ist.

Das eigentlich Fatale wäre in dieser Lesart des Verdinglichungstheorems nicht nur, dass Wortbedeutungen durch eine veränderte (z.B. zunehmend von der Ökonomie durchdrungene) soziale Praxis marginalisiert werden oder ganz in Vergessenheit geraten. Verhängnisvoller im Sinne einer kritischen Theorie ist, dass sich damit das Selbst- und Weltverhältnis der Menschen ändert. Wenn wir mit Wittgenstein davon ausgehen, dass wir nicht eine Wortbedeutung *haben*, weil wir sie irgendwann einmal gelernt haben und sie dann unumstößlich in uns festliegt, sondern der Begriff nur in der sozialen Praxis – also in konkreten Sprachspielen – und damit auch *für uns* mit Bedeutung verbunden wird, dann hätte eine Verarmung der Praxis gleichzeitig *unsere* geistige Verarmung zur Folge. In der Auslegung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ habe ich gezeigt, dass für Horkheimer und Adorno der geistige Reichtum des Subjekts sprachlich vermittelt ist, und zwar in einem Prozess, der Begriffe ‚in Fühlung‘ mit den Gegenständen, mit der sprachlichen und außersprachlichen Wirklichkeit bringt und dadurch das Subjekt innerlich *reicher* machen, nämlich *gerade* dadurch, dass es sich der notwendigen Vergeblichkeit der begrifflichen Bemühungen bewusst wird und erst dadurch weitere Bemühungen unternimmt. Denn wir können jetzt feststellen, dass es sich bei diesem ‚Reichtum des Subjekts‘ um den Reichtum der verinnerlichten Bedeutungen handelt, und zwar in dem Sinne, dass das Subjekt gelernt hat, dass die Wirklichkeit sich nicht in der konventionellen Bedeutung erschöpft, sondern diese im besten Fall eher eine Art *Schlüssel* ist, um sich den Reichtum der Bedeutungen zu erschließen und ganz neue auch selbst zu schaffen - ohne mit diesem Prozess jemals zu einem Ende im Sinne einer Vollständigkeit kommen zu können. Dieser Vorgang setzt in großem Maße eine Praxis voraus, die auch tatsächlich *reich ist* und ein solches *Spiel* mit den Bedeutungen ermöglicht, mithin auch, neue Praxen gestalten zu können; eine der bekanntesten literarischen Umsetzungen dieses Themas ist sicherlich Orwells´ Roman „!984“ (Orwell, 2000), in dem eine faschistische Diktatur geschildert wird, die versucht, mittels einer vollständigen Umgestaltung, Verregelung und Rationalisierung der Sprache jegliche Möglichkeit zu vernichten, *auf andere Gedanken zu kommen*, und damit ebenso jede Erinnerung an die Möglichkeit einer anderen gesellschaftlichen Praxis zerstören will. Orwell beschreibt den Faschismus als ein System, dem es vor allem um die Festschreibung von Wortbedeutungen und Regeln des Sprachgebrauchs geht, um Abweichungen und Widerstand im wahrsten Sinne des Wortes im Keim (und mit brutaler Gewalt) zu ersticken.

In der Verzahnung von gesellschaftlicher Praxis und Sprache konvergieren die implizite Normativität des Sprachspiel-Begriffs und die explizite Normativität der Sprachphilosophie der Kritischen Theorie. Während Ludwig Wittgenstein von der Sprachspiel-Metapher her die Verzahnung von Sprache und Praxis erörtert und die Möglichkeit des Spiels als grundlegend für die Möglichkeit einer variablen und bedeutungsoffenen Sprache aufgezeigt wird, skizzieren Horkheimer und Adorno den Prozess einer einseitigen Aufklärung als Sprachzerfall, in dem eine immer mehr verhärtende Gesellschaft einhergeht mit einer immer starrerem Sprache, die schließlich im ‚faschistischen Formelwesen‘ ihren vorläufigen Höhepunkt findet. Man kann also Sprache und Gesellschaft nicht (bzw. nur zu analytischen Zwecken) trennen, denn Sprache „ist selbst eine Praxis, welche die Erkenntnis und Welterfahrung des Menschen strukturiert“ (SuV, 61). Die Schwierigkeit in der Verdinglichungs-Konzeption von Lukács scheint also vor allem zu sein, dass er die Rolle der Sprache zu Gunsten der Rede von einem verdinglichten *Bewusstsein* vernachlässigt und dementsprechend etwas aus dem Blickfeld schiebt. Wir können in einer sprachtheoretischen Sicht auf Verdinglichung insbesondere nicht von einem *Zustand* des Geistes ausgehen, der nur die Alternative verdinglicht/nicht verdinglicht kennt. Vielmehr müsste Verdinglichung nun als ein gesellschaftlicher Prozess der Bedeutungsverschiebung oder Bedeutungserstarrung aufgefasst werden, der immer auch umkämpft und umstritten ist und an dessen äußerstem Ende wir das Ticket-Denken aus der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ansiedeln können. Mit Wittgenstein und Adorno lässt sich begründen: Begriffe sind *von sich aus* in ihrer Bedeutung nicht festgelegt – es sind die Praxen, in denen sie verwendet werden, die zu solchen Erstarrungen führen und die mit einer Erstarrung unseres Selbst- und Weltverhältnisses einhergehen können.

Auf einer ganz allgemeinen Ebene kann also Verdinglichung sowohl mit Horkheimer und Adorno als auch mit Wittgenstein thematisiert werden als ein Kategorienfehler, der „in der Suche nach ‚Dingen‘ [besteht], die den Worten als deren Bedeutungen entsprechen sollen“ (SuV, 118). Diese Suche führe, so Christoph Demmerling, „zu sprachlichen Hypostasierungen, die mit gleichartigen Deformationen des menschlichen Lebens verbunden sein können“ (ebd.). Zu ergänzen ist hier, dass dieser Prozess nicht in eine Richtung abläuft, von der Sprache zur Gesellschaft oder umgekehrt. Es handelt muss sich vielmehr um ein wechselseitiges Verhältnis handeln,

denn wenn wir Sprache und Gesellschaft als untrennbar miteinander verwoben betrachten, macht die Annahme einer Kausalität hier kaum noch Sinn. Am Beispiel ‚Kreativität‘: Es ist auch *unser* veränderter Sprachgebrauch, der gesellschaftlich ist, etwa wenn unser Denken, Sprechen und Handeln diese verdinglichte, starre Sicht auf Kreativität aufnimmt und verbreitet. Oder in Anlehnung an die Metaphorik von Jäger und Jäger: Wir kosten nicht nur von diesem Brei, sondern teilen ihn auch aus. Horkheimer und Adorno gehen jedoch in ihrer Verdinglichungskritik über eine allgemeine Untersuchung und Kritik verdinglichender Sprachgebräuche hinaus und betreiben eine gesellschaftstheoretische Ursachenforschung. Die Implikationen dieser im Vergleich zu Wittgenstein unterschiedlichen Herangehensweise können am Begriff ‚Kreativität‘ deutlich gemacht werden: Während es Wittgenstein, würde er diesen Begriff untersuchen, um ein Aufzeigen verfehlter Sprachgebräuche und Bedeutungszuweisungen gehen würde, könnte mit Horkheimer und Adorno der Bogen zur Verfassung konkreter Gesellschaftsformationen und ihrem Einfluss auf die begriffliche Praxis geschlagen werden, wie ich es oben erörtert habe. Demmerling expliziert eine ähnliche Analyse an der Verwendung des Begriffs ‚Zeit‘ (ebd., 119ff.). Wittgenstein argumentiert hier insofern verdinglichungskritisch, als er beispielsweise die (sehr tiefgründig und philosophisch daherkommende) Frage ‚Was ist Zeit?‘ untersucht, in der bereits „das Substantiv ‚Zeit‘ (...) die Vorhandenheit einer außersprachlich anzusiedelnden Entität [suggeriert]; eines Dinges, welches diesem Wort entspricht. Die Zeit erscheint in der auf diese Weise formulierten Frage zudem als eine vom Handeln der Menschen unabhängige Entität“ (ebd., 119). Andere Aspekte der Begriffskritik würden sich ergeben, wenn wir gegenwärtige Gebräuche des Substantivs ‚Zeit‘ auf die gesellschaftliche Organisationsform bezögen, etwa, wenn wir Ausdrücke wie ‚Zeit ist Geld‘, ‚Zeit ist kostbar‘ etc. betrachten. Demmerling macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass solche weit verbreiteten Ausdrucksweisen eine wertkritische, marxistische Verdinglichungsanalyse nahelegen und auf eine entsprechend verdinglichte und verdinglichende Praxis, einen entsprechenden Umgang mit Zeit verweisen:

„Als Arbeitszeit ist die Zeit ‚wirklich‘ zu einem quantitativ meßbaren Ding erstarrt, sie ist dem Raum assimiliert. Die Verdinglichung der Zeit in der Arbeitszeit bildet die ‚reale‘ Entsprechung zu der Hypostasierung des Begriffes der Zeit. Die Quantifizierung der Zeit bleibt allerdings nicht nur auf die Zeit der Arbeit beschränkt, die dringt in alle

Bereiche des menschlichen Lebens vor und organisiert die Biographien der Individuen. Die Erfahrung der Zeit während der Arbeit wird zu einer paradigmatischen Zeiterfahrung. Die als Ding mißverständene und unter Kategorien der Handhabbarkeit und Verfügbarkeit getretene Zeit führt zu verschiedenen Formen der Verdinglichung des Menschen, (...). Da die Zeit ‚kostbar‘ ist, ‚haben‘ die Menschen keine Zeit mehr für sich und füreinander. Das Leben wird in eine Abhängigkeit von einer ökonomisch und sprachlich verdinglichten, quantifizierten Zeit gebracht.“ (ebd., 120f.)

Auch hier greifen also Ökonomie und Sprache ineinander – ein Aspekt, den Wittgenstein allerdings nie explizit thematisiert hat. Und gleichzeitig ist hier wieder einzuschränken: Wenn der Verdinglichungsbegriff in die hier erörterte Sprachkritik eingebettet wird, dann *hängt* die Verdinglichung nicht an der Ökonomie. Wohl können ökonomische Prozesse sie verstärken, wie die Rede vom Sprachzerfall in der DdA gezeigt hat, aber es lassen sich eben auch nicht-kapitalistische Gesellschaften vorstellen, in denen diese Problematik existiert. Man macht es sich also zu einfach, wenn man davon ausgeht, dass die Überwindung des Kapitalismus Verdinglichung zu einem Ende bringen würde. Wenn wir uns aber an obigem Zitat vergegenwärtigen, wie sehr solche ökonomisierten Ausdrücke und Vorstellungen wie ‚Zeit ist Geld‘ o.ä. bereits in unserer Alltagssprache Fuß gefasst haben, dann erscheint nicht nur eine kritische Begriffsgeschichte der Zeit notwendig. Es wird gleichzeitig deutlich, dass uns solche Ausdrucksweisen nur auffallen können, weil wir uns zumindest auch noch andere Zeiterfahrungen denken können oder sie uns gegenwärtig sind, und sei es auch nur durch eine eher sachte ‚dahinfließende‘ Zeit im Urlaub – die allerdings auch schon wieder im Verhältnis zur Ökonomie ‚kostbar‘ werden würde, weil wir nur sechs Wochen solcher Zeit pro Jahr ‚haben‘, die im Prinzip dazu genutzt werden, um uns für den kommenden Arbeitsalltag zu *erholen*. Das kritische Moment in der Philosophie Horkheimers und Adornos liegt nun vor allem darin, solche widerständigen Erfahrungen und konträren Bedeutungen gerade *offen* zu halten und ihre philosophischen Anstrengungen darauf zu konzentrieren, an jenes, was nicht in solchen *vorherrschenden* Verwendungen von Begriffen aufgeht, zu erinnern. Das im Vergleich zu Wittgenstein explizit gesellschaftskritische Moment wird an dieser Begriffskritik nochmals deutlicher. Denn es ist nicht damit getan, einfach einen ‚alternativen‘ Zeitbegriff einzuführen und zu gebrauchen – er ändert nicht die gesellschaftlichen Kräfte, die stets dafür sorgen würden, dass die nichtsprachliche Praxis nicht mit solchen ‚alternativen‘ Gebräuchen übereinstimmt. Insofern ist es hier

gerade die *Differenz* zwischen Wirklichem und Möglichem, die einen Blick auf eine verdinglichende und verdinglichte Praxis ermöglicht:

„Wie Wittgenstein gegen die philosophischen Chimären, gegen die Verhexung des Verstandes durch die Mittel unserer Sprache die Sprachspiele, die im Fluß des Lebens stehende, die arbeitende Sprache ins Feld führt, so Adorno gegen die Verdinglichung von Bewußtsein und Sachen, gegen die ‚signifikative‘, ‚kategorisierende‘ Sprache der Wissenschaften und die ‚kommunikative‘, ‚mitteilende‘ Rede des Alltags die permanente Anstrengung des Begriffs, der sich am Verfahren der lebendigen Sprache orientiert.“ (Wiggershaus 2000, 126)

Hinzuzufügen wäre: Es braucht gar keine großen utopischen Entwürfe, um diese Differenz herauszuarbeiten - zumindest nicht notwendigerweise. Denn wir *können* ja ganz offensichtlich diese Sprachgebräuche freilegen und kritisieren, eben *weil* die Sprache diese Möglichkeit immer schon bietet. Was wir jedoch *so auch* können - und dadurch ist die Kritik an großen gesellschaftlichen Tendenzen immer auch mit ‚im Boot‘ - den Einfluss solcher gesellschaftlicher Prozesse auf unser Selbst- und Weltverhältnis zu kritisieren und daraus dann etwa den Schluss zu ziehen, dass diese Prozesse zu einem Ende kommen müssen. Den Theoretikern des Frankfurter Instituts für Sozialforschung wie auch Ludwig Wittgenstein geht es also darum, in der Sprache Bedeutungen, die Möglichkeit einer veränderten Praxis freizulegen und sie der von ihnen kritisierten verdinglichenden Sprachpraxis entgegenzusetzen.

Das Verhältnis der Begriffe Stereotypie und Verdinglichung lässt sich nach diesen Überlegungen präzisieren. Nimmt man den Vorschlag von Demmerling auf und stellt den Verdinglichungsbegriff auf eine sprachphilosophische Basis, dann bezeichnet er Bedeutungsveränderungen oder -verschiebungen, die Gegenständen der Sprache sukzessive dinghafte Eigenschaften zuschreiben und gleichzeitig anderes vernachlässigen. ‚Kreativität‘ und ‚Zeit‘ waren zwei Beispiele, an denen solche Tendenzen demonstriert wurden, etwa wenn man davon redet, man ‚habe‘ Zeit oder Kreativität und die entsprechenden Substantive dadurch der Tendenz nach zu etwas Quantifizierbarem mit klar angebbaren Eigenschaften zu machen sowie Wortbedeutungen, die darin nicht aufgehen oder dazu widersprüchlich sind,

auszuklammern<sup>27</sup>. Demnach kann Verdinglichung als spezifische Ausgestaltung eines stereotypen Sprachmodus bezeichnet werden. Das würde etwa bedeuten, dass die Bedeutungen, die mit dem Begriff ‚Zeit‘ verbunden sind, in stereotyper Weise auf dinghafte Eigenschaften beschränkt sind und andere Bestimmungen ausgeklammert oder gar nicht gesehen werden<sup>28</sup>. Gleichzeitig legt die hier vorgenommene kategoriale Differenzierung für die Autoritarismus- und Vorurteilsforschung nahe, den Begriff der Verdinglichung tatsächlich für Sprachgebräuche vorzubehalten, die Menschen tendenziell oder vollständig auf dinghafte Eigenschaften reduzieren - die bereits im Klemperer-Kapitel angeführte Sprache des Dritten Reiches bietet sicherlich das erschreckendste Beispiel für eine solche verdinglichende Sprache, die auch mit einer gesellschaftlichen Praxis von Ausgrenzung und Vernichtung verbunden war<sup>29</sup>.

Diese Verknüpfung von Sprachkritik mit dem Blick auf gesellschaftliche Prozesse, die Deformationen unserer Sprachpraxis bewirken, ist also in der Kritischen Theorie - im Unterschied zu Wittgenstein - sehr explizit. Für die Vorurteilsforschung heißt das, dass eine sprachtheoretische Orientierung durchaus sehr anschlussfähig ist an marxistische Ansätze, wie etwa dem Postones (2005) für die Antisemitismusforschung. Man könnte auch sagen, dieser Blick auf die grundlegenden Modi der gesellschaftlichen Organisation verhindert einen mehr oder minder naiven Blick auf Vorurteile, der lediglich deren sprachliche *Konstruktion* erforschen will. Als naiv kann das vor dem Hintergrund des bis hierher Erörterten insofern gelten, als dass die materiellen Grundlagen des Sprechens überhaupt nicht angetastet würden. Und gleichzeitig wird damit auch eine bestimmte Folgerung vermieden, die mit dem entwickelten Stereotypiebegriff einhergehen könnte. Denn der erst mal naheliegende Gedanke, dass stereotype Sprache aufgebrochen und durch

---

<sup>27</sup> Eine spannende Frage, die aber hier nicht näher diskutiert werden kann ist es, ob dann auch Dinge verdinglicht werden können. Man könnte ja etwa bei einem Stuhl argumentieren, dass es hier weit undramatischer oder sinnvoller ist, ihn auf ein festes Set von Eigenschaften festzulegen als bei den Begriffen ‚Zeit‘ oder ‚Kreativität‘. Jedoch ließe sich Adornos Forderung, die Dinge zu ihrem Recht kommen zu lassen, sicherlich auch dinghafte Gegenstände ausweiten, und deren Verwendung z.B. in Kunstwerken könnte vielleicht in dem Sinne als ‚Entdinglichung‘ bezeichnet werden, als dass der Bedeutungshorizont etwa von alltäglichen Gebrauchsgegenständen erweitert würde.

<sup>28</sup> Und Letzteres ist als Einschränkung wichtig, denn es ist eben auch kein hinreichendes Kriterium für Verdinglichungstendenzen, wenn wir Zeit quantifizieren oder davon sprechen, sie zu haben.

<sup>29</sup> Jedoch sollte dieser Begriff aber andererseits nicht auf das Beispiel Nationalsozialismus und seine Analyse beschränkt bleiben. Es ist sicherlich nicht spekulativ, zu behaupten, dass es Adorno und Horkheimer mit dem Begriff der Verdinglichung um eine Kritik von *Tendenzen* der Entmenschlichung ging, wie sie beispielsweise auch (und immer noch) in Bürokratien oder in der Ökonomie anzutreffen sind und darauf hinzuweisen, dass solchen (Sprach-)Praktiken etwas Barbarisches innewohnt oder innewohnen kann.

multiperspektivische Bezüge ersetzt werden sollte, ist somit natürlich nur ein Teil der möglichen Konsequenzen. Daher möchte ich abschließend auf den Begriff der Konstellation eingehen, der vor allem in der Philosophie Adornos einen prominenten Platz einnimmt. Man könnte hier einerseits sagen, dass er Adornos Antwort auf verdinglichende und stereotype Sprachgebräuche (auch und gerade in Philosophie und Gesellschaftstheorie) ist. Und doch geht auch dieser Begriff nicht in der Rede von einer Perspektivierung auf, sondern betreibt gleichzeitig eine Konstellierung von Allgemeinem und Besonderem, Individuum und Gesellschaft und gibt eine Vorstellung von Befreiung, die nicht (nur) auf bestimmte Gesellschaftssysteme heruntergebrochen werden kann, sondern von größerer Reichweite ist. Wenn Stereotypie ein allgemeines Merkmal von Sprache ist, dann steht zur Debatte, ob und wie sie *mit der Sprache* auch wieder einzuholen ist. Eine ‚schwache‘ Möglichkeit wäre die schon im Kapitel 4 mit Demmerling angedachte Perspektivierung bzw. Einnahme unterschiedlicher Perspektiven; eine ‚starke‘ die Reflektion auf die Grenzen der Sprache und damit der Aufklärung. Demmerling selbst wählt in seiner Dissertation die in seinem späteren Artikel als ‚feine Version‘ (vgl. Demmerling 2010, 161ff.) beschriebene Begriffskritik im Sinne einer Sprachpraxis, die man mit der Metapher des Netzwerks (ebd., 164) oder der Konstellation beschreiben könnte. Gerade in Bezug auf den Begriff der Verdinglichung bleibt so aber offen, inwiefern solch eine Praxis immer noch eine prinzipielle Erkennbarkeit des *ganzen* Gegenstandes beinhalten würde - und in der DdA ist es gerade die Reflexion der *Grenzen* der Sprache und damit auch der Aufklärung, die den Unterschied zum Konzept einer Perspektivierung der Sprache ausmacht.

Der Kern der Theorien von Wittgenstein und Horkheimer/Adorno bedingt jeweils auch eine Darstellungsweise, die sich in Systematik und Aufbau von ‚herkömmlicher‘ Philosophie und Sozialforschung unterscheidet. Wo beispielsweise die Sinnhaftigkeit von Definitionen oder des Aufbaus einer systematischen Theorie angezweifelt wird, liegt es nahe, dem bereits in der Form der eigenen Philosophie Rechnung zu tragen: es ist dann *ein anderes Philosophieren* nötig. Wittgenstein sagt über sein Schreiben, seine philosophischen Untersuchungen seien „gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind. Die gleichen Punkte (...) wurden stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen“ (PU, 231). Einer ähnlichen Form der

Darstellung folgten Horkheimer und Adorno mit den Fragmenten der DdA, wie auch geradezu sämtlichen von Adornos Schriften eine ‚klassische‘ Systematik im Aufbau fehlt. Das Fragmentarische, Konstellative der Darstellung ist dem Begriff des Zerfalls von Sprache und Vernunft analog - es wird nicht versucht, eine stringente Vernunftgeschichte zu schreiben, sondern der Kerngedanke des Zerfalls wird in verschiedenen Fragmenten – ähnlich der Darstellungsweise Wittgensteins – schlaglichtartig beleuchtet. Honneth schreibt, es kann „weil die soziale Wirklichkeit unter dem Druck des generalisierten Warentauschs zu einem weitgehend intentionstlosen Ereigniszusammenhang geworden ist, (...) auch keinen geschichtlich vermittelten Sinn mehr geben, in den der Forscher sich nachahmend hineinzusetzen vermag“ (Honneth 2007, 75). Anders ausgedrückt: Wo Sprache und Vernunft zunehmend zu Zerfallsprodukten werden, muss sich für Adorno und Horkheimer auch die Darstellungsweise ändern, wenn sie noch etwas treffen will. Es ist, so Christoph Demmerling, gerade die Reflexion, das *Nachdenken* über den eigenen Sprachgebrauch, das „immer schon eine kritische Theorie [ist], die durch die Analyse unserer (philosophischen) Sprachgewohnheiten hindurch die jeweils in Frage stehenden Gegenstandsbereiche beleuchtet. Sie ist so Theorie der Erkenntnis, des Wissens, der Gesellschaft und spürt die in all diesen Bereichen vorliegenden Verzerrungen und Fetischisierungen auf“ (SuV, 132). Man könnte auch sagen, es ist die Theorie des Begriffs, in der Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie zusammen gedacht werden und seiner Deformation in konkreten Sprachspielen nachgespürt wird. Es ist insbesondere Adorno, der in seiner Darstellungsweise eine Form gewählt hat, die diese Begriffskritik einbegreift und einem definierenden und kategorisierenden Zugriff auf den Gegenstand (in der Individuellen Wahrnehmung wie in der Forschungspraxis) entgegenstellt. In einer Diskussion über Allgemeinbegriffe mit Horkheimer im November 1939 formuliert er:

„Ich denke dabei an Sternbilder. Wir bestimmen den Stern als das Rad am ‚Wagen‘, der Stern steht in dieser Konstellation. Es kommt darauf an, in einer realen Situation die Freiheit zu realisieren in der Spontaneität der Arbeiter. Freiheit ist nicht nur, daß die Arbeiter sich so und so verhalten, es geht weit darüber hinaus und hat mit dem Menschen zu tun. Freiheit kann nicht aus der Möglichkeit abstrakt konstruiert werden, sondern erschließt sich nur in der konkreten Konstellation. Der aller kleinste Zug ist der Repräsentant der Utopie.“ (Horkheimer 1985, 518)

Dabei handelt es sich um Adornos Antwort auf Horkheimers Frage, wo das Prinzip sei, „das unser Denken zusammenhält“ (ebd.). Die oben erwähnte Verknüpfung von Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie wird an diesem Zitat besonders deutlich. Auf die Frage, was das eigene Denken zusammenhält, gibt Adorno keinen der vielen denkbaren Grundbegriffe (Mimesis, Dialektik, Kritik) und auch keine Definition, sondern antwortet in einer Form, die den Inhalt bereits antizipiert, und in der der Kern, die Antwort auf Horkheimers Frage, nicht explizit ausgesprochen wird, sondern von verschiedenen Punkten aus betrachtet und in einen bestimmten begrifflichen Kontext gestellt wird: eine Konstellation. Wenn wir uns vergegenwärtigen, was ein Sternbild ist, dann wird insbesondere eins klar: Ein Stern lässt sich in diesem Bild nur durch die oder von den anderen Sternen aus bestimmen. Als *Teil* eines Sternbildes muss er notwendig mit den anderen gedacht, kann nur von ihnen aus zu einem Teil dieses Bildes werden. Die *Bestimmung* erfolgt also nicht als Einzelner, sondern funktioniert nur mit den anderen, und von *ihm* aus sind wiederum andere Bestimmungen zu treffen. In dieser Metapher zeigt sich, was Adorno mit dem Begriff als *Moment* der Erkenntnis meint, und das trifft sich wesentlich mit Wittgensteins Vorstellung der Sprache: Ein Begriff erhält seine Bedeutung nur in einem konkreten Sprachspiel, also der Verknüpfung von Sprache und Praxis und in seiner Verknüpfung mit anderen Elementen dieser Sprache. Ganzes und Teil werden notwendig zusammen gedacht: Der Stern ist zwar auch einzelner Stern (sonst könnten wir ihn nicht als Teil einer Konstellation bestimmen), aber er ist eben *Teil* einer Konstellation und kann daher nicht unabhängig von den anderen Sternen betrachtet werden. Die Ähnlichkeit von Adornos Denken mit dem Wittgensteins ist hier wiederum verblüffend, wenn man sich den Sprachspiel-Begriff ins Gedächtnis ruft (vgl. Wiggershaus, 119ff.). Der Begriff der Konstellation ist für Adorno – und auch hier ganz ähnlich zum Sprachspiel und dem Verändern von Regeln ‚as we go along‘ – gleichzeitig ein Begriff bzw. eine Praxis der Erkenntnis, in der sich Freiheit erschließt. Hier wendet er sich einerseits gegen eine Vorstellung von Freiheit (und man könnte vermuten: auch gegen einen orthodoxen Marxismus), in der vorab definiert wird, um was es sich dabei handelt, in der gewissermaßen ein Ziel der Freiheit definiert wird und ein Weg dorthin, dem dann nur noch zu folgen wäre. Die Freiheit, so Adorno, *erschließt sich in der Konstellation*. Das bedeutet einerseits eine Freiheit in der Erkenntnis, denn der Begriff der Konstellation beinhaltet die Möglichkeit verschiedener (man könnte auch sagen: unendlich vielfältiger) Standpunkte, und zwar ohne dabei in einen völligen

Relativismus zu verfallen. Denn der einzelne Stern ist einerseits vorhanden jenseits unserer Benennung, man kann hier mit Adorno sagen: er stiftet als Nichtbegriffliches den Begriff, denn er hat eine konkrete Position, die nicht von unserer Begrifflichkeit abhängt. Man kann es auch so, in Anlehnung an Josef König - ausdrücken: zwar *ist* er schon ein Teil eines Sternbildes, aber er wird doch erst zu diesem, indem etwas dazukommt – nämlich indem *wir* ihn zu einem Teil dieser konkreten Konstellation machen. *Wie* wir diese Konstellation bestimmen, von welchem Punkt her, ob wir weitere Sterne hinzunehmen und dabei ‚as we go along‘ aus dem ‚Wagen‘ etwas ganz anderes machen, entscheidet sich einerseits nach Phantasie und Stimmigkeit. Und andererseits treffen wir natürlich immer auf schon gemacht Vorentscheidungen, die uns (im besten Fall) Hinweise für diese Stimmigkeit geben, möglicherweise aber auch unsere Fähigkeiten und Möglichkeiten des Konstellierens beeinflussen (und das ist wohl die Schwierigkeit sprachtheoretischer Ideologiekritik schlechthin). Die Metaphoriken von Konstellation, Figur und Physiognomik (vgl. Honneth 2007) in Adornos Denken sind insofern entscheidend für seine gesamte Philosophie, als dass er sie – das zeigt auch das Zitat – nicht als eine Gedankenspielerei gleichsam im luftleeren Raum begreift. Von Wittgenstein aus kann das verständlicher werden: „Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht. – Oder eine Sprache, die nur aus Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und Verneinung. Und unzählige Andere. – Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (PU, 245f.). Adornos Begriff der Konstellation ist also insofern im Sinne Wittgensteins ein Therapeutikum, dass sich gegen ‚Verhexungen‘ unseres Verstandes (und bei Adorno: unserer Gesellschaft) richtet, als dass er auf mehr hinaus will als auf eine Dezentrierung von Standpunkten – in dieser Abstraktheit könnte das alles und nichts bedeuten. Für Adorno ist es die Fähigkeit, über das eigene Denken und Sprechen nachzudenken. Und die Fähigkeit, in Konstellationen zu denken, ist für ihn eine Voraussetzung für Befreiung – nicht deren Resultat. Denn wenn Freiheit nicht ‚aus der Möglichkeit abstrakt konstruiert‘ werden kann, dann erlangen wir gerade *in* der Fähigkeit zum konstellativen Denken diese Freiheit, und das ist für Adorno eine grundlegende Bedingung für *Befreiung*, und damit für eine Praxis der Kritik, die nichts zu tun hat mit Revolutionsromantik. Diese Fähigkeit ist für ihn entgegengesetzt einem bloßen Verhalten, das vor allem etwas Passives ist. Und gleichzeitig bedeutet sie, dass man nicht nur in der Lage ist, etwas Einzelnes zu sehen – der Begriff der Konstellation beinhaltet, dass dieses Einzelne in

einen größeren (gesellschaftlichen) Zusammenhang eingebettet ist und nur *in ihm* ist, was es ist – dies zu sehen reicht die Rede von einer Dezentrierung oder einem Pluralismus der Sichtweisen nicht aus. Dass ‚der aller kleinste Zug der Repräsentant der Utopie‘ ist, meint in diesem Zusammenhang tatsächlich *den Einzelnen*: denn wenn die utopische Freiheit nicht vorab festgelegt werden kann, sondern gewissermaßen *im Vollzug* entsteht, dann scheitern herkömmliche Vorstellungen von Revolution und Veränderung, die das Glück *dann* eintreten sehen, wenn erst mal einem bestimmten Weg gefolgt, ein bestimmter Zustand eingetreten ist. Seel schreibt, die Verwendung des Konstellationen-Begriffs

„erfordert die imaginative Fähigkeit, Möglichkeiten im Auge zu behalten, denen bis dato noch keine Wirklichkeiten entsprechen. Für Adorno liegt hierin ein utopisches Moment. Wer starke normative Begriffe auf eine reflektierte Weise gebraucht, ist darauf eingestellt, daß das bis dato unmöglich Erscheinende doch einmal möglich werden könnte. Die Unterbestimmtheit des Gehalts dieser Begriffe wird so zu einem entscheidenden Kennzeichen ihrer Normativität. Der angemessene Gebrauch dieser Begriffe bleibt sensibel auch für Möglichkeiten des Denkens und Handelns, die vorerst noch nicht in Reichweite liegen.“ (Seel 2006, 82)

Anders ausgedrückt: Der Einzelne als Teil der Konstellation wird erst zu einem Einzelnen (nicht: Vereinzelt), wenn er *sowohl* die Konstellation denkt als auch ihre verschiedenen (Un-) Möglichkeiten; man könnte auch sagen, wenn das geschieht, dann verschwindet der Bann, den eine starre Ordnung ausübt. In der oben zitierten Antwort von Adorno auf die Frage nach dem Zusammenhalt des Denkens wie auch im Werk Adornos ist der Begriff der Freiheit auf diese Weise *notwendig* unterbestimmt (ein Zug in seiner Philosophie, die ihm oft vorgehalten und kritisiert wurde), denn, so Martin Seel, ihn angemessen im Sinne Adornos zu gebrauchen hieße, sich über seinen Gehalt nicht allzu sicher zu sein. Die Perspektive bzw. Perspektivierung ist im Begriff der Konstellation bereits enthalten, und damit wird zumindest *angezeigt*, dass keine Vollständigkeit in der Erkenntnis erreicht werden kann.

## 8. Ein sprachtheoretischer Blick auf den Syndromcharakter von Vorurteilen

Stereotypie wurde bis hierher ausgewiesen als ein relationaler Begriff: Er bezeichnet einen stereotypen Modus des Sprechens. Im vorangehenden Kapitel habe ich eine notwendige Abgrenzung zum Verdinglichungsbegriff vorgenommen, und es hat sich herausgestellt, dass verdinglichendes Sprechen eine Unterklasse von Stereotypie sein kann. Außerdem wurde begründet, inwiefern Stereotypie nicht an einzelnen Begriffen oder Wörtern festgestellt werden kann, sondern sich nur in einer bestimmten Sprachpraxis zeigt. Denn mit Horkheimer und Adorno habe ich gezeigt, dass *alle* Sprache mit dem Problem kämpft, in gewisser Hinsicht stereotyp zu sein - die Frage von stereotypen und nichtidentischen Elementen der Sprache, wie sie unter anderem in der Kritischen Theorie gestellt wird, ist keine, die sich zu einer Seite hin auflösen ließe. Jedoch wurde erörtert, inwiefern es Kritischer Theorie (und impliziter: Wittgenstein) darum zu tun ist, eben sowohl auf die *Grenzen* der Sprache als beispielsweise auch auf ‚verhexte‘ und verdinglichende Sprachgebräuche *kritisch* zu reflektierenden, als Voraussetzung und Versuch, diesen Bann zu brechen. Ob eine Sprachpraxis eine stereotype ist, lässt sich also nur daran erkennen und begründen, *wie* sich jemand auf verschiedene Menschen, Dinge, Gruppen oder sonstige Bereiche der Wirklichkeit bezieht: In welcher Hinsicht und in welchem Maße Sprache stereotyp ist, lässt sich immer erst *im Vollzug* bestimmen. Und wenn also Stereotypie ein Modus des Sprechens ist, in dem jemand sich in stereotyper Weise auf Verschiedenes bezieht, dann liegt in dieser Bestimmung, dass es mit dem Stereotypen ein verbindendes, jetzt auch *inhaltlich* zu bestimmendes Element geben muss. Wie das zu denken ist, wird im Folgenden wiederum am Beispiel Antisemitismus entfaltet. Es wird diesbezüglich argumentiert, dass der Antisemitismus nur als ein Kompositum von oder eine Verschmelzung aus verschiedenen Elementen gedacht werden kann - eine These, die bereits bezüglich der ‚Dialektik der Aufklärung‘ angedacht wurde und nun präzisiert wird. Wenn wir von Stereotypie reden - so wird sich herausstellen - dann beinhaltet das gleichzeitig die Rede von einem Syndromatischen, und mit der Bestimmung des Begriffes ‚Syndrom‘ werde ich das abschließende Kapitel über den Autoritarismus-Begriff vorbereiten.

Die folgenden Überlegungen gehen also von einem Problem aus, dass sich zeitgenössischer Vorurteilsforschung, namentlich dem ‚Projekt Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit‘, in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden ist, stellt: dem Problem des Syndromcharakters von Vorurteilen. Über einen Zeitraum von 10 Jahren wurden in Survey-Studien zahlreiche Belege für einen solchen Syndromcharakter gefunden (vgl. Heitmeyer 2012). Was aber bedeutet die Rede von einem Syndrom? Die Annahme, dass Vorurteile nicht einzeln auftreten, sondern untereinander zusammenhängen, geht auf Gordon Allport zurück, wurde allerdings von ihm weder empirisch noch konzeptionell weiter ausgearbeitet (vgl. ebd.). Im GMF-Projekt ist der zentrale Gedanke folgender: „Äußert eine Person Zustimmung zur Abwertung einer bestimmten Gruppe, dann neigt sie mit einer signifikant höheren Wahrscheinlichkeit dazu, auch andere Gruppen zu diskriminieren. Die syndromatische Diskriminierung ist dabei keine individuelle Disposition im Sinne eines Charakterzuges, sondern Ausdruck der Abwertung von Gruppen durch Gruppen“ (Zick, Hövermann, Krause 2012, 65). Man kann das auch so formulieren: Wir haben es mit einer Vielzahl sich auf verschiedene gesellschaftliche Gruppen richtender Vorurteile zu tun, die *irgendwie* miteinander zusammenhängen. Was aber stiftet den Zusammenhang? Die Antwort, die das GMF-Projekt auf diese Frage gibt, ist diejenige, dass eine Ideologie der Ungleichwertigkeit auf Gruppenebene zur Abwertung von als abweichend empfundenen oder deklarierten anderen Gruppen und deren Mitgliedern führt (vgl. Heitmeyer 2012, 16; 2002, 19), und „die einzelnen abgewerteten Gruppen betrachten wir als Elemente des Syndroms“ (Zick, Hövermann, Krause 2012, 64). Wir haben es also in dieser Konzeption mit drei wesentlichen Begriffen zu tun: Syndrom, Abwertung und Ungleichwertigkeit. Der Begriff des Syndroms wird im Folgenden ausführlich behandelt, kurz sollen die beiden anderen Begriffe problematisiert werden. Der Begriff der Abwertung scheint insofern problematisch, als dass Vorurteile nicht lediglich mit der Abwertung einer Gruppe verbunden sind. Das braucht an dieser Stelle erst mal gar keine weitere Theoretisierung, zu erdrückend sind doch allein aus dem Alltagserleben die Hinweise darauf, dass abgewertete Gruppen gleichzeitig ein *Faszinosum* darstellen für diejenigen, die abwerten: Man denke etwa an die Rede von ‚heißblütigen Spaniern‘, ‚temperamentvollen Italienern‘ oder ‚lustigen Zigeunern‘. Jedoch finden sich in den GMF-Untersuchungen keine Items, die eine solche vermeintliche ‚Aufwertung‘ von Gruppen erfassen, und das Paradoxe an Vorurteilen gerät dadurch nicht in den Blick der Forschung. Führt man sich Beispiele vor Augen,

dann wird deutlich, dass Vorurteile nicht ausschließlich den Charakter einer Abwertung haben (vgl. Dovidio et al. 2005, 11). Für den 2011 in das GMF-Syndrom aufgenommenen Antiziganismus (vgl. Zick, Hövermann, Krause 2012, 66f.) mag es genügen, auf das auch den Leserinnen und Lesern dieser Arbeit vermutlich bekannte Volkslied ‚Lustig ist das Zigeunerleben‘ (Volksliederarchiv, 2012), in dem zahlreiche Klischees über das vermeintlich lustige, sorglose und unbeschwerte sogenannte ‚Zigeunerleben‘ zu finden sind. Hier scheint es doch wohl eher so, dass im Bild der ‚Zigeuner‘ Wünsche und Phantasien ausgesprochen werden, die man sich vielleicht sonst nicht zugesteht.

Ist das aber eine Abwertung? Wenn man hier überhaupt von einer Abwertung sprechen kann, dann nur, indem man den Begriff der Abwertung anders auffasst: Es ist ganz offensichtlich nicht die Abwertung im Sinne von negativen Konnotationen, die abwertend ist. Denn solche manifesten Abwertungen finden sich in diesem fröhlichen Lied nicht. Das eigentlich Abwertende scheint zunächst eher zu sein, dass eine bestimmte Bevölkerungsgruppe, Sinti und Roma, überhaupt zu einer Gruppe zusammengefasst werden und ihnen auf dieser Grundlage dann bestimmte Eigenschaften qua vermeintlicher Zugehörigkeit zugeschrieben werden. Diese Eigenschaften müssen nicht zwangsläufig negativ konnotiert sein, aber sie sind eingebettet in eine stereotype Sicht auf Menschen, wenn sie lediglich als Exemplare einer Gruppe gesehen werden und nicht als Individuen. Sinnvollerweise kann damit natürlich nicht *jegliche* Gruppenzuschreibung gemeint sein, denn wir alle gehören z.B. durch bestimmte Tätigkeiten, denen andere Menschen auch nachgehen, in gewisser Hinsicht Gruppen an: Männer, Frauen, Zwitter, Fahrradfahrerinnen, Hobbyköche, Whiskeytrinkerinnen, Vereinsvorsitzende, Staatsbürgerinnen, Juden, Katholikinnen usw.

Der kategoriale Unterschied liegt ersichtlich darin, dass bestimmte Zuschreibungen *so* verwendet werden, dass damit der Anspruch erhoben wird, jemanden *in Gänze* auf bestimmte Gruppen und deren tatsächliche oder vermeintliche Eigenschaften festzulegen: ‚Jude‘, ‚Neger‘, ‚Zigeuner‘ etc. In diesem Sinne ist hier eine *stereotype* Gruppenzuschreibung gemeint als eine, die die Wahrnehmung des wahrgenommenen Menschen gewissermaßen determiniert, weil in allen ihren Eigenschaften, Handlungen und Gedanken beispielsweise etwas spezifisch ‚türkisches‘ gesehen

wird. So wird auch deutlich, inwiefern es sich auch um Selbst-Stereotypisierungen handeln kann: In Deutschland geboren und aufgewachsen zu sein bedeutet banaler Weise, dass man in Deutschland geboren und aufgewachsen ist. Dass einem ein deutscher Pass gegeben wurde und man vielleicht als Kind oft Sauerkraut essen musste. Wird das allerdings so thematisiert, dass man sagt, man esse viel Sauerkraut oder sei *nun einmal* ordentlich und pünktlich, *weil* man Deutscher ist, etwa im Sinne einer Veranlagung oder ‚deutschen Blutes‘ oder ‚deutschen Gemütes‘, verkennt man das Soziale und also Veränderliche dieser Eigenschaften und naturalisiert bzw. essentialisiert sie damit – man sieht sich selbst als Exemplar einer Gattung. Nationale Identität ist aber ein Hinzutretendes, Soziales, was durch vielfältige Praktiken (Erziehung, Singen der Nationalhymne, Erzählung nationaler Gründungsmythen, Kleidung in den ‚Nationalfarben‘ etc.) erst *als* Identifikation hergestellt wird (Billig 2006). In so einem Selbstbild würde die Kopula in der Aussage ‚Ich bin Deutscher‘ eine Identitätsbehauptung darstellen, die das Selbstbild in stereotyper Weise festlegt.

Der Begriff der ‚Gruppe‘ allerdings ist keiner, der im GMF-Projekt erörtert oder problematisiert wird – er ist der Forschung vorausgesetzt, es gibt hier schlicht und einfach „Individuen und Gruppen unterschiedlicher ethnischer, religiöser, kultureller oder sozialer Herkunft“ (Heitmeyer 2012, 15). Jenseits der Schwierigkeiten einer Rede von ‚Ethnie‘ oder ‚Kultur‘, die viel eher einen Teil des Forschungsproblems darstellt als eine unproblematische Grundlage der Forschung, kann also die ‚Abwertung‘ nicht ausschließlich in einem negativen Sinne verstanden werden. Anders ausgedrückt: Die Abwertung eines Menschen geschieht bereits, wenn man ihn einem Kollektiv und seinen vermeintlichen Eigenschaften gänzlich identifizierend zuordnet, und *nicht* erst, wenn letztere negativ konnotiert sind. Wobei sich dann die Frage stellt, ob ‚Abwertung‘ der auf das Phänomene passende Begriff ist – nicht nur, weil die Ambivalenzen von Vorurteilen darin nicht zur Geltung kommen, sondern auch wegen des enthaltenen Begriffes von ‚Wert‘. Denn der Begriff ‚Ungleichwertigkeit‘ scheint vor diesem Hintergrund ähnlich problematisch. Die darin enthaltene ‚Ungleichheit‘ ergibt sich bereits aus dem Gruppenbegriff: Wären Gruppen nicht in irgendeiner Hinsicht ungleich, dann würden wir gar nicht von Gruppen sprechen – wir hätten dann kein Kriterium zu ihrer Identifizierung. Anders verhält es sich erst mal, wenn verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft ein unterschiedlicher *Wert* zugesprochen werden sollte, wenn sie also ab- oder aufgewertet werden. Hier

kommt die normative Annahme ins Spiel, dass alle Gruppen in der Gesellschaft einen gleichen Wert haben sollten. Wodurch aber bestimmt sich dieser ‚Wert‘, und wer legt ihn fest? Ist es ihr Wert *für die Gesellschaft*? Wenn das aber gewissermaßen die Bemessungsgrundlage ist - denn die Rede vom ‚Wert‘ scheint eine Bemessung oder Beurteilung zu implizieren – und gleichzeitig angenommen wird, dass allen Menschen und Gruppen idealerweise der gleiche Wert in der Gesellschaft zukommen soll, macht die Rede von einem Wert oder von Ungleichwertigkeit keinen Sinn mehr. Denn von einem ‚Wert‘ des Menschen zu reden wäre nur sinnvoll, wenn Abstufungen überhaupt denkbar sind – der Wert müsste *bestimmt* werden können in Abgrenzung zu etwas anderem (Unwertigem, Überwertigem), es müsste also *gewertet* werden. Vom gleichen Wert von Menschen oder Gruppen zu sprechen macht also nur Sinn als Differenz zu mehr oder weniger (un-)werten Menschen oder Gruppen und scheint daher ein Begriff zu sein, der sich seiner Problematik nicht entledigen lässt, sofern man ihn in diesem Zusammenhang benutzt.

Der Begriff des Syndroms ist insofern weiterführender, als dass er das Stereotype der Zuschreibungen berücksichtigen kann und über deren Inhalt erst mal keine Aussagen macht. Ich habe bereits angedeutet, dass schon der Begriff des Vorurteils die im Prinzip beliebige Erweiterung stereotyper Zuschreibungen auf verschiedenste Gruppen beinhaltet. Und es liegt auf der Hand: Dass Vorurteile ganz überwiegend mit anderen Vorurteilen in einen Syndromkomplex eingebettet sind, spricht dafür, dass ihr verbindendes Element, das also, was sie zu *Elementen* eines Syndroms macht, Stereotypie ist. Die Einbettung in ein Syndrom bedeutet erst mal schlicht und einfach, dass nicht spezifisch wahrgenommen wird: Es geht nicht darum, Menschen in ihrer Individualität wahrzunehmen, sondern vermeintliche Eigenschaften einer Gruppe werden stereotyp auf Menschen angewandt. So lassen sich nur schwer Menschen vorstellen, die ausschließlich Türken oder Bewohner des Mezzogiorno und sonst niemanden hassen – auch hier sagt uns schon unsere Alltagserfahrung, dass Menschen, die gegen Afrikaner eine Feindschaft hegen, weil diese angeblich faul seien und nicht arbeiten würden, auch sofort einige andere Gruppen bei der Hand haben, auf die sie genau die gleichen Vorwürfe beziehen. Es gibt also Hinweise darauf, dass sich stereotypes Denken empirisch nicht auf einzelne Gruppen bezieht – und unsere Alltagserfahrung verweist hier wiederum auf den Begriff des Vorurteils: Denn schon die Rede von Vorurteilen beinhaltet, dass ihre konkrete Ausfüllung

beliebig ist und z.B. mittels einfacher Analogiebildungen oder Assoziationsketten erfolgen kann. Sonst würde es eben keinen Sinn machen, von einem Vor-Urteil zu sprechen. Daraus folgt, dass in der Betrachtung des Syndrombegriffs insbesondere auch das Verhältnis von allgemeinem Syndrom und besonderem Symptom näher betrachtet werden muss. Was bedeutet es, von einem Syndrom zu sprechen? Vom Syndrom war ursprünglich nicht in der Vorurteilsforschung die Rede, sondern in der Medizin und Psychopathologie. Ein kurzer Blick in entsprechende aktuelle Standardwerke fördert folgende Bestimmungen zu Tage:

„Das Syndrom ist die kleinste beschreibbare Untersuchungseinheit in der Psychiatrie. In der klinischen Erfahrung trifft man wiederkehrende typische ‚klinische Bilder‘ an, konstelliert durch häufig in Zusammenhang (im Verband) auftretende Symptome. Diese Symptomverbände nennt man Syndrome. *Ein Syndrom ist also eine erscheinungsbildlich typische Symptomenkombination* (nicht unbedingt auch ursächlich!). (...) *Bei den meisten psychiatrischen Syndromen besteht keine enge Korrelation zu einer bestimmten, gleichbleibenden Ursache: sie sind noxenunspezifisch!*“ (Scharfetter 2010, 24)

„Psychopathologische Symptome (...) stellen als **diagnostische Bausteine** die kleinsten phänomenologisch zu unterscheidenden und operationalisierbaren Störungseinheiten dar, die sprachlich gekennzeichnet werden können. (...) Die äußeren Anzeichen einer psychischen Störung sind Phänomene, die in einem ersten Schritt wahrzunehmen und genauer zu beschreiben, sodann in einem zweiten Schritt auf ihre Bedeutung als ‚Zeichenträger‘ zu untersuchen sind; in dieser Hinsicht entspricht die Symptomatologie bezüglich der Krankheitslehre etwa der Semantik hinsichtlich der Kommunikationswissenschaft. Weitergehende Rückschlüsse auf den evtl. zugrunde liegenden Krankheitsprozess sind jedoch nur mit methodenkritischer Vorsicht zu ziehen, da ein einzelnes Symptom für sich genommen unspezifisch ist.“ (Payk 2007, 43)

„Symptome, die regelhaft oder gar gesetzmäßig miteinander im Verbund auftreten und deren gemeinsames Auftreten auf einen inneren Zusammenhang hinweist, werden als Gruppe von Merkmalen und Faktoren zu **Syndromen** (...) zusammengefasst.“ (ebd., 45)

„Der Schritt vom einzelnen zu einem Komplex von Symptomen bedeutet gleichzeitig die Konzipierung einer **Struktur**, die durch Verknüpfung und Hierarchisierung

einzelner Krankheitszeichen deren bloßes, deskriptives Aneinanderreihen überwindet. Kennzeichnet man einzelne Symptome als Bausteine, so sind Syndrome deren tragende Pfeiler im taxonomischen Haus der Diagnose.“ (ebd., 47)

Interessant und ins Auge springend an diesen Bestimmungen ist allererst ihre Metaphorik: ‚Klinische Bilder‘, ‚Konstellation‘, ‚Zeichenträger‘, ‚Verknüpfungen‘, und: ‚Bausteine‘, ‚tragende Pfeiler im taxonomischen Haus der Diagnose‘. Die Ermittlung eines Syndroms an Hand verschiedener Symptome wird von der Psychopathologie, soviel wird daran deutlich, vor allem als ein hermeneutischer Akt, als eine Art Entschlüsselung, man könnte mit Blick auf Adorno auch sagen: die Lösung eines Rätsels, angesehen (ob sie in der klinischen Praxis auch als solche *umgesetzt* wird, sei dahingestellt). Man hat es also, bevor man überhaupt von einem Syndrom sprechen kann, mit bestimmten Zeichen zu tun, die der Auslegung bedürfen: Zeichen sind Zeichen *von* oder *für* etwas, ebenso wie bei Symptomen ermittelt werden muss, *wovon* sie denn eigentlich ein Symptom sein sollen. Erschwerend für diese Ermittlung, so Scharfetter, kommt hinzu, dass Syndrome nicht zwangsläufig eine gleichbleibende Ursache haben – man kann sich also nicht auf eine einmal ermittelte Ursache verlassen und diese einfach auf andere Fälle übertragen, sondern muss die Deutung von Symptomen und die Ermittlung von Syndromen immer neu vornehmen. Dieses Vorgehen ergibt sich allein schon aus der gewählten Begrifflichkeit: Dass Symptome nämlich Symptome eines Syndroms sind, kann erst bestimmt werden, wenn man die einzelnen Symptome genauer untersucht hat. Bevor man das nicht unternommen hat, lässt sich nicht einmal von ihnen als Symptomen sprechen; und eben deswegen gilt es, Symptome „in einem ersten Schritt wahrzunehmen und genauer zu beschreiben, sodann in einem zweiten Schritt auf ihre Bedeutung als ‚Zeichenträger‘ zu untersuchen“. Die Schwierigkeit in der Diagnose, die eine ständige Interpretation notwendig macht, ist ja gerade, dass Syndrome nicht immer die gleiche Symptomkombination haben – sonst könnte mit einem fertigen Schema diagnostiziert werden, in dem die Symptome lediglich gewissermaßen zu einem Syndrom aufaddiert und ‚abgehakt‘ werden – fehlt eines der Symptome, ist es kein Syndrom, oder nicht *dieses* Syndrom. Der ‚Alltag der Auslegung‘ (Soeffner) sieht allerdings anders aus: Stellt ein Arzt beispielsweise bei einer Patientin Kopfschmerzen, Fieber und Halsschmerzen fest, könnte es sich um eine Erkältung handeln. Was ist aber, wenn das Fieber wegfällt oder stärker ist, als gemeinhin bei einer Erkältung üblich? Die

Frage nach einem Syndrom, in das eine Vielzahl verschiedener Vorurteile eingebettet ist, kann also, nimmt man das verwendete Vokabular ernst, a) nicht deduktiv, im Vorhinein, wie wir gerade gesehen haben, und b) in einer näher zu bestimmenden Hinsicht nicht allgemein beantwortet werden (gleichwohl beides - unnötig zu erwähnen - die Erstellung und Verwendung von Heuristiken nicht ausschließt, sondern geradezu fordert; allein schon die hier verwendeten Begrifflichkeiten könnten als eine solche Heuristik gelten). Diese Frage kann nicht allgemein beantwortet werden, weil die Antwort implizieren würde, dass ein Syndrom immer die gleichen Symptome habe – gerade aber, dass die Symptome die Symptome eines Syndroms sind, kann erst durch eine Prüfung der Einzelphänomene ermittelt werden. Am medizinischen Beispiel: Das Auftreten von Fieber, Halsschmerzen und Kopfschmerzen macht nicht notwendigerweise eine Erkältung. Die Patientin könnte stattdessen auch Malaria, eine Stimmbandreizung und einen Hirntumor haben – auch das gemeinsame Auftreten *aller* Symptome eines Syndroms macht also nicht *notwendig* dieses Syndrom aus; wie Payk schreibt, es bedarf immer erst der *Konzipierung* einer Struktur. Denn diese Struktur muss insofern immer – zumindest in Teilen – neu konzipiert werden, weil *sie selbst* nicht sichtbar ist. Ich sehe nach einer Untersuchung die *Symptome* einer Erkältung, aber nicht die Erkältung *selbst*. Ähnlich verhält es sich mit psychologischen Diagnosen: Ein Psychologe oder Psychoanalytiker sieht nicht die Posttraumatische Belastungsstörung *selbst*, sondern Unruhe, Schlaflosigkeit, Flashbacks, Schweißausbrüche. Die Annahme einer ‚Ideologie der Ungleichwertigkeit‘ als Kern des Syndromcharakters von Vorurteilen bedürfte also einer begrifflichen und empirischen Analyse der Einzelphänomene.

Wie ich gezeigt habe, sagt der Begriff der Stereotypie selbst noch nicht allzu viel aus, wenn es um konkrete Phänomene geht, denn mit diesem Begriff hat man zwar eine *Form* des Denkens und Sprechens bestimmt, aber nicht ihren Inhalt. Ich sage zum Beispiel im Alltag: Sie hat die ganze Zeit nur stereotypes Zeug geredet; er hat ein Stereotyp nach dem anderen von sich gegeben. Wir sagen hier etwas aus über unseren Eindruck von der Form ihres Sprechens, aber das heißt: In der Rede wird *stereotyp* etwas auf etwas anderes angewendet, es handelt sich bei Stereotypie um einen *relationalen* Begriff: er beschreibt gewissermaßen die Form einer sprachlichen Beziehung von etwas auf etwas. Ich sage: Diese Urteile sind stereotyp, aber ich müsste dann immer noch näher - und zwar inhaltlich - bestimmen, inwiefern und in

Bezug auf was sie stereotyp sind. Man könnte sagen: Er bezeichnete Ausländer, Obdachlose und Politiker als Parasiten, und das heißt, er würde den Vorwurf des Parasitären in stereotyper Weise auf alle möglichen Gruppen anwenden. *Warum* aber etwas stereotyp ist, kann, analog der Verwendung des Syndrombegriffs in der Psychopathologie, nicht vorab bestimmt, sondern nur in der Untersuchung der Phänomene begründet werden. Der Begriff Stereotypie wäre somit gewissermaßen eine „‘working form‘ für andere Ideen“ in einem ähnlichen Sinne, wie Shulamith Volkov (2000, 19) das für den Antisemitismus erörtert. In ihrem Aufsatz ‚Antisemitismus als kultureller Code‘ begreift Volkov Antisemitismus als eine spezifische Konstellation von bestimmten Formen der Gesellschaftskritik, die sich - eigentlich disparat - im Bild des ‚Juden‘ zusammenschließen:

„Glagau hatte eine Analogie benutzt; er hat eine Metapher geschaffen. Wie in der Dichtung kann sich auch in der Sprache der Politik die 'falsche Metapher' als die wirksamste erweisen. Offenkundig war in Deutschland die soziale Frage nicht mit der Judenfrage identisch und war es nie gewesen. Falls Otto Glagau selber sich dieses 'Irrtums' nicht bewußt gewesen sein sollte: die Handwerker, Kleinhändler und sonstigen Mittelständler wußten es mit Sicherheit besser. Gleichwohl funktionierte die Parole [Glagaus' ‚Die soziale Frage ist die Judenfrage‘, BM]. Sie wurde endlos wiederholt und trug schließlich - vermittels der von Kenneth Burke beschriebenen 'assoziativen Verschmelzung' - dazu bei, das Bindeglied zwischen der in Mittelstandskreisen herrschenden Sozialkritik und Gesellschaftsanalyse sowie dem Antisemitismus zu schmieden.“ (ebd., 29f.)<sup>30</sup>

Was bedeutet dieses Zitat vor dem Hintergrund des bisher erörterten und entwickelten Vokabulars? Man könnte sagen, das Perfide am Antisemitismus ist, dass er nicht eine völlig aus der Luft gegriffene Konstruktion oder ein Phantasma ist. Er ist zwar insofern ein Phantasma, als dass er in einem korrespondenztheoretischen Sinne (vgl. Holz 2001, 62ff.) überhaupt nichts mit realen Jüdinnen und Juden zu tun hat. Volkov weist aber auf etwas anderes hin: Der Antisemitismus dockt gewissermaßen an eine bereits bestehende Sozialkritik an und *hebt sie auf*. Moderne Gesellschaften sind insbesondere dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen das Problem der Bestimmung einer *Einheit* oder Identität der Gesellschaft qua ihrer Verfasstheit zu einem

---

<sup>30</sup> Otto Glagau gilt als einer der Publizisten, denen in der Entstehungsphase des modernen Antisemitismus eine maßgebliche Bedeutung für diese hier beschriebene Verschmelzung zukam. Glagaus antisemitischer Artikel ‚Der Börsen- und Gründungsswindel in Berlin‘ findet sich beispielsweise neben anderen antisemitischen Dokumenten in Claussen (1987).

gewissermaßen unlösbaren wird (Giddens 1991, Beck/Giddens/Lash 1996, Richter 1996, Eisenstadt 2000). Menschen in modernen Gesellschaften sind deshalb in der Identitätsbildung in besonderer Weise auf sich selbst verwiesen, während gleichzeitig die Durchschaubarkeit der vielfältigen gesellschaftlichen Prozesse und Interdependenzen tendenziell abnimmt – die gegenwärtige Wirtschafts- und Finanzkrise mag dafür das treffendste Beispiel sein. Angst vor Arbeitsplatzverlust, Existenzängste, sich auflösende traditionale Bindungen wie die in der ‚klassischen‘ Familienkonstellation, die Undurchschaubarkeit der Welt und Gefühle von Ohnmacht und Einflusslosigkeit sind vermutlich auch den Leserinnen und Lesern dieser Arbeit in der einen oder anderen Hinsicht bekannt und vertraut. Wir haben es hier also mit *wirklichen* Ängsten und Problemen zu tun, die sich nicht im luftleeren Raum oder als von der sozialen Wirklichkeit gänzlich abgetrennte Phantasien abspielen, sondern auf die Organisationsform der Gesellschaft bezogen und mit ihr verbunden sind. Die These lässt sich nun diesbezüglich dergestalt erweitern, dass es solche *bereits vorliegenden* Ängste, Probleme und Kritiken sind, die im Antisemitismus zu einem neuen und qualitativ von seinen Elementen unterschiedenen (vgl. Salzborn 2010b, 152) Phänomen amalgamieren. Eine solche Sicht auf den Antisemitismus hat weitreichende Konsequenzen in der Vorstellung davon, um *was* es sich dabei überhaupt handelt. Der Antisemitismus wäre demnach ein Weltbild, in dem viele bereits vorliegende Elemente zu einer einzigen fatalen Weltanschauung verschmolzen werden. Nicht ist also erst ein Antisemitismus-als-Einstellung vorhanden, der dann (bei ‚günstiger‘ Gelegenheit) versprachlicht würde. Sondern es sind viele verschiedene Gedanken und Gefühle, die zu *Elementen des Antisemitismus* werden. Vor diesem Hintergrund sind auch die ‚Elemente des Antisemitismus‘ in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ anders zu interpretieren, als es gewöhnlich geschieht: Das Fragment kann auf *diese* Weise gelesen werden, nämlich dass verschiedene Elemente des Antisemitismus betrachtet werden, die aber erst *in der Sprache* – ich habe es im entsprechenden Kapitel bereits erörtert – zu Elementen des Antisemitismus werden. Horkheimer und Adorno beschreiben verschiedene Phänomene, die sie als für den Antisemitismus maßgeblich sehen, die aber nicht *der Antisemitismus* sind: Sprachzerfall, Projektion, die ‚Verkleidung der Herrschaft in Produktion‘, Idiosynkrasie, instrumentelle Vernunft etc. Im Antisemitismus werden sie zu Elementen des Antisemitismus – aber sie stellen als Einzelne ebenso Facetten des Subjekts und Einflüsse auf es dar, die keineswegs nur im Antisemitismus vorkommen

– gleichwohl sie in dieser *Kombination* für den Antisemitismus spezifische sein mögen.

Der Antisemitismus wird also in der Kritischen Theorie weder als Mentalität noch als Charakterstruktur konzipiert, sondern als eine Verschmelzung verschiedener anderer, auch unabhängig von ihm existierender Phänomene. Volkovs Ansatz erlaubt es damit auch, verschiedene Kurzschlüsse der Vorurteilsforschung zu vermeiden. So lässt sich eben bei Feindbildern nicht gut von einer reinen *Konstruktion* sprechen – denn Antisemitismus *gründet* in gesellschaftlichen Prozessen, er ist viel eher ein Kompositum aus Imagination und gesellschaftlicher Wirklichkeit als eine reine ‚Konstruktion‘ (vgl. in Bezug auf postmoderne und positivistische Ansätze auch Salzborn 2010b, 147f.). In diesem Begriff der Verschmelzung trifft sich mit Blick auf die DdA die Rede von Symptom und Syndrom mit der von der Konstellation: Man könnte sagen, dass Horkheimer und Adorno eine Fülle von Symptomen - nicht des Antisemitismus, sondern eines Zerfalls der Sprache und Verfalls der Vernunft - ausbreiten. Der Antisemitismus wäre also im Hinblick auf seine erörterte Stellung in der DdA ebenfalls ein Symptom dieses Zerfallsprozesses. Und gleichzeitig eröffnet sich in dieser Sichtweise noch einmal ein neuer Blick auf die Rolle der Sprache in diesem Prozess: Deren von Horkheimer und Adorno angenommene zunehmende Verwandlung in ein leeres und stereotypes Sprechen ist der Kern dieser Zerfallsgeschichte, gleichsam der Kern, um den sich die ganze begriffliche Konstellation dreht. Denn ein leeres und schematisches Sprechen ist es, durch das die vielgestaltige Entleerung der Subjekte, ihre Gefühllosigkeit, ihr Ticketdenken und der Ausfall der Reflexion auf die eigenen Projektionen zuallererst *möglich* werden. So ist auch Adornos Begriff der Konstellation einzuordnen: Die Fähigkeit zum konstellativen Denken ist es für Adorno, die den Bann brechen und Freiheit zumindest denkbar machen könnte. Denn die vielfältigen ‚Verhexungen‘ und Fetischisierungen, die in der DdA als Verfallssymptome ausgebreitet werden, hängen an der stetigen Verhärtung der Sprache und der zunehmenden Unfähigkeit, sie als ein lebendiges Medium zur Gestaltung eines reichen Selbst- und Weltverhältnisses zu gebrauchen. Im Ticketdenken, so könnte man sagen, ist die Fähigkeit zu solch konstellativem Denken und Sprechen vollständig stillgestellt – es gibt keine Konstellationen mehr, sondern nur noch ein starres Gerüst der Sprache, ein Stereotyp im Wortsinne. Freiheit ‚erschließt sich *nur* in der *konkreten* Konstellation‘.

Volkovs Aufsatz ist für diese Sicht auf Antisemitismus insofern von herausragender Bedeutung, als dass letzterer weder mentalistisch noch konstruktivistisch oder marxistisch gefasst wird und die bereits skizzierten Untiefen der jeweiligen Ansätze vermeidet. Er kann demgegenüber als

„integrative Schnittstelle angesehen werden, die eine Verknüpfung unterschiedlicher makro- und mikrotheoretischer Ansätze durch ihre Offenheit ermöglicht, ohne deren jeweilige gesellschaftstheoretischen [sic!] Kontexte zugleich verwerfen zu müssen. Denn Volkovs *cultural code* fasst theoretisch einen kultursoziologischen Prozess der gesellschaftlichen Segmentierung und Homogenisierung, der zu einer symbolischen wie realen Polarisierung führt und antisemitische Denk- und Weltbilder nachhaltig charakterisiert (...). (Salzborn 2010b, 154)

Volkov betrachtet Antisemitismus insofern als ‚kulturellen Code‘, als dass der *Begriff* Antisemitismus ihrer Ansicht nach eine ganz wesentliche Codierungsfunktion übernimmt. Der Begriff des Codes bezeichnet ein „System von verabredeten Zeichen; Schlüssel zur Entzifferung von Geheimnachrichten“ (Duden 2001, 424), und im Hinblick auf die oben angeführte ‚assoziative Verschmelzung‘ ist er das gleich in doppeltem Sinne, denn es muss sowohl einen Vorgang der Codierung als auch einen der Decodierung geben. Der Prozess der Codierung ist diese assoziative Verschmelzung, die Verschmelzung einer bestimmten Sozialkritik mit einem bestimmten Judenbild. Man kann das im ursprünglichen Sinne als eine Codierung bezeichnen, weil eine Fülle von einzelnen Symptomen in dieser Verwendung des Begriffs Antisemitismus zusammengefasst und die damit in der Tat als *distinkte* Phänomene *unsichtbar* gemacht wurden. Diesen Prozess der Codierung schreibt Volkov durchaus einzelnen Personen zu, die es „im richtigen Augenblick“ (ebd., 29) vermocht haben, durch einen kreativen Akt die alte Judenfeindschaft - Schritt für Schritt und durch agitatorischen Elan - durch das neue Schlagwort vom Antisemitismus zu ersetzen. Insofern ist dieser Prozess der Entstehung des modernen Antisemitismus sowohl kontingent (es wurde gewissermaßen zur ‚richtigen Zeit‘ die ‚richtige‘, eingängige Parole, das richtige Schlagwort gefunden), also, wenn man so will, eine ‚Konstruktion‘, und er baut gleichzeitig auf einer Vielzahl von gesellschaftlichen Voraussetzungen auf, ohne die die Parole vermutlich nicht funktioniert und sich in rasender Eile verbreitet hätte – auch die Konstrukteure

brauchen etwas, mit dem sie konstruieren können:

„Die Parole [„Die soziale Frage ist die Judenfrage“, BM] stand im rechten Kontext und wurde zur rechten Zeit lanciert. Sie wurde bald zum Eckstein des modernen Antisemitismus, weil sie eine spezifische Auffassung von der sozialen Realität und eine besondere Methode zur Verbesserung dieser Realität mit offener und virulenter Ablehnung der Juden verband. Die Kombination war nicht neu, aber das Schlagwort machte sie weit machtvoller und dauerhafter, als sie bisher gewesen war. Glagau spürte die Desorientierung der Handwerker und sonstiger Mittelständler in Deutschland und diagnostizierte ihr Dilemma. Bei ihrer Suche nach neuer Orientierung kam Glagaus Antisemitismus im richtigen Augenblick. Er bot einen einfachen Kontext, in den man seine soziale Not und Mühe einordnen konnte und der sich als stärker erwies als die Zeugnisse der Realität.“ (ebd.)

Ihre Wirkmächtigkeit und ihren Reiz erhält diese Parole also insbesondere dadurch, dass sie auf vorgängig bereits Vorhandenes aufbauen konnte, und dass man mit ihr auf einen Schlag die Quelle von Desorientierung, Angst und Wut benennen kann. Volkov lässt aber letztendlich – wie auch andere Interpreten des modernen Antisemitismus – die Ursachen für seine Entwicklung und rasante Verbreitung unbeachtet. Zwar beschreibt sie die gesellschaftliche Situation wie auch, einleuchtend und innovativ, den Prozess der ‚assoziativen Verschmelzung‘. Jedoch belässt sie es bei dieser eher phänomenologisch ausgerichteten Analyse. Die Frage, die aus der Arbeit ausgeklammert wird, ist in einer gesellschaftstheoretischen Perspektive nämlich die, *warum* eigentlich die Menschen bereit sind, ein so bodenlos unvernünftiges Weltbild zu akzeptieren oder zu übernehmen und aktiv zu verbreiten, in letzter Konsequenz: dafür zu morden. Auch der Verweis auf die Attraktivität des Antisemitismus im Hinblick auf seine Reichweite zur Erklärung der Welt reicht diesbezüglich nicht hin, denn er setzt die Unvernunft der Menschen bereits voraus, anstatt sie in die Untersuchung mit einzubeziehen. Zwar ist Salzborns Einschätzung recht zu geben, dass durch die von Volkov analysierte Verschmelzung und Codierung im Sinne der Kritischen Theorie eine pathische Weltanschauung entstand, welche die „Realität interpretativ derart verzerrte und deformierte, dass sie [diese Weltanschauung, BM] selbst als diese erschien“ (Salzborn 2010b, 153). Die Frage nach den Ursachen der *Empfänglichkeit* für solche Weltanschauungen ist damit aber noch gar nicht berührt. Die Kritische Theorie ist diesbezüglich weitreichender angelegt, indem sie den Begriff des Sprachzerfalls als in eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung eingebetteten

Prozess theoretisiert hat und damit begründen kann, warum Menschen für den Antisemitismus empfänglich sind. Es lässt sich jetzt mit Volkov weiter präzisieren: Die Menschen *haben* bereits alle oder viele der Elemente, die für den Antisemitismus notwendig sind, sie müssen sie nicht erst durch die antisemitische Ideologie *bekommen* oder *den* Antisemitismus gänzlich neu ‚konstruieren‘.

Wie aber funktioniert eine solche ‚assoziative Verschmelzung‘ von bereits Vorliegendem zu *Elementen* des Antisemitismus? Volkovs Begriffe sind hier uneinheitlich und nicht ausgearbeitet, sie bezeichnet diese Verschmelzung auch als einen Prozess der Einführung einer *Metapher* und bezieht sich damit vor allem eben auf Glagaus´ Parole ‚Die soziale Frage ist die Judenfrage‘. Grundlegend lässt sich feststellen, dass die Parole als Gleichsetzung von zwei Verschiedenen funktioniert nach dem Muster ‚X ist Y‘. Es wird also von Glagau nicht wesentlich eine *Verbindung* oder, wie Volkov in ihrer Begriffsbildung meint, eine Assoziation geschaffen. Letztere hätte eher die Struktur ‚X ist *wie* ein Y‘. Vielmehr handelt es sich offenbar primär um eine Verschmelzung, denn es wird nicht ausgedrückt: Die soziale Frage ist eine der ‚Judenfrage‘ *ähnliche* – für Glagau *ist* die ‚Judenfrage‘ *gleich* der sozialen Frage, er betreibt tatsächlich eine *metaphorische*, und keine assoziative Verschmelzung. Er bietet keine Assoziationen an oder zieht Verbindungen von der einen zur anderen Frage, sondern stellt eine *Identitätsbehauptung* auf. Es wird ersichtlich, dass diese metaphorische Verschmelzung von zwei Verschiedenen eine ganz spezifische Problematik hat: Gehen wir davon aus, dass es *die* soziale Frage nicht gibt, sondern eine Fülle von Problematiken, die in modernen Gesellschaften auftauchen, etwa die oben genannten, so bedeutet die Verschmelzung von sozialer Frage und ‚Judenfrage‘ zuerst einmal eine Nivellierung im großen Stil. Es ist jetzt beispielsweise nicht oder nicht mehr von einem Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit die Rede, von Entfremdung und Verdinglichung, von Existenzängsten oder einem Gefühl von Heimatlosigkeit, sondern ursächlich nur noch von den ‚Juden‘. So handelt es sich also bei dieser Metaphorisierung um das Verschwindenlassen von Aspekten der Wirklichkeit. Man könnte sagen: Soziale Fragen und die Komplexität der Gesellschaft werden gänzlich zum Verschwinden gebracht und in der Parole ‚Die soziale Frage ist die Judenfrage‘ aufgehoben: Sie werden einerseits negiert, und zwar werden sie *als* soziale Probleme negiert, und andererseits doch in veränderter Weise aufbewahrt. Es geht jetzt nicht mehr darum, beispielsweise herauszufinden, was das

Spezifische an diesen Problemen ist, in was für ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen sie eingebunden sind, welche gesellschaftlichen Akteure diese Probleme aus welchen Perspektiven betrachten, welche Begriffe überhaupt *angemessen* wären, um sie zu betrachten etc., denn die Parole erübrigt jede weitere Untersuchung, die als ein ergebnisoffener Prozess mit vielen möglichen Perspektiven verstanden werden müsste. Vielmehr steht jetzt *vor* jeder näheren Betrachtung von Einzelphänomenen bereits fest, was man finden wird: den ‚Juden‘. Es fällt auf, dass diese spezifische Metaphorisierung sehr genau mit dem übereinstimmt, was Horkheimer und Adorno über das Ticket-Denken geschrieben haben:

„Seit je zeugte antisemitisches Denken von der Stereotypie des Denkens. Heute ist diese allein übrig. Gewählt wird immer noch, aber einzig zwischen Totalitäten. Anstelle der antisemitischen Psychologie ist weithin das bloße Ja zum faschistischen Ticket getreten, dem Inventar der Parolen der streitbaren Großindustrie. Wie auf dem Wahlzettel der Massenpartei dem Wähler von der Parteimaschine die Namen derer oktroyiert werden, die seiner Erfahrung entrückt sind und die er nur en bloc wählen kann, so sind die ideologischen Kernpunkte auf wenigen Listen kodifiziert.“ (DdA, 231)

Die Parole, das ‚Ja‘ zur Parole legt nicht eine Sicht auf einzelne Phänomene der Wirklichkeit fest, sondern schafft eine Weltanschauung. Es ist, hat man sich einmal darauf eingelassen, immer schon klar, was man findet: Hinter den eigenen Ängsten, der eigenen ohnmächtigen Wut und den gesellschaftlichen Entwicklungen und Krisen stecken die ‚Juden‘. In diesem Sinne ist der Begriff des Tickets als Ende einer spezifischen antisemitischen Psychologie zu verstehen: Das Psychische ist dieser Begriffsübernahme gewissermaßen nachgeordnet, denn die Empfindungen treffen schon auf diese Parole und ordnen sich ihr nur noch ein oder unter. Die Rede vom Ende der Psychologie des Antisemitismus bedeutet also nicht ein Verschwinden dieser psychischen Komponenten, sondern eher eine Umkehr: Was in der Autoritarismus-Konzeption vor allem noch als aus familiär-gesellschaftlichen Sozialisationserfahrungen resultierend gedacht war, verstanden als eine in einem sozialpsychologischen Sinne *psychologische* Bedingung des Antisemitismus, wird jetzt relativiert. Es ist nun weniger die autoritäre Familienstruktur, die eine spezifische autoritäre und antisemitische Psychologie bewirkt, sondern eher eine allgemeine Entleerung der Sprache und damit der Menschen, die jetzt entscheidend für den

Antisemitismus wird. Eine bestimmte Lesart des Zitats soll hier kurz entkräftet werden: Die Rede von der Großindustrie läuft nicht darauf hinaus, dass diese die *antisemitischen* Parolen, also ihren Inhalt liefert. Es geht Horkheimer und Adorno nicht um einen Faschismusbegriff, der darauf hinausläuft, dass die Großindustrie aus Profitinteresse den Faschismus installiert hätte. Für diese Faschismus-Interpretation mancher marxistischer Ansätze gibt es in der DdA keine Hinweise – es sei denn, man reißt einige Zitate aus dem Zusammenhang und nimmt sie als Beleg für eine entsprechende Argumentation von Horkheimer und Adorno. Denn es ist vom ‚*Inventar* der Parolen der streitbaren Großindustrie‘ die Rede, also vom Inhalt. Die Großindustrie, so würde eine Interpretation lauten, die sich stimmig in die gesamte DdA integrierte, hat einen Prozess des Sprachzerfalls beschleunigt – das ist eine der Kernaussagen des Kulturindustrie-Kapitels. Auch das wird nicht als intentionaler Akt ‚der Kapitalisten‘ interpretiert, sondern als eine Auswirkung der stetigen Ausbreitung der Warenform, gesellschaftlicher Rationalisierung und einer ökonomischen Kolonisierung der Kultur – die Kultur verschwindet als eine dem Ökonomischen tendenziell noch entgegengesetzten Sphäre und wird selbst zu einer ökonomischen. Dies ist der Boden, auf dem das faschistische und antisemitische *Inventar*, also der Inhalt des Parolenhaften, in die kulturindustriell verbreitete *Form* der Parole eingefügt werden kann. Form und Inhalt sind hier also nicht zu trennen, denn wenn sich ein parolenhaftes, ein Ticketdenken nicht bereits etabliert hätte, so könnte die Parole keinen Erfolg haben. Es muss also bereits eine solche *Form* des Denkens, ein Ticketdenken als Voraussetzung für den Inhalt der Parole verbreitet sein, sonst würde sie nicht funktionieren können. Insofern ist die DdA als eine *Genealogie* des Antisemitismus zu lesen: sie bringt die verschiedenen Fragmente in eine Konstellation, von der aus sich das Phänomen des Antisemitismus aufschlüsseln lässt.

Das beschriebene Phänomen des ‚Manipulativen‘ ist die Entsprechung dieser Entleerung. Es geht nicht darum, diesem Typus des Autoritären Psychisches gänzlich abzusprechen, sondern diese erwähnte Umkehr zu begreifen: „There is an almost complete lack of object cathexis and of emotional ties. (...) However, the break between internal and external world (...) does not result in anything like ordinary ‘introversion,’ but rather the contrary: a kind of compulsive overrealism which treats everything and everyone as an object to be handled, manipulated, seized by the subjects own theoretical and practical pattern” (AP, 767). Die Kathexis, die Besetzung

von Menschen und Gegenständen mit psychischer Energie, und dadurch der Aufbau von emotionaler Bindung zu ihnen, scheitern an der Leere der Subjekte. In der auch in dieser Hinsicht zum Verständnis der AP wichtigen Lektüre der DdA hat sich dieser Prozess als ein vermittels der Sprache stattfindender herausgestellt: das Subjekt vermag es nicht mehr, etwas in sich hereinzuholen und bleibt daher gefühllos und innerlich leer. Es war sicherlich Hannah Arendt, die in ihrem Eichmann-Buch die eindrücklichsten Schilderungen einer solchen Persönlichkeit geliefert hat: Eichmann sei weder in der Lage gewesen, Mitleid mit seinen Opfern zu empfinden, noch war er Arendt zufolge ein fanatischer Antisemit<sup>31</sup>:

„Die Richter hatten zwar recht, als sie dem Angeklagten bei der Urteilsverkündung sagten, alles, was er vorgebracht habe, sei 'leeres Gerede' gewesen, aber sie glaubten - zu Unrecht - daß diese Leere vorgetäuscht war und daß der Angeklagte dahinter Gedanken zu verbergen wünschte, die zwar abscheulich, aber nicht leer waren. Dagegen spricht schon die verblüffende Konsequenz, mit der Eichmann trotz seines eher schlechten Gedächtnisses Wort für Wort die gleichen Phrasen und selbsterfundene Klischees wiederholte (...), wann immer die Rede auf Dinge oder Ereignisse kam, die ihm wichtig waren. Ob er nun in Argentinien oder in Jerusalem seine Memoiren schrieb, ob er zu dem verhörenden Polizeibeamten sprach oder vor Gericht - was er sagte, war stets das gleiche, und er sagte es stets mit den gleichen Worten. Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war. Das heißt hier, er war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen. Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab: absoluter Mangel an Vorstellungskraft.“ (Arendt 2007, 125f.)

Wie auch der manipulative Typus (für den Adorno Heinrich Himmler als Beispiel anführt) ist das vollendete Ticketdenken eine Zuspitzung bestimmter Merkmale und Persönlichkeitszüge, denn es wird damit nicht geleugnet, dass es auch die Millionen gleichgültigen Zuschauerinnen und Zuschauer gab, wie auch die fanatisierten Antisemiten, die an den Pogromen und Massenerschießungen beteiligt waren oder in den Lagern ihren Sadismus auslebten. So wird aber auch deutlich, dass Horkheimer und Adorno vor allem die großen gesellschaftlichen Tendenzen skizziert und an

---

<sup>31</sup> Ob dies eine wirklich *zutreffende* Charakterisierung Eichmanns ist, sei dahingestellt und kann hier nicht diskutiert werden. Es ist der *Typus*, der an dieser Stelle interessiert.

Details aufgewiesen, aber die Wirkung und Funktionsweise sprachlicher Figuren wie der Metapher wenig beachtet haben. Tut man das, wird klar, dass es nicht einer so vollständig entleerten *Persönlichkeit* bedarf, sondern dass die Leere bereits in der Metapher und ihrer bereitwilligen Rezeption zum Vorschein kommt und damit das Ticket-Denken nicht *nur* als *Kulminationspunkt* gesehen werden muss – es kann nur analytisch von der Psychologie getrennt oder ihr nachgeordnet werden. Denn die Parole selbst stellt schon ein solches Ticket dar, und ihr Gebrauch war nicht auf einen bestimmten Typus beschränkt. Anders ausgedrückt: Man muss schon zumindest teilweise ‚in Tickets‘ denken, für diese empfänglich sein, sei man nun fanatisierter Antisemit oder ‚Verwaltungsmassenmörder‘, um eine derart irrsinnige Parole überhaupt in sein sonstiges Sprechen und Denken integrieren zu können – sie würde dort sonst gar keinen *Sinn* machen. Es ist also bereits die antisemitische Metaphorik und ihre Ausbreitung, die das Ticketdenken *sowohl* voraussetzt als auch *beschleunigt*: Mit der Ausbreitung der Metapher entfällt auch in immer stärkerem Maße die Notwendigkeit, sich mit spezifischen Problemen spezifisch auseinanderzusetzen, denn die Antwort auf alle Fragen steht ja bereits fest. Und wenn sich ein Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Übermacht der Gesellschaft vor allem dadurch definiert, dass man die *Ursache* für die eigenen negativen Gefühle nicht dingfest machen kann, so bietet auch hier der Satz ‚Die soziale Frage ist die Judenfrage‘ ein griffige Lösung. Denn wenn moderne Gesellschaften schon durch ihre Verfasstheit die Ermittlung einfacher Ursachen ausschließen und damit qua dieser Verfasstheit *strukturell* Ohnmachtsgefühle erzeugen, dann wird deutlich, inwiefern diese einfache Formel auch eine Ermächtigung der Gesellschaft und eine Selbstermächtigung der Menschen impliziert, die das Ticket unterschreiben. Es wird auf einen Schlag alles klar, und der Feind ist plötzlich greifbar, die Ursache der Misere ist für die Antisemiten offensichtlich geworden, es können Gegenmaßnahmen getroffen werden, ein Ende des eigenen Leids ist absehbar. Man hätte also bereits beim Aufkommen dieser und anderer Metaphern die Radikalität der späteren ‚Endlösung der Judenfrage‘ antizipieren können, wenn man sich denn überhaupt Gedanken darum gemacht und einen das Schicksal der Juden nicht kalt gelassen hätte. In diesem Sinne – das sei nur am Rande erwähnt und wäre Gegenstand einer separaten Arbeit – müsste auch die gegenwärtig sich vor allem auf *situative* Faktoren der Teilnahme am antisemitischen Massenmord konzentrierende Täterforschung (vgl. insbesondere Welzer 2011) dahingehend erweitert werden, auf die hier erörterten *strukturellen* Ursachen

einzugehen: Es braucht immer schon Menschen, die sprachlich, gedanklich und emotional entsprechend *zugerichtet* sind, damit situative Faktoren überhaupt so massenhaft Erfolg haben können, wie Welzer das beispielsweise für die Polizeibataillone im Russlandfeldzug herausarbeitet.

Die metaphorische Verschmelzung, so lässt sich sagen, schafft durch ihre Nivellierungen ein gesellschaftliches Unbewusstes. Sie klammert sprachlich große Teile der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus und etabliert Sprachregelungen, die dafür sorgen, dass eine differenzierte und komplexe Betrachtung nicht mehr möglich und für die Menschen auch nicht mehr notwendig ist, denn es war ja gerade die Stereotypie, die sie ihrer Ohnmacht entledigt hat. Es sind, mit Wittgenstein ausgedrückt, festere Regeln etabliert und Bedeutungen zementiert worden, und das gilt umso mehr für die Politik im nationalsozialistischen Deutschland. Ein wesentlicher Teil der nationalsozialistischen Herrschaft bestand darin, solche Sprachregelungen mit einer Praxis der Gewalt zu verbinden: Der Zweifel an antisemitischen Parolen etwa ist hier nicht eine unter vielen möglichen Positionen im Diskurs, sondern wird lebensbedrohlich für den Zweifelnden – er kann sich, bei Strafe der physischen Vernichtung, nicht mehr *ausdrücken*. So wird Stereotypie etwas der eigenen Sicht auf die Welt Vorausgesetztes, ähnlich dem Weltbildbegriff Wittgensteins: „Wir beurteilen nicht die Bilder, sondern mittels der Bilder. Wir erforschen sie nicht, sondern mittels ihrer etwas anderes“ (Wittgenstein 1984, 230). Wittgenstein allerdings bezieht sich hiermit weniger auf Stereotypie (auch wenn man diese mit seinen Begrifflichkeiten beschreiben kann, wie wir gesehen haben) als in allgemeiner Form auf die kultur- und Gesellschaftsabhängigkeit unserer Sprache (vgl. Weiberg 2004, 117). Für Adorno wie für Wittgenstein geht es darum, solche Weltbilder gewissermaßen mobil und veränderlich zu halten bzw. die Entstehung verfestigter Weltbilder *überhaupt* zu verhindern und der Wirkung unserer Begriffe und unserer Sprache auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit eingedenk zu sein – so haben beide Philosophien auf unterschiedliche Weise ein normatives, antitotalitäres und kritisches Moment, das sich bei Wittgenstein im Begriff des Sprachspiels und bei Adorno in dem der Konstellation zeigt. Im Hinblick auf beide ist die Ausklammerung von Deutungs- und Thematisierungsmöglichkeiten die Entstehung eines *sprachlichen* Unbewusstes. Während es Wittgenstein darum geht, andere Sichtweisen auf (alltags-) sprachliche Probleme ins *Spiel* zu bringen, skizzieren Horkheimer und Adorno,

inwiefern die von Wittgenstein vernachlässigte, konkrete gesellschaftliche Entwicklung Möglichkeiten der Welterschließung und der Erkenntnis ausklammert. Die zunehmende Ausbreitung von Parolen wie der von Otto Glagau sorgt dafür, dass viele Sichtweisen im Diskurs nicht mehr auftauchen können und die Menschen sie entweder nicht mehr einnehmen können oder wollen. Stereotypie ist dabei so maßlos wie die Maßnahmen, die in der nationalsozialistischen Praxis letztendlich mit ihr verbunden waren. Denn die Probleme mögen zwar sprachlich ausgeklammert sein, sie sind aber dennoch weiter in der gesellschaftlichen Wirklichkeit *vorhanden* – nur können sie nicht mehr zum Thema werden. Insofern ist – entsprechend ist auch der Antisemitismusbegriff in der DdA konzipiert – der Vernichtungsprozess ein maßloser, der tendenziell nie zum Ende kommen kann: an die Stelle kritischer Reflexion tritt ein Wahnbild, mit dem überhaupt nichts anderes mehr gesehen wird. Das Unbewusste ist so nicht nur eine individualpsychische Instanz, sondern kann gleichzeitig als ein gesellschaftliches Fehlen von Thematisierung und Reflexion konzipiert werden. Die metaphorische Verschmelzung in der Parole von der ‚Judenfrage‘ mag vielleicht am Beginn ihrer Verbreitung noch als Metapher sichtbar gewesen sein – aber diese Sichtbarkeit verschwand mit ihrer fortschreitenden Etablierung und den entsprechenden gesellschaftlichen Veränderungen. Sie wurde sukzessive zu einer ‚toten‘ Metapher, also zu einer solchen, die in der Sprache nicht mehr *als* Metapher erkennbar ist:

„Unter der Bedingung, dass diese konzeptuellen Metaphern und die von ihnen abgeleiteten metaphorischen Aussagen nicht mehr als solche erfahren werden, verschwinden die in der Metapher ausgeblendeten Aspekte aus der kollektiven Aufmerksamkeit. Der Metapher eignet als wesentliche Eigenschaft das Bewusstsein ihres Gemachtseins, das notwendig ist, um überhaupt metaphorisch, d.h. über-tragend zu sein. Metapher ist die Metapher nur und solange, wie sie als intentionales Produkt des Denkens und der Kommunikation verstanden werden kann. Gesellschaftliches Unbewusstes ließe sich so über den kollektiven und ideologischen Verlust des Metaphernstatus von Metaphern begründen.“ (Soldt 2005, 178)

So ist auch die Rede von der *assoziativen* Verschmelzung zu relativieren: Der Satz ‚Die soziale Frage ist die Judenfrage‘ unterscheidet sich fundamental von anderen metaphorischen Sätzen, etwa dem klassischen ‚Heinrich ist ein Löwe‘. Während bei letzterem vermutlich auch nach langjährigem Gebrauch nicht der Eindruck aufkam,

dass Heinrich *tatsächlich* ein Löwe war, sondern nur bestimmte Eigenschaften des Löwen mit ihm assoziiert wurden, ist der Charakter der Parole allein von ihrer Reichweite her ein gänzlich anderer: Sie beansprucht, die Welt zu erklären und ist eingebettet in immer umfassendere und gewalttätigere Ausgrenzungspraktiken, die sukzessive einerseits andere Deutungsmöglichkeiten von sozialen Problemen verdrängte und andererseits dadurch in Deutschland in der gesellschaftlichen *Praxis* die ‚Juden‘ tatsächlich zu *dem* gesellschaftlichen Hauptproblem machte. Es trifft also hier zu, was Salzborn für ideologische Denk- und Weltbilder als Möglichkeit und für die Verschmelzung als Wirklichkeit beschreibt, nämlich dass sie die ‚Realität‘ interpretativ derart verzerrte und deformierte, dass sie selbst als diese erschien‘.

Was heißt das nun für die Rede von einem Syndromcharakter des Vorurteils? Wie könnte die Unterscheidung von Symptom und Syndrom in Bezug auf diese metaphorische Verschmelzung Sinn machen? Die Lektüre von Volkov vor dem Hintergrund der Kritischen Theorie gibt Hinweise darauf am Beispiel des modernen Antisemitismus. Ich habe dargestellt, inwiefern Stereotypie zwar einerseits der Kern eines solchen Syndroms sein kann, andererseits aber als relationaler Begriff noch nichts Inhaltliches über die jeweilige Stereotypie aussagt – zu prüfen wäre jeweils also immer empirisch, welcher Art die Stereotypie ist und *wie* sie sich an *was* zeigt. Der Charakter der Verschmelzung zeigt in diesem Falle bereits das Syndromatische an: In vielen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen werden im Antisemitismus keine spezifischen Probleme mehr gesehen, sondern das verborgene und böartige Wirken der ‚Juden‘. Ein stereotypes Denken und Sprechen aufzuweisen, ist also gewissermaßen immer nur *ein* Teil der Analyse, weil es sich an irgendetwas *aufzeigen* lassen muss. Dass das Stereotype im Falle des Antisemitismus im Vorwurf des allgegenwärtigen Wirkens der ‚Juden‘ (die ‚jüdisch unterwanderte‘ Politik, das ‚jüdische Parasitentum‘, das ‚jüdische Finanzkapital‘, die ‚jüdische Physiognomik‘ etc.) besteht, verweist jenseits der reinen Beschreibung von Phänomenen auf die gesellschaftlichen Ursachen, ohne die stereotype Inhalte in dieser Weise nicht denkbar und für die Forschung nicht sichtbar wären. Der Syndromcharakter hat sich in der Analyse als ein dreigliedriges Phänomen erwiesen: das Syndrom besteht aus einer Sprachpraxis bzw. Denkform (1), die einen bestimmten, aber variablen Inhalt (2) erhält, der z.B. nach den gesellschaftlichen Umständen variiert. Beides muss hermeneutisch in der Sozialforschung an unterschiedlichen Phänomenen (3)

aufgewiesen werden. Erkenntnistheorie, Methodologie und Gesellschaftstheorie müssen in dieser Weise zusammengedacht werden, denn es zeigt sich, dass nur so ein umfassender Begriff des Syndromcharakters gewonnen werden kann, der nicht bei einer phänomenologischen Beschreibung von einzelnen Erscheinungen stehenbleibt. Denn übersehen wird damit, dass die *Bedeutung* des Begriffs ‚Syndrom‘ sich an jedem einzelnen Symptom aufweisen lassen muss und sich erst nach dieser inhaltlichen, qualitativen und theoriegeleiteten Untersuchung überhaupt von einem Syndromcharakter reden lässt. Gleichzeitig lässt sich das Syndrom überhaupt nicht an einzelnen Symptomen aufweisen, sondern nur in ihrer Kombination bzw. in einer Konstellation, in der sich erst der Blick auf die Lösung des Rätsels bieten würde.

Bis hierher ist außerdem deutlich geworden, dass eine *inhaltliche* Definition des Syndromcharakters von Vorurteilen nicht in dem Sinne gegeben werden kann, dass damit *die* Bedeutung des Syndromatischen inhaltlich festgeschrieben würde. Und das gilt, so zeigen die bisherigen Überlegungen im Anschluss an Volkov und die DdA, auch für die einzelnen Symptome des Syndroms, also die Vorurteile selbst. Es gilt grundlegend, in verschiedenen Hinsichten: Da die Bedeutung, wie ich mit Wittgenstein gezeigt habe, nicht in den Worten oder Begriffen, sondern in ihrer Verwendung in konkreten sozialen Kontexten liegt, gibt es beispielsweise nicht *die* Bedeutung *des* Antisemitismus, und dementsprechend auch keine endgültige Definition, nach der wir abschließend wüssten, um was es sich dabei handelt. Obwohl es aber nicht *den* Begriff von Antisemitismus gibt, sind wir dennoch auf einen Begriff von Antisemitismus *angewiesen*, um uns überhaupt einem konkreten Forschungsgegenstand zuwenden zu können. Wir sind also sowohl auf die Rede vom Antisemitismus angewiesen und müssen sie trotzdem immer wieder in Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit verändern. Definitiv arbeitenden Ansätzen eignet also genau *dann* ein Problem, wenn sie die Bedeutung von Begriffen und Definitionen - wie auch den Bedeutungs begriff selbst - unproblematisiert lassen und keine entsprechenden sprach- und sozialphilosophischen Überlegungen einbeziehen, denn Theorie und Methodologie müssen im Sprachbegriff notwendig zusammengedacht werden. Aber nicht nur die Rede von *dem* Antisemitismus ist sowohl notwendig als auch problematisch, sondern auch der eingangs mit Bergmann und Erb erörterte Latenzbegriff. An Beispielen wurde angedacht, dass es nicht *den* Begriff von Latenz geben kann, sondern Latenzen

jeweils, wir können jetzt sagen: in konkrete Sprachspiele eingebettet sind. Gehen wir beispielhaft von jemandem aus, der weitgehend stereotyp denkt und spricht, dann würde sich diese Stereotypie jeweils situationsspezifisch in Konkretem äußern. Die Rede vom Syndrom bedeutet aber auch, dass wir nie das *ganze* Syndrom als solches ermitteln können, sondern es nur jeweils an verschiedenen Äußerungen, die wir miteinander in Beziehung setzen, erschließen können. Latenz *des* Antisemitismus müsste also an diesem Beispiel bedeuten, dass Stereotypie sich mindestens temporär an etwas anderem *zeigt*, und insofern macht die Rede von einer Latenz des Antisemitismus hier keinen Sinn, zumindest sofern Latenz als etwas gegenwärtig Verborgenes aufgefasst wird. Sie macht also nur einen vermeintlichen Sinn, wenn wir mentalistisch davon ausgehen, dass der Antisemitismus eine Einstellung ist und, wenn er sich gerade nicht zeigt, *im Geiste* verborgen bleibt, um bei passender Gelegenheit wieder versprachlicht zu werden. Die Rede von Latenz ist also nur sinnvoll in der Untersuchung konkreter Sprachspiele, aber sie muss anders gedeutet werden, als das bisher geschah. Mit Volkov gedacht, besteht Latenz darin, dass diese metaphorische Verschmelzung nur angedeutet, aber nicht selbst vollzogen wird. Das lässt sich am Beispiel des ‚Goldenen Kalbs‘ aus dem 2. Kapitel verdeutlichen: Gleichwohl eine Vielzahl von Symbolen vorhanden sind, die wir aus dem manifesten Antisemitismus kennen, wird der ‚Jude‘ hier nicht als Wurzel allen Übels ins Spiel gebracht. Durch die Symbolik wird eine solche Verschmelzung gewissermaßen angeboten oder nahegelegt, aber nicht mehr *selbst* vollzogen (vgl. Milbradt 2010), und nach Wittgenstein macht es keinen Sinn mehr, anzunehmen, dass die Beteiligten eine Bedeutung *in sich selbst* verborgen hielten. Es würde eher darauf ankommen, inwiefern die *Anspielung* in einem antisemitischen Kontext angenommen – also etwa von antisemitischen Gruppen oder Parteien in einem manifesten antisemitischen Kontext weiterbenutzt – wird. Man könnte dann sagen, hier wurden die Regeln verändert *as we go along*, doch gleichzeitig müssten es dann Regeln gewesen sein, die eine gewisse *Ähnlichkeit* mit dem Antisemitismus aufweisen – denn sonst hätten sie die Verwendung nach modifizierten Regeln weder nahegelegt noch ermöglicht.

## 9. Die Studies in Prejudice und der Syndromcharakter von Vorurteilen

Bis hierher habe ich zwei zentrale Begriffe der Vorurteilsforschung kritisiert und neu interpretiert, und zwar in einer sprachphilosophisch ausgerichteten Weise: Stereotypie und Syndrom. In der begrifflichen Modulierung hatte sich herausgestellt, dass der Begriff ‚Stereotypie‘ als ein relationaler Begriff aufgefasst werden kann, der einen bestimmten Modus des Sprechens, eine bestimmte Sprachpraxis bezeichnet. Im Anschluss daran habe ich gezeigt, inwiefern sich der Begriff des ‚Syndromcharakters‘ von Vorurteilen in diese Modulation einbegreifen lässt. Da es sich beim Begriff der Stereotypie um eine formale Verhältnisbestimmung handelt, muss konkretisiert werden, in welcher Weise eine Sprachpraxis als stereotyp bezeichnet werden kann. Stereotypie könnte z.B. festgestellt werden, wenn die Weltsicht eines Menschen durch ein bestimmtes Schema - und *nur* durch dieses - geprägt ist, er also beispielsweise alles und jeden unter dem Gesichtspunkt der Produktivität betrachtet. Andererseits ist es nicht hinreichend, nur *etwas* unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Man würde beispielsweise von jemandem, der eine Maschine - und *nur* diese eine Maschine - ganz oder überwiegend unter diesem Gesichtspunkt der Produktivität betrachtet, nicht sagen, er denke und spreche stereotyp. Im ursprünglichen, eigentlichen Sinne des Begriffs Stereotyp heißt es ja, dass eine Platte immer dieselben Buchstaben oder Sätze druckt, und so lässt sich eine stereotype Sprachpraxis eben nicht an einem einzelnen Wort oder Satz diagnostizieren. Es hatte sich dann gezeigt, dass das aus dem medizinischen Kontext stammende Begriffspaar Symptom/Syndrom ein Begriffspaar ist, das sich komplementär zum Stereotypiebegriff diagnostisch nutzen lässt. Wenn ein stereotyper Modus des Sprechens nur in verschiedenen Sprechakten oder Sprachspielen überhaupt *sichtbar* wird bedeutet das, dass wir verschiedene Symptome untersuchen müssen, um ein Syndrom ‚Stereotypie‘ feststellen zu können. Dass jemandes Weltsicht stereotyp ökonomisch oder ökonomisierend ist, wissen wir nicht daher, dass er eine Maschine unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Wenn er aber *zusätzlich* auch seine Freundinnen und Freunde so betrachtet und seine Sicht auf das Politische von ähnlichen Kategorien geprägt ist, können wir begründen, warum sich *an* diesen Symptomen ein nicht in den Symptomen aufgehendes Syndrom zeigt, das

aber *jenseits* von ihnen gar nicht denkbar ist<sup>32</sup>. Denkt man also Stereotypie als relationalen Begriff, denkt man notwendig die Unterscheidung Symptom/Syndrom, auch wenn man sie vielleicht nicht so nennt. Was das bedeuten könnte, habe ich anschließend am Beispiel Antisemitismus demonstriert: fasst man ihn als eine Verschmelzung der Wahrnehmung vieler problematischer Aspekte moderner Gesellschaften mit einem bestimmten Judenbild, so wird das Prädikat ‚jüdisch‘ in stereotyper Weise auf viele verschiedene Bereiche der Gesellschaft angewendet. Das Perfide am Antisemitismus hatte sich dabei herausgestellt als seine Verankerung in wirklichen gesellschaftlichen Problemen, die aber nun zu diesem antisemitischen Judenbild amalgamieren.

Die hier erörterten Begrifflichkeiten: Stereotypie, Ticket, Syndrom, Symptom, sollen nun abschließend daraufhin betrachtet werden, inwiefern sie einen neuen Blick auf die Autoritarismus-Studien des Instituts für Sozialforschung erlaubt. Dabei geht es mir - wie schon bei der ‚Dialektik der Aufklärung‘ - nicht um eine systematische und vollständige Um- oder Neuinterpretation *des Werkes*. Der Anspruch ist vielmehr, zu zeigen, dass auf der Grundlage der in meiner Arbeit bisher entwickelten begrifflichen Modellierung eine andere Sicht auf den Problemkomplex ‚Autoritarismus‘ möglich ist, die bestimmte Kurzschlüsse vermeidet und in der die Begriffe Stereotypie und Syndromcharakter sinnvoll als sprachtheoretische integriert werden können<sup>33</sup>.

Arbeiten, die diese Studien nicht entweder auf einige Items aus der dort entwickelten F-Skala reduzieren oder Teilaspekte der AP näher unter die Lupe nehmen (vgl. Rippl et al. 2000), sondern ihre Konzeption grundlegend und kategorial weiterentwickelt haben, sind äußerst rar. Eva Maria Ziege hat jüngst eine bereits erwähnte theoriegeschichtliche Untersuchung vorgelegt (2009). In ihrem Überblick über neuere Entwicklungen in der Autoritarismusforschung nennen Rippl et al. unter anderem Arbeiten, die ihren Fokus auf den Autoritarismus begünstigenden Sozialisationshintergrund legen, Untersuchungen zur Schicht- und

---

<sup>32</sup> Und *insofern* ist bei den hier behandelten Begriffen die Unterscheidung in formal/inhaltlich zwar notwendig für die Analyse, aber ihre Dialektik bleibt jederzeit sichtbar.

<sup>33</sup> Gleichwohl an dieser Stelle aber festgestellt werden kann, dass entgegen gewisser Historisierungstendenzen sowohl die DdA als auch die AP einen in vielen Hinsichten ausgesprochen starken sprach- und gesellschaftstheoretischen Auftakt für die Vorurteils- und Autoritarismusforschung geliefert haben, dessen eigentliche Stärken bisher kaum aufgearbeitet wurden und der von der nachfolgenden Vorurteils- und Autoritarismusforschung *als solcher* auch bisher gar nicht erkannt wurde.

Bildungsabhängigkeit und kulturvergleichende Studien (vgl. Rippl et al. 2000, 21ff.). In der empirischen, quantitativen Autoritarismusforschung wird insbesondere auf die von Altemeyer entwickelte RWA-Skala zurückgegriffen. Rippl et al. stellen bezüglich der Autoritarismusforschung ernüchtert fest:

„Sehr häufig werden Autoritarismusskalen als erklärende Faktoren für ethnozentrische Orientierungen eingesetzt. Ansätze einer systematischen Überprüfung der theoretischen Annahmen (...) der ‚Authoritarian Personality‘ finden sich allerdings selten. Dies ist verwunderlich, insbesondere, wenn man bedenkt, daß die grundlegenden Arbeiten 50 Jahre alt sind, sich also die der Theorie der autoritären Persönlichkeit zugrundeliegenden gesellschaftlichen Bedingungen, insbesondere die stark gesellschaftlich geprägten Familienkonstellationen, Sozialisationsstile und Wertvorstellungen, verändert haben.“ (ebd., 21)

Oesterreich (1996, 14) kommt zu dem Schluss, dass Wiederaufnahmen und Revisionen des ursprünglichen Konzeptes „grundsätzlich methodologisch motiviert waren, sich an meßtechnischen Problemen entzündeten, theoretische Analysen dabei jedoch weitgehend ausklammerten“. Auch Wilhelm Heitmeyer und Aribert Heyder schätzen den Autoritarismus als ein Konzept ein, das rassistische, fremdenfeindliche und antisemitische Einstellungen weitreichend statistisch ‚erklären‘ kann und ebenso mit Items zu Anomie und Bindungslosigkeit zusammenhängt (vgl. Heitmeyer/Heyder 2002, 59ff.), was aber auch hier nicht mit einer theoretischen Weiterentwicklung des Konzeptes verbunden war. Im Folgenden soll es also darum gehen, die bisherigen Überlegungen zu Sprache, Stereotypie und Syndromcharakter von Vorurteilen in einem neuen Blick auf den Begriff Autoritarismus zu erproben und im Zuge dessen einen problemgeleiteten Rückblick auf die Autoritarismusstudien des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zu wagen. Zurückgreifen werden ich dabei neben der ‚Authoritarian Personality‘ auch auf die Propagandastudie ‚Prophets of Deceit‘ von Löwenthal und Guterman (1950, im Folgenden zitiert als PoD), da ihre empirische Forschung sich auf faschistische Agitation *in actu*, sprachliche Strategien der Agitatoren und ihre Interaktion mit dem Publikum stützt und damit die Bestimmung von Autoritarismus als Dispositionsbegriff illustrieren kann<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Wie bereits angekündigt geht es mir nicht darum, eine systematisch Interpretation der AP vorzulegen noch darum, die mittlerweile in die Tausende gehenden und allseits als mittlerweile völlig unüberschaubar geltenden empirischen Messversuche von Autoritarismus um eine weitere Arbeit zu verstärken. Neben dem erwähnten Band von Rippl et al. findet sich ein guter Forschungsüberblick z.B.

Sollte mit der ‚Authoritarian Personality‘ die Existenz eines bestimmten autoritären Charaktertypus bewiesen werden? Holz (2001, 82ff.) liefert diesbezüglich eine Kritik der Studie und betont, dass die Forscher die psychologische Seite ihrer Interpretationen überbetont und nicht methodologisch reflektiert hätten. Wenig Berücksichtigung fand die Tatsache, dass man eben an *sprachlichem* Material arbeitete, durch das nicht umstandslos auf Psychisches, Unbewusstes geschlossen werden kann – sich eigentlich anschließende sprachtheoretische und methodologische Problematiken seien übersehen und durch einen Kurzschluss vom Material auf Charakterliches und Unbewusstes ersetzt worden (vgl. ebd.). Es soll also im Folgenden erörtert werden, ob nicht eine solche, die Problematik von Psychischem und Sprache einbegreifende Auslegung von AP und PoD möglich ist, eingedenk der Tatsache, dass von den Autoren insbesondere die AP nicht explizit als eine solche Untersuchung konzipiert wurde.

Die empirischen Untersuchungen der AP nehmen das Phänomen des Autoritarismus aus verschiedenen Blickwinkeln unter die Lupe. Die Studie besteht aus einem Fragebogen in verschiedenen, mehrfach modifizierten Versionen, sogenannten ‚klinischen‘, psychoanalytisch orientierten Interviews und dem sogenannten Thematischen Apperzeptionstest, einem psychologischen Test, in dem die Befragten Bilder von bestimmten alltäglichen Situationen gezeigt bekommen und dazu offene Stimulusfragen beantworten sollten. Im Untersuchungsdesign wurde der Fragebogen als Erstes erhoben – die Auswahl für die qualitativen Studien erfolgte auf der Grundlage dieses Fragebogens und umfasste die jeweils auf der sogenannten Ethnozentrismus-Skala am höchsten und am niedrigsten rangierenden Befragten (vgl. AP, 25). Das schnell zu einiger Berühmtheit gelangte Kernstück des quantitativen Instruments war die sogenannte F(aschismus)-Skala, die in neun Subskalen folgende Konstrukte erhob: Konventionalismus, autoritäre Unterwürfigkeit, autoritäre Aggression, Anti-Intrazeption, Aberglaube und Stereotypie, Macht und Robustheit, Destruktivität und Zynismus, Projektion, Sexualität (vgl. AP, 228). Bereits an dieser Aufzählung wird deutlich, dass die Rede von *dem* Autoritarismus eine Verkürzung

---

bei Oesterreich (1996), eine hervorragende Rekonstruktion bei Rensmann (1998). Kirscht und Dillehay (1967) haben einen immer noch lesenswerten Forschungsüberblick vorgelegt, und die klassische Auseinandersetzung mit verschiedenen Aspekten und Problemen der AP findet sich im Sammelband von Christie und Jahoda (1954). Michaela von Freyhold (1971) hat die Überlegungen aus dem quantitativen Teil der ursprünglichen Studie weitergeführt, fügt letzterer aber keine wesentlichen theoretischen Neuigkeiten hinzu.

des ursprünglichen Konzeptes enthält: Es wurde ein ganzes Set von Items zu verschiedenen Bereichen der sozialen Wirklichkeit erhoben, die nicht auf das Schlagwort vom Autoritarismus zu bringen sind. Jene F-Skala wurde dann auch in Absehung dieser Tatsache immer mehr verwässert und damit auch das ursprüngliche Design der Studie und das zu Grunde liegende Konzept von Autoritarismus sukzessive aufgegeben. Plastischer Ausdruck davon mag die bereits erwähnte RWA-Skala von Altemeyer sein, die auch im GMF-Projekt zur ‚Messung‘ von Autoritarismus herangezogen wird und von den ursprünglichen Subskalen in diesem Fall nur noch diejenigen zu autoritärer Aggression und autoritärer Unterwürfigkeit übrig lässt (vgl. Heitmeyer/Heyder 2002, 59). Zwar ist natürlich ein kritischer Umgang mit diesen Skalen insbesondere auch durch die im Sammelband von Christie/Jahoda entwickelten methodischen und methodologischen Kritiken<sup>35</sup> geleistet worden. Bisher nicht erkannt wurde jedoch die Möglichkeit nicht einer *Messung* (gleichwohl quantitative Verfahren natürlich Teil einer Untersuchung sein können, wie sie hier vorgeschlagen wird), sondern einer begrifflichen und empirischen *Konstellation* um den Forschungsgegenstand, wie noch genauer zu zeigen sein wird. Feldmann fasst in einer scharfen Kritik dieses Vorgehen der Verwässerung des Ursprungskonzeptes zusammen, die kaum durch inhaltliche Kriterien, viel eher aber durch ‚bessere‘ Korrelationen angestoßen wurde:

„Woher kommt diese Konzeptualisierung [die erwähnte der Reduktion der ursprünglichen Skala auf nur noch drei Komponenten, BM]? Altemeyer macht sehr deutlich, daß diese Konzeptualisierung induktiv, aus seinen vielen Versuchen, ein eindimensionales Instrument zu entwickeln, entstand. In den zahlreichen von Altemeyer durchgeführten Itemanalysen korrelierten die Items, die diese drei ‚Einstellungscluster‘ repräsentierten hoch genug, um die traditionellen Kriterien für die Skalenkonstruktion zu erfüllen. Autoritarismus ist demnach die Kombination dieser drei Attribute: Warum? Weil sie kovariieren. Altemeyer entwickelt das Konstrukt ausschließlich auf einer empirischen Basis: das Konstrukt ist durch die Messung definiert.“ (Feldmann 2000, 247)

Genau genommen ist es nicht nur die *Skala*, die reduziert wird, sondern das gesamte *Konzept* der AP wird über Bord geworfen aus Gründen einer besseren Korrelation, und nicht aus inhaltlichen Überlegungen zum Thema Autoritarismus<sup>36</sup>. Übersehen

---

<sup>35</sup> Vgl. Christie/Jahoda 1954 und hier insbesondere den hervorragenden Artikel von Hyman/Sheatsley.

<sup>36</sup> Auch Oesterreich (1996) beklagt die an messtheoretischen und Konsistenzüberlegungen

wird bei einem solchen Vorgehen, dass in der gesamten AP keine *Definition* der autoritären Persönlichkeit gegeben wird – unterstellt man, dass das kein Zufall ist, sondern die Studie von den Autoren durchaus wohlüberlegt so konzipiert wurde, dann wird eine andere Lesart des Werkes plausibel: Es geht darum, mit verschiedenen Methoden in einem triangulativen Untersuchungsdesign ein einziges Phänomen (den Autoritarismus) in den Blick zu nehmen. Das ist aber nicht so zu verstehen, wie auch die AP leider streckenweise nahelegt, dass es sich dabei um eine psychische Entität, eine Mentalität oder Charakterstruktur handelt. Man könnte mit Wittgenstein nun viel eher sagen, dass die gesamte Studie in verschiedene Sprachspiele zerfällt: Ich fülle einen Fragebogen aus, ich werde zu bestimmten Themen interviewt, ich bekomme ein Bild vorgelegt und soll es interpretieren oder eine Geschichte dazu erzählen. Die *Bedeutungen*, die im Verlaufe der Studien für den Begriff ‚Autoritarismus‘ erzeugt werden, lassen sich also nicht auf *eine* Bedeutung *des* Begriffs reduzieren. Sie konstituieren sich vielmehr in unterschiedlichen Kontexten, und die Bedeutung des Begriffs ist dann nicht auf eine endgültige Definition, gleichsam auf ein Farbmuster im Sinne Wittgensteins zu bringen, sondern ergibt sich in eben diesen verschiedenen *Praktiken*. Den Begriff Autoritarismus im klassischen Sinne zu *definieren*, hieße, ihn falsch zu verstehen. Begreift man aber die unterschiedlichen Untersuchungsphasen als unterschiedliche Praktiken oder Sprachspiele, dann wird deutlich, dass die Studie auch so gelesen werden kann, dass hier etwas (der Autoritarismus) mit verschiedenen Mitteln umkreist, in eine bestimmte *Konstellation* gebracht wird. Die Fragestellung der Studie, die ursprünglich auch gar nicht die nach *dem* autoritären Charakter<sup>37</sup>, sondern nach der Empfänglichkeit für faschistische Propaganda (vgl. AP, 1) bzw. noch eingegrenzter: Antisemitismus, war, könnte also in Richtung der Überlegungen zu Syndrom und Symptom umformuliert werden: Geht man davon aus, dass in den verschiedenen Teilstudien *eigentlich* die Symptome eines nicht selbst sichtbaren *Syndroms* untersucht wurden, dann müsste die Frage nach dem Autoritarismus eher in dieser Weise gestellt werden: Lassen sich die verschiedenen Ergebnisse dergestalt deuten, dass sie auf eine ihnen zu Grunde liegende, aber selbst nicht sichtbare Struktur im Sinne eines Syndroms verweisen? Bei genauerer Lektüre der AP vor diesem

---

ausgerichteten Schwerpunkte aller Revisionen (65) und speziell die induktive Form der Theoriebildung, die Altemeyer anhand seiner Messungen unternimmt (79).

<sup>37</sup> Bereits in der deutschen Übersetzung von Teilen der Studie unter dem Titel ‚Studien zum Autoritären Charakter‘ wird eine solche Lesart in drastischer Verzerrung nahegelegt (vgl. Adorno 1995)

Hintergrund wird deutlich, dass der Begriff der ‚Persönlichkeit‘ in der Studie eine dem Begriff des Syndroms verwandte Stellung einnimmt: Grundlegend ist der Gedanke, dass es einen festen Kern geben muss, der sich im Material *so* auswirkt, dass er beispielsweise ein bestimmtes Antwortverhalten bewirkt, dass es also Persönlichkeitsmerkmale sind, die diesem Antwortverhalten zu Grunde liegen. Wie bereits mit Holz bemerkt wurde, übersehen die Autoren dabei allerdings offenbar, dass sie es ausschließlich mit sprachlich verfassten und in bestimmten Kontexten produzierten Materialien zu tun haben, die dementsprechend nicht mit einer Persönlichkeit oder gar dem im psychologischen Sinne *Unbewussten* verwechselt werden dürfen. Das Konzept der Persönlichkeit wird durchaus als eines gesehen, das sowohl Flexibilität als auch Beständigkeit beinhaltet:

„It seems clear then that an adequate approach to the problems before us must take into account both fixity and flexibility; it must regard the two not as mutually exclusive categories but as the extremes of a single continuum along which human characteristics may be placed, and it must provide a basis for understanding the conditions which favor the one extreme or the other. Personality is a concept to account for relative permanence. But it may be emphasized again that personality is mainly a potential; it is a readiness for behavior rather than behavior itself; although it consists in dispositions to behave in certain ways, the behavior that actually occurs will always depend upon the objective situation. Where the concern is with antidemocratic trends, a delineation of the conditions for individual expression requires an understanding of the total organization of society.” (AP, 7).

Persönlichkeit ist also etwas, was sich in bestimmten Kontexten erst realisiert. Wir können uns einerseits keine Persönlichkeit *außerhalb* von Kontexten denken. Diese Annahme einer Kontextualität von Persönlichkeit bedeutet aber nicht zwangsläufig einen permanenten Wandel und hat als Konsequenz auch nicht das Verschwinden oder forschungslogische ‚Verschwindenlassen‘ des Persönlichkeitskonzeptes. Denn in der AP geschieht forschungslogisch nichts anderes, als von verschiedenen Kontexten auf ein der konkreten Sprache und diesen Situationen zu Grunde Liegendes – genannt ‚Persönlichkeit‘ – zu schließen. Würden wir gefragt, was jemand ‚denn so für eine Person/ein Mensch‘ ist oder was sie für eine Persönlichkeit *hat*, würden wir gar nicht umhin kommen, kontextuell zu sprechen. Hätten wir beispielsweise den Eindruck, sie wäre autoritär, würden wir etwa Beispiele aus ihrem Umgang mit Menschen aufführen, wie sie sich in verschiedenen Situationen verhalten hat, wie sie spricht,

auch in welchem Tonfall, etc. Sagen wir von jemandem, sie wäre ‚hart im Nehmen‘ oder er sei ein ‚sensibler Mensch‘, dann schließen wir das aus bestimmten Kenntnissen über die entsprechende Person. Wir wissen, dass sie diverse Rückschläge in ihrem Leben einstecken musste, dass sie ‚harte‘ Entscheidungen treffen musste, mit denen sie sich einige Feinde gemacht hat - und dennoch hat sie nicht resigniert, ist sich vielleicht ‚treu geblieben‘. So oder ähnlich würden wir jemanden beschreiben von dem wir sagen, er sei ‚hart im Nehmen‘ - wir beschreiben Situationen, geben Erzählungen von ihm oder ihr wieder, ziehen Bemerkungen von Bekannten und Freundinnen heran um zu begründen, warum wir ihn für sensibel oder sie für ‚tough‘ halten. Und für solch eine sprach- und praxistheoretisch orientierte Auffassung von Persönlichkeit spielt es im Übrigen gar keine Rolle, ob sich Persönlichkeiten anders beschreiben lassen - ob man beispielsweise mittels bildgebender Verfahren nachweisen könnte, dass bei einem ‚Sensiblen‘ in manchen Situationen andere Gehirnregionen aktiviert werden als bei einer, die hart im Nehmen ist<sup>38</sup>. Denn wir würden nicht auf einen Ausdruck deuten, auf dem ein Bild von unterschiedlich gefärbten Gehirnregionen zu sehen ist, und dann sagen: „Schau, das ist seine Persönlichkeit!“.

Der Begriff ‚Persönlichkeit‘ kann insofern als einer gelten, der in geradezu klassischer Weise unsere (Forschungs-) Sprache ‚verhext‘, indem er eine Entität - verstanden als ein eingrenzbare Set *mentaler*, geistiger oder psychischer Eigenschaften - suggeriert. Der Begriff macht aber erst *dann* Sinn, wenn man sich darüber im Klaren ist, dass so etwas wie eine Persönlichkeit im Sinne relativ beständiger Persönlichkeitszüge sich erst in Sprachspielen realisiert und ohne sie gar nicht als vorhanden gedacht werden könnte. Und gleichsam schließt er bestimmte Möglichkeiten aus oder muss sie als Extremfälle begreifen: Wir würden beispielsweise von jemandem, der in allen nur denkbaren Situationen mit dem Kopf nickt, also *immer gleich* reagiert, und zwar *auf alles*, nicht sagen: „Er ist eine sehr positive, bejahende Persönlichkeit“, sondern wir würden bei so einer Verhaltensweise andere Begrifflichkeiten benutzen, vielleicht eher von einer *Persönlichkeitsstörung* reden, also damit anzeigen, dass man in diesem Fall vielleicht gerade *nicht* uneingeschränkt von einer Persönlichkeit reden kann. Und ähnlich verhielte es sich beim anderen Extrem: eine völlige Willkür in den

---

<sup>38</sup> Ein Überblick zu verschiedenen Ansätzen und Persönlichkeitstheorien findet sich beispielsweise bei Corr und Matthews (2009).

Verhaltensweisen und der Sprache - auch in so einem Fall würden wir vermutlich eher von einer Störung ausgehen, als von einer *sprunghaften* Persönlichkeit. Unser alltäglicher Gebrauch des Persönlichkeitsbegriffes beinhaltet also immer schon ein gewisses Maß an Kontinuität wie auch Flexibilität. Man kann hier angelehnt an Wittgenstein feststellen: Es *muss* Ausnahmen von der Regel geben, damit sich überhaupt sinnvoll von einer Regel sprechen lässt - gäbe es keine Ausnahmen, würden der Regelbegriff keinen Sinn machen. Und das Vorliegen immer gleicher Reaktionen spricht eben nicht für eine *Persönlichkeit*, sondern z.B. eher für etwas Automatenhaftes<sup>39</sup>.

Diese Überlegungen laufen also nicht darauf hinaus, den Begriff ‚Persönlichkeit‘ zu vermeiden, sondern sich Rechenschaft darüber abzulegen, was sinnvoll damit *gemeint* sein kann, wenn wir ihn benutzen. Es geht damit sowohl um seine alltagssprachliche *Grammatik* als auch um begriffliche Überlegungen. So läuft eine solche Vorstellung von Persönlichkeit weder auf eine *reine Präsenz* noch auf die Leugnung der Möglichkeit eines Unbewussten und auch nicht die Leugnung einer *Kontinuität der Person* hinaus. Das Unbewusste könnte in diesem Sinne eher begriffen werden als ein systematisches Nicht-Vorkommen bestimmter Fähigkeiten und Möglichkeiten der Sprache wie auch des Handelns. Bei der autoritären Persönlichkeit könnte das zum Beispiel die Fähigkeit sein, etwas von verschiedenen Standpunkten aus zu sehen, verschiedene Sichtweisen anzuerkennen, Empathie für Schwache empfinden zu können. Alfred Lorenzer beispielsweise hat eine solche sprachtheoretische Lesart der Psychoanalyse vorgelegt und Unbewusstes vor allem als ein durch spezifische Gründe (Kindheitserlebnisse etc.) aus der Sprache Ausgeschlossenes, Desymbolisiertes, aufgefasst, das aber dennoch oder gerade *deshalb* seine Wirksamkeit für Sprache und Verhalten nicht verliert (vgl. Lorenzer 2000, 113ff.). Man könnte auch sagen, das

---

<sup>39</sup> Man könnte vermuten, dass in diesem Sinne der ‚Manipulative‘ wie auch das Ticket-Denken Begriffe sind, mit dem der Extremfall eines völligen *Verschwindens* von Persönlichkeit gedacht werden soll, oder das Verschwinden *des Menschen*. Es ist der Triumph eines Typus, der sich von einem Automaten, von einer Maschine nicht mehr unterscheiden ließe. So wird das Ticket-Denken nochmals deutlicher als der *Endpunkt* der Aufklärung und das Ende ihrer Dialektik. Würde das Ticket-Denken wie auch der Manipulative Wirklichkeit, dann ginge kein Denken oder Sprechen mehr vor sich, und es könnte auch nicht mehr vom Menschen oder seiner Persönlichkeit geredet werden. Jenseits dieser gesellschaftsdiagnostischen Funktion des Ticket-Begriffs markiert er also für das *Buch* ‚Dialektik der Aufklärung‘ neben dem Begriff des ‚Nichtidentischen‘ den anderen Extrempunkt. Während das Nichtidentische *selbst* unerreichbar bleibt (und es tatsächlich zu erreichen die Auflösung des Menschen in Natur bedeuten würde, ist das Ticket-Denken das Ende des Menschen als eine Erstarrung zum Automaten, zur Maschine. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ unternimmt es, diese Spannung zu entfalten, anstatt sie in eine dieser beiden Richtungen aufzulösen.

Autoritäre bestimmt sich gerade auch aus dem, was nicht gekonnt oder erlaubt wird: Introspektion, (Selbst-) Kritik, Flexibilität; und *was* dieses Ausgeklammerte oder Verdrängte ist, lässt sich an Verhalten und Sprache bestimmen. Auch schließt das sozialisatorische Einflüsse oder Erlebnisse der frühen Kindheit als Ursache nicht aus, sondern macht gerade den *Prozess* der Verdrängung als einen systematischen Verlust von Sprach- und Verhaltensmöglichkeiten sichtbar.

Interessant für eine Lesart von (autoritärer) Persönlichkeit als Syndrom, das sich in bestimmten Symptomen zeigt, sind daher insbesondere die Fallanalysen der AP als auch die vor allem von Adorno entwickelte Typologie von High- und Lowscorern. Das Antwortverhalten aus den Interviews von zwei der Befragten - ‚Mack‘ und ‚Larry‘ – wurde einerseits dazu benutzt, um die jeweiligen Skalen zu Antisemitismus, Ethnozentrismus etc. zu validieren. Andererseits wurden diese beiden Fälle auch systematisch dazu herangezogen, um die Differenzen zwischen High- und Lowscorern in den Tests und Interviews herauszuarbeiten. So stellte sich etwa heraus, dass ‚Larry‘ im Thematischen Apperzeptionstest im Unterschied zu ‚Mack‘ autonome Entscheidungen in den an Hand der vorgelegten Bilder erzählten Geschichten betonte, Dominanzverhalten durch autoritäre Figuren ablehnte, Eltern als weniger dominant beschrieb und die Rolle von Kindern hier weniger als dominant und gehorsam in die Erzählungen Eingang fand, des Weiteren und daran anschließend verhältnismäßig wenig stereotype Vorstellungen (etwa bezüglich der Geschlechterrollen) zu finden waren (vgl. AP, 537ff.). In dieser Weise lässt sich auch die Rede von der ‚Autoritären Persönlichkeit‘ in einer nichtessentialistischen Weise verstehen: Es zeigt sich in Tests, Fragebögen und Interviews ein bestimmtes Antwortmuster, von dem man beispielsweise feststellt, dass es im Falle der Lowscorer weniger stereotyp ist, Entscheidungsfreiheit betont, Menschen von der Tendenz her eher individuell beurteilt und weniger aufgrund einer gesellschaftlichen Stellung usw. Die Reduktion von Autoritarismus auf dessen ‚Messung‘ durch ein Kurzskalen-Trio übersieht also auch, dass es sich bei Autoritarismus ursprünglich nicht um ein Konzept gehandelt hat, dass *ausschließlich* einen Hang zu Vorurteilen (statistisch) ‚erklären‘ sollte. Was aus Gründen der Forschungsökonomie oder theoretischer Einfallslosigkeit vom Konzept abgeschnitten wurde, ist eben nicht – das zeigen die obigen Beispiele – zu vernachlässigen, nur weil es nicht in ‚ausreichendem‘ Maße mit Antisemitismus oder Rassismus korreliert. Bereits an dieser Stelle wird ein fundamentaler Denkfehler

sichtbar, und zwar die Annahme, dass Autoritarismus gar nicht zum Vorurteilssyndrom *gehört*, sondern ihm als externer Faktor zur Erklärung dienen soll. Solche Rezeptionen der AP haben also die in der gesamten AP verstreuten Hinweise darauf nicht entdeckt oder ignoriert, dass Autoritarismus eben kein gesondertes Phänomen ist (als klar definier- und abgrenzbare Mentalität oder Einstellung also), sondern in einer Vielzahl von Facetten der Studie allererst *sichtbar* wird. Der kategoriale Fehler besteht daher – auch und gerade bezüglich der F-Skala – darin, deren Elemente, wie Konventionalismus, autoritäre Unterwürfigkeit, Anti-Intrazeption etc. dergestalt falsch zu verstehen, als dass sie als *Eigenschaften* der Befragten aufgefasst und damit im oben erörterten Sinne des Begriffes *verdinglicht* werden<sup>40</sup>. Sieht man sich die entsprechenden Itembatterien an, wird das deutlicher. So lautet etwa eines der Items zur Erfassung von Konventionalismus: „One should avoid doing things in public which appear wrong to others, even though one knows that these things are really all right” (ebd., 229). Eher kann man also sagen, diese Items sind insofern *Indikatoren* für Konventionalismus, als dass sich sprachlich Konventionalismus in ihnen *zeigt*, und sie sind eben *nicht* in dem Sinne Indikatoren, als dass sie auf versteckte Eigenschaften oder Persönlichkeitsmerkmale verweisen. Sehen wir uns das Item an, dann wird hier nichts anderes getan, als eine alltägliche Situation zu schildern: Man befindet sich in der Öffentlichkeit und fragt sich, ob man dieses oder jenes gerade tun kann, ob es also schicklich und statthaft ist, auf der Empfangsveranstaltung der Konferenz eine ganze Flasche Sekt alleine auszutrinken oder im Park trotz gegenteilige Anweisungen gebender Schilder vor aller Augen den Rasen zu betreten oder ins Gebüsch zu urinieren. Das Item ist dabei so allgemein gehalten, dass viele solcher Situationen einbegriffen sein können. Ähnliche Überlegungen ließen sich nicht nur für die restlichen Konventionalismus-Items, sondern für das gesamte quantitative Instrument durchspielen. Die Itembatterie zu Konventionalismus versucht nicht, ein außer ihr Liegendes oder im Befragten Verborgenes zu umkreisen<sup>41</sup>, sondern umfasst Fragen, von denen man annehmen kann, dass sich *in ihnen* bei entsprechendem Antwortverhalten Konventionalismus in verschiedenen Facetten *zeigt* – der Konventionalismus also nichts von diesen Sätzen

---

<sup>40</sup> Und auch hier gilt wieder: Das soll nicht heißen, dass wir es nicht in einem bestimmten Sinne eben auch mit *Eigenschaften* der Befragten zu tun haben - aber die Tiefengrammatik unserer Rede von Eigenschaften (z.B. des Autoritären) ändert sich hier.

<sup>41</sup> Auch wenn genau *das* die Intention der Autorinnen und Autoren der Studie gewesen ist oder sein könnte - die Frage ist, ob die hier vorgeschlagene Interpretation in einer sprach- und praxistheoretischen Perspektive *Sinn* macht.

Getrenntes oder außerhalb ihrer Liegendes ist, sondern nur in der Zustimmung zu solchen Sätzen oder entsprechenden wirklichen Situationen *sein* kann. Auf diesen Gedanken hin lässt sich erörtern, inwiefern das Konzept des Autoritarismus letztendlich als aus solchen Subsyndromen zusammengesetztes Phänomen vorgestellt werden kann. Konventionalismus beispielsweise wäre *insofern* als ein Subsyndrom zu bezeichnen, dass sowohl die Skala als auch Tests und Interviews diesbezüglich einen Syndromcharakter zum Gegenstand haben: An Hand bestimmter Symptome (hier: die einzelnen Konventionalismus-Items) wird auf ein selbst nicht sichtbares Syndrom geschlossen („der Konventionalismus“) - und stimmt man vielen oder allen Items der Batterie zu, wird dadurch auf ein Vorhandensein dieses Syndroms geschlossen – aber es ist eben nichts von den Items Getrenntes. Mit Wittgenstein gesagt: Das Muster ist nicht von seinen Facetten getrennt, sondern wird überhaupt erst durch diese Facetten konstituiert. So lässt sich die AP als eine Konstellation verstehen: Zahlreiche Elemente werden *so* angeordnet, dass von ihnen aus etwas gesehen werden kann, dass sie gleichsam etwas umkreisen<sup>42</sup>. Autoritarismus wäre also in dem hier vorgeschlagenen Konzept nicht so zu verstehen, dass es einen autoritären Persönlichkeitskern oder etwas distinktes Inneres, Mentales ist: *der* Autoritarismus, der sich dann in verschiedenen Bereichen des Lebens auswirkt. Sondern wir sprechen von jemandem als einer autoritären Persönlichkeit, wenn er in ganz verschiedenen Bereichen autoritär redet, sich autoritär verhält etc. Gefragt, warum wir ihn oder sie für autoritär halten, erörtern wir dann ja nicht diese Eigenschaft des Autoritären. Sondern *an* bestimmten Sprachspielen erörtern wir beispielhaft, warum wir sie für autoritär, für eine autoritäre Persönlichkeit halten. Und gleichsam würden wir auch nicht auf bestimmte Sozialisationserfahrungen rekurrieren, zumindest nicht ausschließlich. Die Schilderung von Sozialisationserfahrungen („er hatte eine schwache Mutter und einen übermächtigen Vater, der ihn immer geschlagen und angebrüllt hat“) mag natürlich ein Teil unserer Schilderung über diese Person sein, und vielleicht schildern wir sie sogar in einer mehr oder minder kausalen Weise in Bezug auf den heutigen Autoritarismus der entsprechenden Person. Aber auch hier

---

<sup>42</sup> In der vorliegenden Arbeit können und sollen natürlich keine Aussagen darüber getroffen werden, inwiefern in der AP *tatsächlich* und valide das Material interpretiert wurde. Dafür wird die Auswertung gerade des qualitativen Materials der Studie viel zu spärlich expliziert, und es bräuchte dafür zweifellos eine ausführliche Neuinterpretation der damals erhobenen Daten und Materialien. Der Anspruch meiner Arbeit ist aber, wie betont, dass *diese* Interpretation Sinn macht und eine Autoritarismusbegriff *grundlegt*, der die hier ausführlich behandelten Fallstricke der Einstellungsforschung vermeidet.

gehen wir mit unserer Schilderung nicht *jenseits* der Situativität. So ist das hier vorgeschlagene Konzept einer autoritären Persönlichkeit also keines, das solche Sozialisationserfahrungen als bedeutsame ausschließen oder leugnen würde. Sondern eben eines, was die Rede vom Autoritarismus von Einstellungen und mentalen Zuständen wegbringt und in der (Sprach-)Praxis verankert. Und da nun alles zumindest *potentiell* zu sehen ist, kann es im Übrigen auch nicht mehr darum gehen, Mutmaßungen darüber anzustellen, welche der ursprünglichen Elemente der F-Skala denn nun zum Autoritarismus zwingend *dazugehören* und welche nicht, fast so, als würde sich mit Korrelationen ein Geheimnis lüften lassen, was denn der Autoritarismus nun tatsächlich ist, was *wirklich* zu ihm gehört. Fassen wir Autoritarismus als ein mehr oder minder bestimmendes Persönlichkeitsmerkmal im hier vorgeschlagenen Sinne des Persönlichkeitsbegriffes, dann sagen Ergebnisse von Messungen vielleicht etwas über die Konsistenz der verwendeten Skalen aus, aber nicht zwangsläufig über den Autoritarismus.

Zu Beginn der ausschließlich von ihm verfassten Teile der Studie schreibt Theodor W. Adorno, dass sich der Schwerpunkt der Studie sukzessive vom Antisemitismus hin zur Untersuchung breiter angelegter ideologischer Muster verschob (vgl. ebd., 605). Eine Theorie des Antisemitismus, so Adorno mit deutlichem Bezug auf seinen Konstellationen-Begriff, „would neither enumerate a diversity of ‚factors‘ nor single out a specific one as ‚the‘ cause but rather develop a unified framework within which all the ‚elements‘ are linked together consistently. This would amount to nothing less than a theory of modern society as a whole“ (ebd., 608). Auch wenn Adorno dies eher als Desiderat für den Entwurf einer Antisemitismus- bzw. Gesellschaftstheorie formuliert, so wird doch deutlich, dass die AP dieser Methodologie in weiten Teilen folgt, wenn sie auch eine solche Theorie bekanntermaßen nicht entwickelt, sondern eher andeutet. Dass also in der AP kein einzelner Faktor isoliert wird, um als Erklärung für alle anderen Phänomene zu dienen, sondern eher verschiedene Elemente zu einer Konstellation angeordnet werden, hat also Systematik. Die Verwirrungen darüber, was Autoritarismus denn sein mag, so scheint es mittlerweile, resultieren weniger aus dem Werk als vielmehr aus Missverständnissen der Interpretation und den Vorverständnissen der Interpretinnen und Interpreten. Symptomatisch dafür mag auch sein, dass die (unvollständige) Übersetzung des Werkes ins Deutsche (Adorno 1995) unter dem Namen ‚Studien zum Autoritären *Charakter*‘ erschien und damit im

Vergleich zur ‚Authoritarian Personality‘ mit dem Begriff des Autoritären Charakters eben eine solche – von Adorno sicher nicht intendierte – Heraushebung und Essentialisierung eines einzelnen Faktors betrieb.

Zu Beginn des Kapitels ‚Prejudice in the Interview Material‘ gibt Adorno bezüglich des Antisemitismus Hinweise, die bedeutsam für das Verständnis eines konstellativen Aufbaus der AP sind:

“As will be seen, political stereotypy and personalization can be understood as devices for overcoming this uncomfortable state of affairs [d.i. die Konfusion bezüglich politischer Themen, BM]. Images of the politician and of the bureaucrat can be understood as signposts of orientation and as projections of the fears created by disorientation. Similar functions seem to be performed by the 'irrational' imagery of the Jew. He is, for the highly prejudiced subject, extremely stereotyped; at the same time, he is more personalized than any other bogey in so far as he is not defined by a profession or by his role in social life, but by his human existence as such. For these reasons, as well as for historical ones, he is much better qualified for the psychological function of the 'bad man' than the bureaucrats or politicians, who, incidentally, are often but handy substitutes for the real object of hatred, the Jew. The latter's alienness seems to provide the handiest formula for dealing with the alienation of society. Charging the Jews with all existing evils seems to penetrate the darkness of reality like a searchlight and to allow for quick and all-comprising orientation. The less anti-Jewish imagery is related to actual experience and the more it is kept 'pure', as it were, from contamination by reality, the less it seems to be exposed to disturbance by the dialectics of experience, which it keeps away through its own rigidity.” (AP, 618f.)

Ähnlich den Ausführungen von Volkov über die ‚Desorientierung der Handwerker‘ und den Antisemitismus als metaphorische Verschmelzung ‚zur rechten Zeit‘ stellt der Antisemitismus bei Adorno eine Art Orientierungsmarke in einer unübersichtlichen Welt dar. Der Antisemitismus baut auf einer bereits vorhandenen Stereotypie auf und ‚füllt‘ sie gleichermaßen. Stereotypes Denken stellt Adorno allgemein als Möglichkeit dar, Orientierungslosigkeit zu überwinden. Das ist im Begriff der Stereotypie insofern angelegt, als dass sie, wie wir gesehen haben, als relationaler Begriff gewissermaßen einen festen *Modus* der Weltanschauung bedeutet: Wenn alles in bereits vorhandene Kategorien eingeordnet werden kann, deren Gebrauch schon klar und keiner Veränderung mehr unterworfen ist, besteht nicht mehr die Notwendigkeit, sich

zurechtzufinden und sich auf die Zumutungen und Unsicherheiten einzulassen, die Differenzierungen nun mal mit sich bringen. Den Antisemitismus als ‚searchlight‘, als Scheinwerfer zu bezeichnen, der die Realität mit einem Schlag zu erhellen vermag, entspricht der Funktion, die Volkov in der Verschmelzung von Sozialkritik und Judenbild erblickt hat. Man könnte sagen: der Antisemitismus ist insofern ideal dafür geeignet, als dass er mit einem Schlag eine Welterklärung bietet, alle Probleme auf einmal in helles Licht taucht. Die Gemeinsamkeit, die der Antisemitismus für Adorno mit anderen ideologischen Hinsichten auf Politik oder Ökonomie hat, ist, dass allen diesen verschiedenen Phänomenen Stereotypie zu Grunde liegt (vgl. ebd., 608). Stereotypie ist das begriffliche Element, das gewissermaßen die Einzelphänomene organisiert bzw., genauer: um das herum die anderen Aspekte der Studie in eine Konstellation gebracht werden können, in der sich Stereotypie allererst *zeigen* kann. Würde sich dieses verbindende Element nicht aufweisen lassen, dann müsste die ‚Authoritarian Personality‘ – in Ermangelung einer genauen Definition von Autoritarismus – in der Tat als eine Ansammlung mehr oder minder disparater Einzelphänomene begriffen werden. Im Begriff der Stereotypie ist jedoch die AP gleichzeitig mit den gesellschaftstheoretischen und sprachphilosophischen Fragmenten der ‚Dialektik der Aufklärung‘ verbunden. Erst vom hier entwickelten Sprachbegriff und dem Begriff des Ticket-Denkens her fällt dieses verbindende Element der in der AP behandelten Phänomene überhaupt auf. Stereotypie geht auf diese Weise mit den anderen Aspekten der ‚Autoritären Persönlichkeit‘ eine ganz bestimmte Verbindung ein bzw. macht diese überhaupt erst verständlich. Allen neun Subskalen der Faschismusskala ist aus diesem Blickwinkel heraus gemeinsam, dass Sexualität, Projektivität, Anti-Intrazeption, Konventionalismus etc. in ein *erstarrtes*, stereotypes Selbst- und Weltverhältnis eingebettet sind. Man könnte sagen, dass alle diese Symptome ihre volle Fatalität erst deshalb entfalten können, weil die Sprache, in der sie geschehen, keine Mittel bereitstellt, um über sie hinaus zu gelangen. Stereotypie ist genau deshalb so fatal, weil sie verhindert, dass *andere* Erfahrungen, also solche, die nicht in die bereits vorgefertigten Kategorien passen, überhaupt *gemacht* werden können. Insofern stellen Adorno et al. auch in Frage, dass Kontakt beispielsweise mit anderen Kulturen oder Angehörigen anderer Religionen per se ein Heilmittel gegen Vorurteile sein könnte. Denn wo jemand nicht in der Lage ist, neue Erfahrungen zu machen, werden solche Begegnungen mit großer Wahrscheinlichkeit nur in das bestehende Schema eingeordnet. So hänge die Wirksamkeit von Kontakt an

der „*capacity for individuated experience*. (...) When it is lacking, new social experiences are likely to lead, not to new learning and development, but merely to mechanical reinforcement of established imagery“ (ebd., 95). Die ‚Authoritarian Personality‘ hat also im Sinne von Adornos Konstellationen-Begriff insofern keinen Kern und kein alles beeinflussendes Element, als dass keines der vielen Konstrukte – und auch nicht die F-Skala – als kausaler, alle anderen moderierender Faktor konzipiert ist. Die Symptome gruppieren sich vielmehr um ein Syndrom – stereotypes Denken und Sprechen - das selbst nicht als isoliertes feststellbar ist, sondern seinen Sitz in den Symptomen hat und nur von ihnen her aufgeschlossen werden kann. Dass in der Nachfolge der AP oftmals lediglich die berühmte F-Skala oder ihre Versatzstücke den Weg in die Forschung gefunden haben, ist also eine Verkürzung des ursprünglichen Konzeptes in theoretischer wie empirischer Hinsicht.

In der Einleitung zu seiner Typologie verdeutlicht Adorno, inwiefern Stereotypie als das zentrale Element der Studie gelten kann und inwiefern es mit gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden ist. Zwar werden die Highscorer der Studie in verschiedene Typen unterteilt, jedoch sei diese ‚Highness‘ im Wesentlichen *ein* Syndrom. Was sie unterscheidet, ist die jeweilige Gewichtung der Subsyndrome (also der bereits dargestellten Subskalen der F-Skala), aber ihre Gemeinsamkeit liege darin, dass sie allesamt - im Unterschied zu den Lowscorern - in unterschiedlichen Hinsichten ‚typed‘ seien (vgl. ebd., 751). Dass also mit den eingesetzten Techniken, so Adorno, überhaupt die Erstellung einer Typologie möglich ist, ist in hohem Maße einer wirklichen Standardisierung der Menschen geschuldet – die Gedanken zum Ticket-Denken aus der DdA finden sich hier wieder: „Ticket thinking is possible only because the actual existence of those who indulge in it is largely determined by ‚tickets,‘ standardized, opaque and overpowering social processes which leave to the ‚individual‘ but little freedom for action and true individuation“ (ebd., 747). Zweierlei Interpretationen der Theorie können hier nochmals bestätigt werden: Der Begriff des Ticket-Denkens verwischt in keiner Weise Unterschiede zwischen Vorurteilen oder ist so breit und unbestimmt gefasst, dass mit ihm keine sinnvolle Analyse sozialer Phänomene mehr möglich ist. Als Begriff für eine umfassende Stereotypie bezeichnet er metaphorisch einen Modus der Sprache, der an konkretem Material inhaltlich gefüllt werden kann und differenzierbar ist. Die gleich zu erörternde Typologie von Highscorern stellt eine solche Differenzierung des Ticketdenkens dar. Und zweitens

wird nochmals verdeutlicht, dass die Untersuchung durch den Kern der Stereotypie, um den sich die gesamte Studie dreht, keine hierarchische Gliederung aufweist, an dessen Ende ‚der Autoritarismus‘ oder die F-Skala steht. Wenn man überhaupt ein Element der Studie hervorheben wollte, dann müsste es sich um Adornos qualitative Typologie handeln, in der an Hand der verschiedenen Ausprägungen von Stereotypie bzw. Ticketdenken eine bestimmte Ordnung in das Material gebracht wird:

„The more rigid a type, the more deeply does he show the hallmarks of social rubber stamps. This is in accordance with the characterization of our high scorers by traits such as rigidity and stereotypical thinking. *Here lies the ultimate principle of our whole typology.* Its major dichotomy lies in the question of whether a person is standardized himself and thinks in a standardized way, or whether he is truly ‘individualized’ and opposes standardization in the sphere of human experience. The individual types will be specific configurations within this general division. The latter differentiates *prima facie* between high and low scorers. At closer view, however, it also affects the low scorers themselves: the more they are ‘typified’ themselves, the more they express unwittingly the fascist potential within themselves.” (ebd., 749. Hervorhebung Nr. 1 durch mich, BM)

Das beste Beispiel einerseits für die Unterscheidung von High- und Lowscorern wie auch für die – bei näherem Hinsehen – ‚Brüchigkeit‘ dieser Unterscheidung bietet sicher der Typus des ‚rigiden‘ Lowscorers. Denn an ihm zeigt sich, dass es beim Konzept des Autoritarismus eben nicht um eine politische Unterscheidung oder Unterscheidbarkeit geht, wie sie in Altemeyers Entwurf des ‚Right Wing Authoritarianism‘ (Altemeyer 1981) impliziert ist. Adorno hebt an diesem rigiden Typus die Differenz zwischen ‚surface ideology‘ und – in der Metaphorik der AP – ‚tieferliegenden‘ Merkmalen hervor. Die Lowscorer sind vor allem deshalb Lowscorer, weil sich bei ihnen im Vergleich zu den Highscorern keine oder weniger Zustimmung zu Vorurteilen finden lässt (vgl. ebd., 771). Dieses Faktum ist aber für Adorno nicht das entscheidende. Bei den ‚rigiden‘ Lowscorern stellt er nämlich trotz der Ablehnung von Vorurteilen ein ähnliches Merkmal wie bei den Highscorern fest: Stereotypie (vgl. ebd.). Es ist also nicht eine *Vorurteilslosigkeit* oder die Äußerung von Vorurteilen, die das entscheidende Kriterium für die Einordnung in die Typologie abgeben, sondern stereotypes Denken. Bei den ‚rigiden‘ Lowscorern meint Adorno selbst in der Vorurteilslosigkeit noch eine solche Stereotypie des Denkens zu entdecken, und zwar dergestalt, dass diese Vorurteilslosigkeit in den Interviews eher

in Gestalt von allgemeinen Klischees daherkommt. Man kann sich unter einem solchen rigiden Befragten jemanden vorstellen, der in allgemeiner Weise Vorurteile ablehnt, aber dabei eben stereotyp bleibt im Sinne von „Vorurteile sind schlecht, alle Menschen sind gleich“. Das mag eine vordergründig emanzipatorische Position darstellen, ändert für Adorno aber nichts an der *dahinterliegenden* Stereotypie, denn es wird selbst in dieser Vorurteilslosigkeit eine allgemeine *Phrase* auf die soziale Wirklichkeit angewandt. Leider nutzt Adorno die kurzen Interviewausschnitte weniger für eine umfängliche Analyse als eher zu kurzen Illustrationen. Insofern scheint es durchaus ein lohnendes zukünftiges Forschungsvorhaben, das in der AP erhobene Interviewmaterial noch einmal vor dem entwickelten sprachtheoretischen Hintergrund zu untersuchen. Der für diesen Typus nur angedeutete theoretische Zusammenhang hat jedoch einiges an Plausibilität. Er hat sie insofern, als dass nach den hier angestellten Überlegungen zum Ticketdenken Vorurteilsfreiheit nicht das Hauptkriterium für autoritäre Haltungen sein kann. Und andererseits sind seit den ‚Studies in Prejudice‘ einige Jahrzehnte ins Land gegangen, in denen man sehen konnte, inwiefern auch linke oder linksradikale Positionen, die sich z.B. selbst als antirassistisch verstehen, weder vor einem starren, manichäischen und stereotypen Denken gefeit sind, nicht vor der Unterstützung totalitärer Regime, noch beispielsweise vor der Übernahme antisemitischer oder strukturell an den Antisemitismus anschlussfähiger Weltbilder (vgl. hierzu beispielsweise Knothe 2009; Haury 2002), und das *trotz* eines quer dazu liegenden Selbstbildes.

Deutlich wird aber auch, dass Adorno hier wohl mit der Unterscheidung von Oberflächenphänomenen und tieferliegenden Persönlichkeitsmerkmalen gewissermaßen der eigenen psychoanalytischen Terminologie ‚auf den Leim geht‘. Dann was tatsächlich *geschieht* ist, dass die Stereotypie direkt an den Interviewtexten aufgewiesen wird und einzig werden kann, und der Rückschluss auf eine Mentalität oder einen Charakter etwas Hinzukommendes, aber für den Ansatz der AP nicht Notwendiges ist. Auch hier gilt: Das Syndrom zeigt sich als *Struktur* in der Auslegung der Texte, und das Unbewusste daran ist eben in einem sprachlichen Sinne das strukturierende Prinzip der Stereotypie *selbst* und jenes an der Sprache, was dadurch nicht thematisiert, über das nicht nachgedacht und kritisch reflektiert werden kann – das was der Befragte nicht oder noch nicht selbstbewusst in seiner Sprache thematisieren kann. Und dieses Merkmal ist es auch, so Adorno, das diesen Typ der

Lowscorer tendenziell empfänglich macht für faschistische Ideologien: da der Bann der Stereotypie nicht gebrochen worden ist, erscheint Adorno die relative Vorurteilsfreiheit trügerisch und eher zufällig (vgl. AP, 772): da die Befragten mit Stereotypie das Hauptmerkmal der Highscorer zeigen, besitzen sie gewissermaßen in Denken und Sprechen das Rüstzeug für die Übernahme von totalitären Weltbildern. Man könnte sagen: Ihre Sprache und ihr Denken sind strukturell anschlussfähig an solche.

Stereotypie ist als *das* bestimmende Merkmal herausgearbeitet, dass sich bei allen Highscorern im Material (d.h. in den Interviews, Tests, Fragebögen) *zeigt*. Die Stichprobe der High- und Lowscorer lässt sich an diesem Merkmal der Stereotypie scheiden: Während die Highscorer - also die verschiedenen Typen des Autoritären - in verschiedene Hinsichten stereotyp sind, sind es die Lowscorer (bis auf eine Ausnahme, einen Zwischentypus, der eigentlich den Highscorer zugerechnet werden müsste) nicht. Fassen wir aber Stereotypie als relationalen Begriff, also als einen bestimmten Modus des Denkens und Sprechens, dann muss am Sample immer noch *inhaltlich* aufgezeigt werden, inwiefern die jeweiligen Befragten in solch einem Modus antworten. Die Typologie kann also interpretiert werden als Anordnung unterschiedlicher Ausprägungen dieses Modus der Stereotypie. Am Beispiel: Der ‚klassische‘ Autoritäre (AP, 759ff.) zeichnet sich durch einen blinden Glauben an *alle* Autoritäten aus. Die spezifische Art und Weise, in der hier der Modus der Stereotypie inhaltlich ausgefüllt wird, ist also, dass an Hand dieser Differenzierung Personen oder gesellschaftliche Instanzen, die als Autoritäten gesehen werden, vorbehaltlos und *fraglos* anerkannt werden<sup>43</sup>. Und *dass* sich das bei dem entsprechenden autoritären Typus so verhält, ist eine Sache der Auslegung der vorliegenden Materialien. Sprich, der blinde Glaube an Autoritäten zieht sich durch die Interviews, durch die Fragebogenergebnisse (als entsprechendes Antwortverhalten) und auch durch die psychologischen Tests (also durch entsprechende Erzählungen). Beim ‚genuin Liberalen‘ hingegen wird erörtert, dass sich hier keine Stereotypie finden lässt, und das heißt: Der *Modus* der Bezugnahme ist kein stereotyper. Beispielsweise wird über

---

<sup>43</sup> Und eben *das*, so Adorno, ist auch die spezifische Funktion, die Stereotypie im psychischen Haushalt des Individuums übernimmt: Sie *verhindert*, dass das Individuum Einblick in diesen Mechanismus erhält und sorgt dafür, dass *weiterhin* jede Autorität libidinös besetzt werden kann. Psychologie und Sprache sind zumindest der Konzeption nach hier nicht getrennt. Eine entsprechende Verbindung versuchen Leithäuser et al. (1977) in ihrem Begriff des Alltagsbewusstseins zu fassen und beispielsweise in Gruppendiskussionen solche psychosozialen Abwehrvorgänge zu beobachten.

Angehörige von Minoritäten nicht lediglich als Exemplare einer Minorität geredet, sondern es wird ihre Individualität betont: „Just as he is strongly ‚individualized‘ himself, he sees the others, above all, as individuals, *not as specimen of a general concept*“ (ebd., 781, Hervorhebung BM). Mit der in dieser Arbeit vorgeschlagenen Konzeption von Stereotypie würde das natürlich nicht bedeuten, dass wir es bei diesen Lowscorern mit Menschen zu tun hätten, die *nicht* auch stereotyp sprechen, die also irgendwie ‚nichtidentisch‘ sprechen würden. Denn dann würden wir sie voraussichtlich nicht mehr verstehen können, wie hinreichend deutlich geworden sein sollte. Vielmehr würde es darum gehen, zu zeigen, inwiefern Stereotypie von den Befragten *im Sprechen* wieder eingeholt wird. Natürlich spricht also diese ‚genuin liberale‘ Befragte insofern *auch* stereotyp, als dass sie beispielsweise erst mal von ‚Minoritäten‘ redet:

„Minorities have to have just as many rights as majorities. They are all people and should have just as many rights as the majority. There should be no minorities, there should only be individuals and they should be judged according to the individual. Period! Is that sufficient?“ (ebd., 782)

Die Frage, um die es also bei diesen Interpretationen ging und geht ist, inwiefern in konkreten Sprachspielen beispielsweise solche Allgemeinbegriffe wieder *eingeholt* werden. Natürlich benutzt die Befragte Allgemeinbegriffe, aber sie zieht sie insofern wieder ein oder differenziert sie, als dass sie die Begriffe („Minderheit“, „Mehrheit“) *problematisiert* und einer Kritik unterzieht.

Die ‚Prophets of Deceit‘ von Löwenthal und Guterman sind gerade im Hinblick auf diese Anschlussfähigkeit aufschlussreich für die hier entwickelte Lesart von Autoritarismus und Stereotypie. In ihrer Analyse von Texten US-amerikanischer Agitatoren ging es weniger um eine Psychologie des Agitators oder seines Publikums, sondern um die Art und Weise der Interaktion zwischen beiden und darum, inwiefern der Agitator mit seiner Agitation an bereits im Publikum vorliegende Tendenzen oder Dispositionen anschließt. Illustriert werden soll das an zwei Aspekten antisemitischer Agitation: der Erwähnung jüdischer Namen und der Nachahmung (vgl. PoD, 78-80). Der Agitator, so Löwenthal und Guterman, ist insgesamt vor allem ein Meister in Anspielungen und Relativierungen: er ist antisemitisch, ohne in seinen

Agitationsreden ein explizites oder vollständiges antisemitisches Programm zu entwickeln (vgl. ebd., 65). Er betont, sich nicht gegen *alle* Juden zu richten, sondern nur gegen die ‚organisierten‘, stellt sich als Freund und Verteidiger der ‚guten‘ Juden dar und entwickelt eine Agitationsstrategie, die vor allem darauf beruht, die ‚Judenfrage‘ als tatsächliches Problem zu behandeln, dass er in der Lage ist, objektiv zu untersuchen (vgl. ebd., 66). Dem ‚jüdischen Namen‘ und der Nachahmung vermeintlicher jüdischer Gesten und Sprachgewohnheiten kommt dabei insofern eine hervorzuhebende Bedeutung zu, als dass sich hier das stereotype Vorwissen des Publikums in besonderer Weise als Resonanzboden zeigt, mit dem der Agitator rechnen kann – seine Agitation würde ansonsten nicht funktionieren. In seinen Reden macht der Agitator sich gewissermaßen auf die Suche nach den ‚Juden‘, und das Publikum weiß schon oder erwartet, dass die Pointe kommt, auch wenn noch gar nicht manifest von den ‚Juden‘ die Rede war. Er spielt mit seinem Publikum, so Löwenthal und Guterman, das Spiel ‚Spotting the Jew‘. Und die Nennung des ‚jüdischen Namens‘ ist der Höhepunkt dieses Spiels, die Pointe in einem Witz und der erleichternde Abbau der Spannung, die sich im Verlaufe dieser Suche nach dem ‚Juden‘ aufgebaut hat. Diese Funktion als ‚Pointe‘, so die Autoren, kann der ‚jüdische Name‘ nur deshalb in der Interaktion zwischen Agitator und Publikum einnehmen, weil bereits klar ist, dass er nicht als Eigenname genannt wird, sondern als *Stigma*:

“The agitator suggests that he for one cannot be cheated: he always discovers the essence behind the appearance. It is not true, he seems to say, that a name is just a name; if we look at it more closely, if we find its origin and pronounce it correctly, its true meaning is revealed. The Jewish name is a label that makes clearly visible the nature of its bearer; it is a stigma, it pins the Jew down, and he can no longer escape. The strong emotional reaction that the mention of Jewish names always seems to produce suggests that they are not perceived as ordinary names, i.e., conventions, but that they are felt to be an integral part of Jewish personality. The fact that Jews can be recognized merely by their names seems to bear this out; and the fact that the Jews have preserved their names despite all historical vicissitudes (in the course of which they lost every other conventional sign of national identity) makes their names an important symbol of their historical continuity. But the Jewish name is also a symbol of the continuity of the persecution to which the Jews have been exposed. By bringing out this latter aspect, by forcing the Jew who actually or allegedly uses an alias to show his real name, the agitator twists the badge of pride into a badge of disgrace. The agitator's frequent recourse to cumulations of Jewish names suggests that the device reverses the

symbolic significance of such names in still another way. The repetition of Jewish family names creates the impression that they are all more or less the same, consequently that their bearers are all the same, and can be dealt with simultaneously and equally. Instead of denoting an individual, the Jewish name is made to indicate a species, a race. The name becomes a stereotype of nonindividuality: if you know one Jew you know them all. The Jewish name is transformed into a term of abuse and in hurling it at the enemy the agitator engages in name-calling in the literal sense of the term. As a mocking epithet, its sound is not only foreign but ridiculous. It strikes the audience as a joke: 'Walter Lipshitz Winchell — I'm not joking — that's his name...'” (ebd., 78f.)

Der Name, der für Horkheimer und Adorno wie beispielsweise auch für Judith Butler eine Vorbedingung ist für eine anerkennende Praxis und dafür, den Menschen als individuellen *wie auch* gesellschaftlichen wahrzunehmen, verharrt in der Agitation bei seiner fixierenden, aufspießenden Funktion. Der ‚Jude‘ erscheint in dieser agitatorischen Performance nicht als individueller Mensch, sondern als Exemplar seiner Gattung. Das lässt sich für diese Situation auch gar nicht anders vorstellen, denn die Zuhörer *wissen* gar nichts über den benannten Menschen, außer, dass er ‚Jude‘ ist. Der ‚jüdische Name‘ steht hier für die Kontinuität der jüdischen Geschichte, und das heißt in diesem Sprachspiel der Agitation ausschließlich: der Geschichte der Judenverfolgung. Die Gedanken von Löwenthal und Guterman können noch weitergedacht werden: In seiner Rede, seiner Aufführung *inszeniert* der Agitator diese Judenverfolgung im Kleinen: Er begibt sich sprachlich auf die Suche, deutet dieses oder jenes an, macht Anspielungen, und erst in der *Nennung* des ‚jüdischen Namens‘ findet er sein Opfer, wird klar, wer der Schuldige, der Bösewicht ist. Und da klar ist, dass es in dieser Rede nicht um den einzelnen Menschen jüdischen Glaubens geht, sondern eben um den ‚Juden‘ als ein Exemplar, das für nichts mehr steht als für das stereotype Bild, das die Zuhörer über ihn haben, ist das ‚name-calling‘ ausschließlich im Sinne von *hate speech* zu verstehen. Vorgelagerte, bereits vorhandene stereotype Weltansichten, die Agitator und Publikum haben, kommen in dieser Inszenierung zusammen und werden performativ auf eine neue Ebene gehoben. Denn erst im befreiten Lachen des Publikums kann sich der Agitator sicher sein, dass die Pointe verstanden worden, dass die Anspielung *angekommen* ist. Und *jetzt*, im Nachgang, wenn alle Karten auf dem Tisch sind, lässt sich auch sagen, dass der Antisemitismus latent vorhanden war, dass er ‚in der Luft lag, zum Greifen nahe‘

(Loewy). Wäre er das nicht gewesen, hätte die Pointe nicht funktionieren können.

In der Nachahmung ‚jüdischen Verhaltens‘, in dessen *Karikatur* hingegen sehen Löwenthal und Guterman in Szene gesetzt, was Jan Plug in Anlehnung an Horkheimer und Adorno als ‚second level mimeticism‘ beschrieben hat:

„The fact that the audience enjoys such caricatures and imitations of allegedly weird Jewish behavior shows that this Jewish foreignness is not as external to them as it might seem. They feel it in their own flesh, it is latent in them; the Jew is not the abstract ‘other,’ he is the other who dwells in themselves. Into him they can conveniently project everything within themselves to which they deny recognition, everything they must repress. But this projection can be effected only on condition that they hate the Jews and are permitted to realize the repressed impulse in the form of a caricature of the enemy. They find an outlet for their repressed aspirations only by simultaneously condemning them.” (ebd., 80)

Wofür der Agitator mit seiner Karikatur eine *Projektionsfläche* abgibt, ist den Zuhörern also wohlbekannt. Es kann zum befreiten Gelächter oder zur eigenen Nachahmung nur taugen, weil es schon *gewusst* wird – sonst würde es nicht verstanden. Das Fremde als Vertrautes, so die Autoren, ist die Freiheit, die in diesem karikierten Verhalten liegt, die Freiheit, seine Wünsche und Ängste, Sympathien und Antipathien auszudrücken und die Nonkonformität, die in diesem Ausdruck enthalten ist. Es geht hier weniger um wohlgeformte Sprache, sondern um Laute und Regungen, die gleichzeitig an Naturhaftes gemahnen und doch Zeichen von Individuation sind, wie Adorno und Horkheimer es in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ausgeführt haben. Der volle Sinn der Rede davon, dass die Emanzipation der Gesellschaft davon abhängt, dass der ‚Inhalt der Idiosynkrasie zum Begriff erhoben‘ werde, erschließt sich in dieser agitatorischen Inszenierung. Anstatt das Fremde, das in ihnen *selbst* ist, auszudrücken, imitiert das Publikum des Agitators diese Züge des ‚Juden‘, kann sie im immer gleichen Ritual nur starr wiederholen und als das *ganz* Andere bekämpfen. Das ‚Gerücht über die Juden‘ (Adorno) ist die Grundlage für diese Performance und wird in ihr immer wieder nur wiederholt und bestärkt<sup>44</sup>. Dass *dieses* zum Begriff wird,

---

<sup>44</sup> Dass es sich bei dieser Darstellung von Agitation nicht um ein gewissermaßen antiquiertes Ritual handelt, sondern solche Mechanismen immer noch erschreckend ‚gut‘ funktionieren oder in Gang gesetzt werden können, beweisen die Beiträge im äußerst lesenswerten Sammelband von Pelinka und Wodak (2002), in dem aus verschiedenen Perspektiven antisemitische Äußerungen des inzwischen verstorbenen Jörg Haider und ihre Wirkungen im Wechselspiel mit seinem Publikum erörtern.

würde bedeuten, dass die ständige Wiederholung abbrechen müsste. Denn wenn Sprache – im Sinne von Horkheimer und Adorno – im empathischen Sinne dadurch gekennzeichnet ist, dass sie das Nichtidentische, wenn nicht in sich hereinholen, so doch dessen (Un-)Möglichkeit *einbegreifen* müsste, so würde das, was hier als gänzlich Anderes in Szene gesetzt wird, zumindest der Möglichkeit nach auch als Eigenes begriffen werden müssen. Die stereotype Sprache trifft sich in der Inszenierung faschistischer Agitation mit antisemitischer Projektion, und letztere hat ihre Möglichkeit überhaupt nur darin, dass sie in einer stereotypen Sprache, einem stereotypen Denken gar nicht *als* Projektion, sondern nur als *Realität* erscheinen kann. Erst die Möglichkeit eines Nachdenkens über diese eigene Praxis würde die Möglichkeit einer „organischen Anschmiegung ans andere“ (DdA, 210) überhaupt vom Unbewussten ins Bewusstsein der Menschen bringen.

Wollte man die AP mit den PoD in eine inhaltliche Beziehung setzen, so könnte man sagen, dass in der AP bestimmte *Dispositionen* beschrieben werden, für die die PoD Situationen ihrer Realisierung erforschen. Autoritarismus wäre dann ein Dispositionsbegriff im Sinne Gilbert Ryles<sup>45</sup>: Dass jemand autoritär ist, bezeichnet eine bestimmte Disposition, und zwar eine Disposition, die sich in vielen Bereichen der sozialen Wirklichkeit realisieren kann: in bestimmten Konventionen, einer bestimmten Einstellung zu Sexualität, zur elterlichen Autorität, zum politischen System, einem bestimmten Beziehungsstil und einer bestimmten Art und Weise, mit Minderheiten umzugehen. Dass - ziehen wir nochmals den berühmten Typus des ‚Manipulativen‘ hinzu - jemand eine Disposition dazu hat, manipulativ zu sein, ergibt sich aus der Betrachtung seiner sprachlichen Praxis, seines Stils in zwischenmenschlichen Beziehungen etc. Diese Praxis ist dann kein Indikator für eine *hinter* dieser Praxis liegende manipulative Persönlichkeit oder Mentalität, sondern die manipulative Persönlichkeit *ist* in dieser Praxis. Der im Vergleich zu Ansätzen, die mit dem Einstellungsbegriff arbeiten, *entscheidende* Unterschied ist, dass die Praxis nicht als Hinweis auf eine *hinter* ihr liegende Disposition genommen wird, dass also

---

<sup>45</sup> Mit seinem Dispositionsbegriff argumentiert Ryle gegen Konzepte, die unsere Vorstellung vom Menschen als einen ‚Geist in der Maschine‘ verstehen. Ryle untersucht in einer sehr an Wittgenstein erinnernden Weise, was wir überhaupt sinnvoll *meinen* können, wenn wir beispielsweise von Wissen, Geist, Emotion oder Willen reden. Eine Disposition wäre für ihn also keine mentale Eigenschaft, sondern eine Möglichkeit *ohne* vorangehende distinkte mentale Zustände. Ryle beschreibt das auch als ‚proneness‘, als *Neigung* (vgl. Ryle 2000, 43), und ob jemand beispielsweise zu autoritären Verhaltensweisen *neigt*, wissen wir z.B. eben dadurch, dass wir sie bereits in bestimmten Situationen an ihr beobachtet haben.

die entsprechende Disposition und die Praxis zwei klar voneinander trennbare Sachverhalte wären und letztere nur ein Hinweis auf erstere. Sondern eine Disposition zum Manipulativen hin *ist* diese Neigung, in manchen oder allen Situationen und Hinsichten manipulative Züge an den Tag zu legen. Und das kann selbstverständlich nicht bedeuten, dass es keine *Innerlichkeit* dieses Manipulativen (beispielsweise in Gestalt bestimmter Gefühle oder Zwangsgedanken) gibt. Auch diese würden zum Mosaik zählen, das uns dazu bringt, in der Zusammenschau verschiedener *Symptome* vom *Syndrom* des Manipulativen zu sprechen - und genau über solche Facetten der Persönlichkeit etwas zu erfahren ist also Gegenstand der verschiedenen Methoden der Autoritarismusforschung der Forscherinnen und Forscher der ‚Authoritarian Personality‘ gewesen. Insofern ist also Stereotypie ein notwendiges Element des Autoritarismus: Der Begriff bezeichnet hier ein Element, das sich durch die *Symptome* eines bestimmten Typus zieht - also beispielsweise die Unterordnung unter als Autoritäten empfundene Personen oder Instanzen findet sich *als Stereotypie* in Thematischem Apperzeptionstest, im Antwortverhalten bei den quantitativen Erhebungen *und* in den Interviews.

Insofern sind Stereotypie - Syndrom - Autoritarismus keine drei gänzlich voneinander verschiedenen Begriffe der Vorurteils- und Autoritarismusforschung. Stereotypie als relationaler Begriff bezeichnet einen Modus des Sprechens und der Praxis, in dem *ein* Element sich *durch* Sprache und Praxis zieht - im Begriff der Stereotypie ist also das Syndromhafte enthalten, Stereotypie macht ohne Syndrom keinen Sinn. Der Begriff Autoritarismus ist derjenige Begriff, mit dem die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der ‚Studies in Prejudice‘ ihre empirischen Ergebnisse zusammengefasst haben: Er ist damit als ein Sammelbegriff ausgewiesen, der verschiedene Formen und Typen einer *stereotypen Praxis* beschreibt. Und gleichzeitig ist er insofern, wie es erklärtermaßen eine Intention der Studien war, ein Begriff zur Beschreibung eines faschistischen *Potentials*, nämlich als einer noch nicht wirklichen, aber möglichen faschistischen Persönlichkeit.

## 10. Zusammenfassung und Ausblick: Die Begriffskonstellation Stereotypie - Syndrom - Autoritarismus

„Nicht in der vom Gedanken unangekränkelten Gewißheit, nicht in der vorbegrifflichen Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand, sondern in ihrem reflektierten Gegensatz zeigt die Möglichkeit von Versöhnung sich an. Die Unterscheidung geschieht im Subjekt, das die Außenwelt im eigenen Bewußtsein hat und doch als anderes erkennt. Daher vollzieht sich jenes Reflektieren, das Leben der Vernunft, als bewußte Projektion.“ (DdA, 219)

„Scheue Dich *ja* nicht davor, Unsinn zu reden! Nur muß Du auf Deinen Unsinn lauschen.“ (Wittgenstein 1984d, 530)

Latenz, so hatte sich anfangs in einer Kritik an einem Aufsatz von Werner Bergmann und Reiner Erb herausgestellt, kann nicht als ein fixer Zustand des Sprechens/Schweigens aufgefasst werden. Da Sprache immer in Kontexte, in verschiedene Sprachspiele eingebettet ist, kann Latenz jetzt als ein *Modus* des Sprechens und der Thematisierung betrachtet werden, der – je nach Situation – ganz verschieden ausgestaltet und wahrgenommen werden kann. In diesem Sinne ist auch Latenz eine *Disposition*, die aber nicht in einer Mentalität zu suchen oder als eine psychologische Disposition zu verstehen ist. Dass etwas *latent* ist, würde so nicht bedeuten, dass es – noch unausgesprochen – bereits in einem Menschen vorliegt, sondern die Begrifflichkeit wäre eher im Sinne eines *Möglichkeitsprädikates* zu verstehen. Plastisch wurde das am Beispiel des ‚Goldenen Kalbs‘: Bestimmte Elemente der Performance ermöglichten eine antisemitische Lesart der Darbietung, aber die Performance *selbst* hat diesen Weg nicht eingeschlagen. Sie hat diesen Möglichkeitsraum eröffnet, eine *Anspielung* gemacht, die von Antisemiten genutzt werden kann. Denn es gibt – so habe ich mit Wittgenstein gezeigt – keine Regeln von Sprachspielen, die nur *so*, und nicht anders befolgt werden können, und welche Regeln gewählt werden, ist immer ein Stück weit kontingent. Latenz ist also gewissermaßen eine situative Option, die eine entsprechende antisemitische Aktualisierung *möglich*, aber noch nicht *wirklich* macht. Wir können also Situationen daraufhin betrachten, ob sie diese Aktualisierungsangebote machen. Hanno Loewy hat das für den Fall ‚Goldenes Kalb‘ getan und ist zu dem Schluss gekommen, dass auf Grund der Vielzahl der auf den manifesten Antisemitismus und den

Nationalsozialismus anspielenden Elemente der Antisemitismus ‚zum Greifen nahe ist‘ – wird er ergriffen, ändern die ihn Ergreifenden die Situation und die Regeln, nach denen gespielt wird, ins manifest Antisemitische. Ähnlich verhielt es sich mit dem eingangs zitierten und problematisierten Interview: Der Befragte hatte sich viele Elemente des Antisemitismus in seiner Rede schon zurechtgelegt – aber *dass* sie Elemente *des* Antisemitismus sind, lässt sich erst bei entsprechender Veränderung der Regeln sagen – wir können dann rekonstruieren, inwiefern diese Elemente als Elemente des Antisemitismus zusammengehen. In diesem Fall war es das Auftauchen des Themas ‚Thilo Sarrazin‘, die es dem Befragten augenscheinlich ermöglicht hat, die Regeln des Spiels zu ändern. Insbesondere die Rede von den ‚schwarzen Betrügnern‘ in den ‚Kanälen da unten‘ hatte vorab Assoziationsmöglichkeiten geschaffen, einen Möglichkeitsraum, den der Befragte dann in bestimmter Weise genutzt hat.

Die Überlegung, dass Latenz uns nur als sprachliche Disposition überhaupt greifbar wird, hat die Frage nach der Definition des Antisemitismus befördert. Wir *können* Antisemitismus definieren, um in verschiedenen Kontexten (etwa dem Recht oder der politischen Bildungsarbeit) damit zu arbeiten. Gleichzeitig wurde aber klar, dass solche Nominaldefinitionen Schwierigkeiten mit sich bringen. Im schlechtesten Fall machen sich ihre Benutzer nicht bewusst, dass sie mit einer Definition nicht *den* Antisemitismus treffen, sondern durch begriffliche Vorentscheidungen *etwas* am Antisemitismus. Dieser Gebrauch des Begriffs würde dann insofern verdinglichend, als dass mit ihm suggeriert würde, dass es sich bei seinem Gegenstand um etwas abschließend Definierbares mit einer begrenzten Zahl feststellbarer Eigenschaften handelt – viele Kontroversen darüber, um was es sich bei Antisemitismus *eigentlich* handelt, mögen diesem Missverständnis geschuldet sein.

Mit dieser Kritik definatorischer Praxis ließ sich am Beispiel des Antisemitismus eine Kritik an bestimmten grundlegenden methodologischen Vorentscheidungen in der Vorurteilsforschung formulieren. Dass der Antisemitismus eine mentale *Einstellung* sei, wurde zunehmend weniger plausibel, denn diese Vorstellung widerspricht wesentlich der Funktionsweise unserer Sprache. Begriffe, so habe ich mit Wittgenstein gezeigt, *tragen* ihre Bedeutung nicht, sondern ihre Bedeutung entwickelt und modifiziert sich erst in Sprachspielen. Insofern brauchen wir eine begriffliche

Vorstellung davon, was Antisemitismus ist, was Vorurteile sind – aber wir können uns nie ganz sicher sein.

Mit Wittgenstein und der Kritischen Theorie wurde auf der Grundlage dieser Überlegungen eine Vorstellung davon entwickelt, wie Stereotypie als etwas *Sprachliches* verstanden werden kann. Stereotypie ist nicht als eine Einstellung oder als eine Form des ‚falschen Bewusstseins‘ verständlich, sondern als eine ‚Verhexung‘ unserer Vorstellungen von Sprache und damit auch des Gebrauchs, den wir von ihr machen. Während Wittgenstein in dieser Hinsicht gesellschaftstheoretische Überlegungen weitgehend ausblendet, koppeln Horkheimer und Adorno ihre Analyse eines Zerfalls der Sprache an gesellschaftliche Entwicklungen, von denen die kapitalistische Vergesellschaftung und die Ausbreitung der Kulturindustrie sicherlich nicht die geringsten sind. Die Ausbreitung stereotypen Denkens und Sprechens ist in der DdA ein Prozess, der in immer zunehmendem Maße die identifizierende Funktion der Sprache zur Geltung kommen lässt und die Möglichkeit einer lebendigen Erkenntnis immer weiter beschneidet. Horkheimer und Adorno beschreiben hier einen Vorgang der Stereotypisierung von Sprache und damit Erkenntnis, der im Ticketdenken seinen Höhepunkt findet. Es konnte gezeigt werden, dass dieses Ticketdenken nicht – wie von einigen Interpreten der DdA unterstellt – ein weitgehend leeres und viel zu unspezifisches Konzept ist, als dass es noch für die Sozial- und Vorurteilsforschung taugte. Wenn es sich bei Stereotypie um einen *Modus* des Sprechens handelt, dann *zeigt* sich dieser Modus nur an Konkretem. Der Begriff des Ticket-Denkens ist eine Metapher, mit der Horkheimer und Adorno einen Zustand bezeichnen, in dem *nur noch* dieser Modus verblieben ist, und in der Ticket-These erörtern sie die Auswirkungen, die ein solcher Zustand zeitigen könnte. Der Typus des ‚Manipulativen‘ ist dementsprechend so konzipiert, dass sich sein grundlegendes Charakteristikum der entleerten, völlig stereotyp gewordenen Sprache natürlich *nur* und in spezifischer Weise an spezifischen Phänomenen überhaupt aufweisen lässt. Das Verschwinden der ‚erfahrungsmäßigen Elemente des Antisemitismus‘ bedeutet daher, dass für Horkheimer und Adorno beispielsweise sozialisatorische und familiäre Faktoren, wie sie noch in der ursprünglichen Autoritarismus-Konzeption von Fromm bestimmend waren, zunehmend an Bedeutung verlieren und eben durch einen bestimmten Modus des Sprechens und Denkens bis zu einem gewissen Grade verdrängt werden. Da auch unsere Innerlichkeit, unsere Empathiefähigkeit, unser

Selbst- und Weltbild von den Möglichkeiten der Sprache abhängen, ist für Adorno der ‚Manipulative‘ insbesondere durch den fast völligen Mangel an Empathie und ein extrem stereotypes Denken und Sprechen gekennzeichnet – für diesen Extremfall wird es, so Adorno, tatsächlich relativ egal, wen er umbringt, solange es dabei keine Störungen gibt: alles muss funktionieren.

Trotz der Plausibilität dieser Stereotypie-Konzeption wurde klar, dass Horkheimer und Adorno zwar große Zerfallsprozesse skizzieren, aber weniger auf die Funktion alltäglicher sprachlicher Wendungen wie etwa die Metapher, eingehen. Man könnte sagen, es fehlt hier das interaktionistische Element in der Theoriebildung, das sich vor allem auf das alltägliche Sprechen konzentriert. Geht man aber mit Wittgenstein von bestimmten Prämissen der Bedeutungskonstitution in Sprachspielen aus, dann wird die alltägliche Sprache umso wichtiger für die Analyse. Das wurde mit Blick auf den Begriff der assoziativen bzw. metaphorischen Verschmelzung von Shulamith Volkov präzisiert. Sie hat überzeugend dargelegt, dass die Entstehung des modernen Antisemitismus maßgeblich durch solche metaphorischen Verschmelzungen funktionierte, die bereits vorhandene gesellschaftliche Entwicklungen und weit verbreitete Gefühlszustände auf einen einzigen Nenner brachten. Insofern ist der Prozess der Stereotypisierung vor allem einer, der in solchen *kleinen Wendungen*, in sukzessiven Veränderungen der Regeln des Sprechens und in einer damit einhergehenden Veränderung – man könnte sagen: *Schließung* – von Weltbildern liegt. Reflexionsmöglichkeiten werden in dieser Bedeutungskonstitution ausgeblendet; es entsteht sprachlich ein gesellschaftliches und individuelles Unbewusstes, das vor allem eine zunehmende Unmöglichkeit von bestimmten Thematisierungsweisen bedeutet.

Mit dem Blick auf diese Verschmelzung konnte auch die Hypothese weiter erhärtet werden, dass der Antisemitismus ein *Konglomerat* von Verschiedenen ist, die erst durch diese Verschmelzung auf *einen* Nenner gebracht werden. Und das Gefährliche an ihm wird dadurch besonders deutlich: Er ist keine reine Konstruktion, sondern hat eine materielle Grundlage. Entscheidend ist aber, ob und *wie* diese Grundlage von den Menschen gesehen werden kann. Desintegrationserscheinungen oder Anomie sind eben *nicht* ursächlich für den Antisemitismus, sondern die Art und Weise, *wie* sie überhaupt von den Menschen thematisiert werden können. Die von Volkov

beschriebene metaphorische Verschmelzung bedeutet so auf einer Mikroebene, in ganz alltäglichen Sprechakten, eine sich durchsetzende Stereotypisierung von Weltbildern, mit denen ein Konglomerat von Ursachen des gesellschaftlichen Zustandes und der eigenen Befindlichkeit auf eine einzige Ursache festgelegt werden: den ‚Juden‘ und sein böses Wirken in der Gesellschaft.

Mit diesen sprach- und gesellschaftstheoretischen Überlegungen wurde anschließend ein neuer Blick auf die ‚Studies in Prejudice‘, namentlich die ‚Authoritarian Personality‘ und die ‚Prophets of Deceit‘ geworfen. Ausgehend von der Tatsache, dass in der AP keine Definition des Autoritarismus oder autoritären Charakters zu finden ist, wurden die verschiedenen Elemente der Untersuchung in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt. Nachgegangen wurde der Verwendung des Stereotypiebegriffs: Die einzelnen Untersuchungsmethoden und Ansätze der AP kreisen gewissermaßen um den Kern der Stereotypie, der doch gleichzeitig kein isolierbarer einzelner Faktor ist, sondern seine Wirklichkeit nur in den einzelnen Phänomenen hat. Für Adorno et al. sind stereotypes Denken und eine zunehmend stereotyper werdende Sprache die Grundbedingung einer autoritären Persönlichkeit, weil Stereotypie grundlegend deren Selbst- und Weltbild moderiert, gleichsam den Zugang zu sich und der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt und erstarren lässt. Im Interviewmaterial wurden dementsprechend von Adorno und Konsorten *Facetten* dieses Syndroms aufgezeigt und dargelegt, inwiefern beispielsweise die Sicht auf ganz verschiedene Bereiche wie Elternhaus, Sexualität oder eben auch die ‚Juden‘ eine in unterschiedlichen Hinsichten starre ist. Im Begriff der Stereotypie, der fehlenden und ausgeschlossenen Thematisierungsmöglichkeiten ist so auch eine sprachtheoretische Vorstellung vom Unbewussten eingelagert, die weniger auf eine im Freud’schen Sinne psychische Instanz hinausläuft und mehr auf die Unfähigkeit, sprachlich andere Aspekte als die stereotyp vorgegebenen an sich und der Welt zu thematisieren. Im Hinblick auf die Prophets of Deceit, die agitatorischen Lügenpropheten, wurde deutlich, dass so eine Beschränkung und Erstarrung von Sichtweisen eine Sache vieler kleiner oder größerer Interaktionen ist, in denen überhaupt eine solche Festlegung etabliert wird. Der Agitator kann mit seinen sprachlichen Strategien aber nur Erfolg haben, wenn sein Publikum bereits entsprechend *zugerichtet* ist. Er muss auf Elemente aufbauen können, die seine Zuhörerinnen und Zuhörer bereits *verstehen*, sonst würden seine Pointen überhaupt nicht funktionieren können. Agitation würde also wesentlich

daraus bestehen, Situationen herzustellen, in denen beispielsweise die metaphorischen Verschmelzungen in gemeinsamer sozialer Praxis überhaupt erst vollzogen werden können, und die Virtuosität der Agitators bestünde darin, diesen Vollzug in Szene zu setzen, zu wissen oder zu ahnen, *wie man das anstellt* und *inszeniert*. Wenn wir - angelehnt an Wittgenstein und Ryle - von einem Persönlichkeitsbegriff ausgehen, der Persönlichkeit als etwas begreift, dass sich nur in bestimmten Kontexten *realisiert*, dann kann nun nochmals klarer formuliert werden, inwiefern sich die AP, wie es in der Einleitung heißt, um den *potentiellen Faschisten* dreht (vgl. AP, 1). Autoritarismus als Dispositionsbegriff bezeichnet die *Möglichkeit einer Aktualisierung*, er gibt also Bedingungen und Möglichkeiten der Realisierung, des Werdens einer faschistischen Persönlichkeit an. Adorno und Kollegen haben diese Bezeichnung mit Bedacht gewählt. Wie bereits Horkheimer in seinem Geleitwort schreibt, geht es um das Erscheinen des autoritären Typus als einer ‚anthropologischen Spezies‘ (vgl. AP, IX), das aufs Engste mit der gesellschaftlichen und technischen Entwicklung der Menschheit verbunden ist. Natürlich war die Autorengruppe nicht so blauäugig, die von ihnen Untersuchten allesamt für Faschistinnen und Faschisten zu halten. Aber in der Studie wird darum gerungen, Begrifflichkeiten wie auch empirische Instrumente zu entwickeln, um diesen aus Sicht der Autoren fast endemisch vorkommenden Typus zu begreifen. Denn gerade im Angesicht der zeitgleich zu den Studien ablaufenden Geschehnisse in Deutschland und Europa wurde immer klarer, dass *etwas in den Menschen* schon grundlegend falsch sein musste, schon eine grundlegende Empfänglichkeit vorliegen musste, damit dem Nationalsozialismus dieser schreckliche Siegeszug überhaupt möglich war. Die Autoritarismusforschung des Instituts für Sozialforschung *sind* dieser Versuch, eine Sprache für jene Bedrohung zu finden.

Vorurteilsforschung ist nicht nur ein gesellschaftstheoretisches, sondern auch philosophisches, psychologisches und linguistisches Unterfangen, in dem die Grenzen der Disziplinen ein Stück weit unscharf werden, wenn man es tatsächlich unternimmt, sich in die Einzelphänomene zu begeben, die doch andererseits nur im großen gesellschaftlichen Ganzen überhaupt Sinn machen. Adorno hat dies insbesondere in seinen eher pädagogisch orientierten Schriften (Adorno 1963) gesehen, wenn er die Überwindung von Antisemitismus und anderen Vorurteilen als einen Prozess verstanden hat, der sich nicht auf Antisemitismus und Vorurteile beschränken kann,

sondern in dem es ums Ganze der gesellschaftlichen Organisation geht. Wenn Vorurteile und Autoritarismus ein *Symptom* eines Sprachverfalls und eines Prozesses der zunehmenden Stereotypisierung sind, dann würde eine geglückte Aufklärung vor allem darin bestehen, sich dieser Aspekte von Sprache und Gesellschaft *bewusst* zu werden und im *Nachdenken* darüber den Bann der Stereotypie zu brechen. Sie ist, so lässt sich jetzt sagen, nicht *abzuschaffen*, einfach weil wir immer schon sprechen. Aber wir können in der kritischen Reflexion dafür sorgen, dass sie keine Wirkmächtigkeit in der gesellschaftlichen Praxis erlangt. Und gleichzeitig geht es in einem durchaus materialistischen Sinne darum, gesellschaftliche Prozesse zu einem Ende zu bringen, von denen wir tatsächlich sagen können, dass sie die Etablierung dieser Denkformen bewirken und befördern.

Abschließend seien noch zwei Punkte genannt, in denen sich nach meinen Überlegungen ein zukünftiger Forschungsbedarf ergibt. Ich habe in meiner Arbeit den Begriff der Stereotypie und anschließend des Syndroms und des Autoritarismus *so* moduliert, dass sie sowohl für zeitgenössische anerkennungs- wie auch praxistheoretische Ansätze anschlussfähig sind. Das bedeutet, dass

a) es in einer wissenschaftshistorischen und theoriegeschichtlichen Hinsicht äußerst ergiebig erscheint, das im Rahmen der damaligen *Studies in Prejudice* erhobene Material einer Neuinterpretation zu unterziehen, und zwar mit der Heuristik des nun aufgespannten begrifflichen Rahmens. Insbesondere vor dem Hintergrund des in der AP kaum explizierten qualitativ-empirischen Vorgehens wäre eine solche Interpretation aus einer methodischen und methodologischen Sicht ein lohnendes Unterfangen, in welchem zum Beispiel zeitgenössische rekonstruktive und typenbildende Verfahren zur Anwendung kommen könnten. Dabei würde es weniger um eine Bestätigung der damaligen Typologie, um eine *Reproduktion* der Ergebnisse gehen. Sondern mit meiner nun vorliegenden Arbeit würde sich eher die Frage stellen, ob sich *tatsächlich* in diesem Material bestimmte Typen autoritären Sprechens nachweisen lassen, *ohne* den Anspruch zu erheben, einfach die bestehende Typologie zu reproduzieren. Wenn also Autoritarismus nicht als eine feststehende mentale oder psychologische ‚Eigenschaft‘ begreifbar ist, sondern bereits in der klassischen Ausgangsstudie als ein variables, situatives Syndrom (daher auch: mit einem ‚Zeitkern‘) gedacht wurde, stellt sich die Frage, was eine erneute Interpretation an

unserer Vorstellung von Autoritarismus und von diesen Gründungsdokumenten der Autoritarismusforschung ändern würden. Und gleichzeitig verweist so ein wissenschaftsgeschichtliches Interesse natürlich auch auf die erörterten Untiefen zeitgenössischer Autoritarismusforschung. Wenn wir beispielsweise die einzelnen Subskalen nicht mehr ausschließlich danach bewerten, inwiefern sie miteinander korrelieren, sondern Konventionalismus, Ethnozentrismus, autoritäre Aggression etc. als Versuch begreifen, Symptome eines Syndroms zu untersuchen, dass sich aber *nur* in diesen verschiedenen Symptomen überhaupt zeigt, bieten sich gewissermaßen ‚Lockerungsübungen‘ in Bezug auf die Ausgangsstudie an. Die verschiedenen Skalen würden so nicht mehr als etwas gelten können, was *den* Autoritarismus *messen* sollte, sondern ihn vielmehr umkreisen. Was Autoritarismus ist, ist also eigentlich eine permanente begriffliche und hermeneutische Anstrengung, die per se nicht darauf hinauslaufen kann, etwa in Gestalt *der* Autoritarismusskala ein für alle Mal zu einem Ende zu kommen. Und diese ‚Lockerung‘ in der Konzeption, die gleichzeitig eine drastische Präzisierung und Modernisierung ist, führt damit zum Punkt

b), der eine systematische Aktualisierung dieser Forschung in Hinsicht auf gegenwärtige Theoriebildung beinhalten würde. Da Stereotypie keine Einstellung oder Mentalität ist, sondern eine Metapher, mit der ein bestimmter Modus des Sprechens bezeichnet ist, ist das Aufzeigen solchen stereotypen Sprechens und seine Explizierung und Plausibilisierung eine Aufgabe empirischer Sozialforschung. Doch die theoretischen Konsequenzen einer solchen begrifflichen Modellierung gehen weiter, wie der Blick auf den Autoritarismus schon nahelegt. Sprechen wir von Autoritarismus als *Disposition*, so stellt sich die Frage, in welchen sozialen Praktiken diese Disposition *sich zeigt*. Mit dem Blick auf die Agitationsstudie wurde schon ein mögliches Setting der Aktualisierung ins Spiel gebracht, also etwa eine politische Saalveranstaltung. Löwenthal und Guterman haben hier betont, dass wir es *auch* mit nichtsprachlichen Praktiken zu tun haben, also etwa Applaus, Lachen oder Mimik, die jedoch ihre *Bedeutung*, wie wir mit Wittgenstein sagen können, überhaupt erst sprachlich, in diesen konkreten *Sprachspielen* erhalten. Insofern würde es *auch* darum gehen, mit aktuellen Methoden der empirischen Sozialforschung (zu denken ist insbesondere an Videoaufnahmen und Medienanalysen aller Art) Autoritarismus eben als ein Set sozialer *Praktiken* zu begreifen und damit dezidiert auch *körperliche* Phänomene einzubegreifen. Zu denken ist hier etwa an performative Praktiken als

Verbindung von Sprache, Macht und Handeln (Wulf et al. 2001, Wulf 2005) und an den Anschluss von Autoritarismusforschung an gegenwärtige Entwicklungen der Kulturtheorien (Reckwitz 2006). So wird gleichzeitig deutlich, dass die hier angestellten begrifflichen Überlegungen zu Stereotypie und Autoritarismus, die diese Begriffe auf eine antiessentialistische und antimentalistische, sprach- und praxistheoretische Basis gestellt haben, in der Konsequenz auf die Notwendigkeit der Entwicklung eines interdisziplinären Forschungsprogramms verweisen, um jene immer noch drängenden Probleme moderner Gesellschaften zu erforschen und damit zu einer Reflexion auf die ‚Grenzen der Aufklärung‘ beizutragen.



## 11. Literatur

Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel J. und Sanford, R. Nevitt (1950): *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers.

Adorno, Theodor W. (1963): *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1980): *Minima Moralia - Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1995): *Studien zum Autoritären Charakter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2003): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2003b): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Gesammelte Schriften Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Allport, Gordon W. (1935): *Attitudes*. In: C. Murchison (Hg.): *A Handbook of Social Psychology*. Worcester, Massachusetts: Clark University Press.

Allport, Gordon W. (1958): *The Nature of Prejudice*. Garden City, New York: Doubleday & Company.

Altemeyer, Robert (1981): *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg: University of Manitoba Press.

Arendt, Hannah (2005): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.

Arendt, Hannah (2007): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des*

Bösen. München und Zürich: Piper.

Ashmore, Richard D. und F. K. Del Boca. (1981): *Conceptual Approaches to Stereotypes and Stereotyping*. In *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*, ed. David L. Hamilton, 1-35, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Austin, John L. (2010): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

Beck, Ulrich, Giddens, Anthony und Lash, Scott (1996): *Reflexive Modernisierung - Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Berger, Hartwig (1975): *Ansätze einer soziolinguistischen Basistheorie*. In: R. Wiggershaus (Hrsg.): *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bergmann, Werner (2001): *Aus der Geschichte gelernt?* In: C. Tuor-Kurth, Hg., *Neuer Antisemitismus - alte Vorurteile?* Stuttgart: Kohlhammer.

Bergmann, Werner (2004): *'Starker Auftakt - schwach im Abgang'*. In: W. Bergmann und M. Körte, (Hg.): *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*. Berlin: Metropol.

Bergmann, Werner und Erb, Rainer: *Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1986, 223-246.

Bergmann, Werner und Erb, Rainer (1991): *Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland - Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946 - 1989*. Opladen: Leske + Budrich.

Billig, Michael (1991): Ideology and opinions. London: SAGE.

Billig, Michael (2001): Discursive, Rhetorical and Ideological Messages. In: M. Wetherell, S. Taylor und Simeon J. Yates (Hrsg.): Discourse Theory and Practice. A Reader. London: SAGE.

Billig, Michael (2006): Banal Nationalism. London: SAGE.

Bogdal, Klaus-Michael (2007): Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. In: K. Bogdal, K. Holz und M. N. Lorenz (Hg.): Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Stuttgart: Metzler.

Bonacker, Thorsten (2000): Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Braun, Christina von und Ziege, Eva-Maria (Hg.) (2004): Das 'bewegliche' Vorurteil. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Butler, Judith (2008): Haß spricht - Zur Politik des Performativen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Christie, Richard und Jahoda, Marie (1954): Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality'. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Claussen, Detlev (1987): Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.

Claussen, Detlev (2000): Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik.

Claussen, Detlev (2011): Ist der Antisemitismus eine Ideologie? Einige klärende Bemerkungen. In: C. Globisch, A. Pufelska und v. Weiss (Hrsg.): Die Dynamik der

europäischen Rechten: Geschichte, Kontinuitäten und Wandel. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Corr, Philip J. und G. Matthews (eds.) (2009): The Cambridge Handbook of Personality Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Degner, Juliane, Meiser, Thorsten und Rothermund, Klaus (2009): Kognitive und sozial-kognitive Determinanten: Stereotype und Vorurteile. In: K. J. Jonas und A. Beelmann (Hrsg.): Diskriminierung und Toleranz. Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Demmerling, Christoph (1994): Sprache und Verdinglichung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Demmerling, Christoph (2010): Adorno - Die Gewalt des Begriffs. In: H. Kuch und S. K. Herrmann: Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Derrida, Jacques (1988): Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen.

Dittmar, Peter (1999): 'Die antijüdische Darstellung'. In: J. H. Schoeps und J. Schlör, Hg.: Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus - Vorurteile und Mythen. Augsburg: Bechtermünz Verlag.

Dorschel, Andreas (2001): Nachdenken über Vorurteile. Hamburg: Meiner.

Dovidio, John F., Glick, Peter und Rudman, Laurie A. (2005): Reflecting on the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport. In: J. F. Dovidio, L. A. Rudman und P. Glick (Hrsg.): On the Nature of Prejudice. Fifty Years after Allport. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Dovidio, John F., Hewstone, Miles, Glick, Peter und Victoria Esses (2010): Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview. In: J. F. Dovidio, M. Hewstone und P. Glick (Hrsg.): SAGE Handbook of Prejudice,

Stereotyping and Discrimination. London: SAGE.

Duden (2001): Das Herkunftswörterbuch. Mannheim: Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG.

Eagly, Alice H. und Chaiken, Shelly (1993): The Psychology of Attitudes. Fort Worth, Texas: Harcourt Brace Jovanovich.

Edwards, Derek und Potter, Jonathan (1992): Discursive Psychology. London: SAGE.

Eisenstadt, Shmuel (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

European Forum on Antisemitism (2012): Working Definition of Antisemitism. Online im Internet: <http://www.european-forum-on-antisemitism.org/working-definition-of-antisemitism/> (letzter Zugriff: 23.3.2013)

Fein, Helen (1987): Explanations of the Origin and Evolution of Antisemitism. In: H. Fein, Hg.: The Persisting Question - Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism. Berlin [u.a.]: de Gruyter.

Feldman, Stanley (2000): die Konzeptualisierung und die Messung von Autoritarismus: Ein neuer Ansatz. In: S. Rippl, C. Seipel und A. Kindervater (Hrsg.): Autoritarismus. Kontroversen und Ansätze der aktuellen Autoritarismusforschung. Opladen: Leske und Budrich.

Freud, Sigmund (1997): Psychologische Schriften. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Freyhold, Michaela von (1971): Autoritarismus und politische Apathie. Analyse einer Skala zur Ermittlung autoritätsgebundener Verhaltensweisen. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Gebur, Thomas (1998): 'Denn die Menschen sind immer noch besser als ihre Kultur'.

In: D. Auer, T. Bonacker und S. Müller-Dohm (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Giddens, Anthony (1991): Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Oxford: Blackwell Publishers.

Glauner, Friedrich (1988): 'Gut ist, was Sprache findet'. In: D. Auer, T. Bonacker und S. Müller-Dohm, Hg.: Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Guzzoni, Ute (1981): Identität oder nicht. Freiburg im Brsg. u.a.: Alber.

Habermas, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haddock, Geoffrey und Maio, Gregory R. (2007): Einstellungen: Inhalt, Struktur und Funktionen. In: K. Jonas, W. Stroebe und M. Hewstone (Hrsg.): Sozialpsychologie. Eine Einführung. Heidelberg: Springer Medizin Verlag.

Haury, Thomas (2002): Antisemitismus von links - Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg: Hamburger Edition.

Haury, Thomas. Zur Logik des deutschen Antizionismus. Online im Internet: ([http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Haury\\_Logik.pdf](http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Haury_Logik.pdf)). Zugriff 15.7.2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner.

Heidegger, Martin (1984): Was heisst Denken? Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heitmeyer, Wilhelm (2002): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse. In: Ders.: Deutsche Zustände. Folge 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm und Heyder, Aribert (2002): Autoritäre Haltungen. Rabiate Forderungen in unsicheren Zeiten. In: W. Heitmeyer (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm (2012): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit* (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Ders. (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille und Kuch, Hannes (2007) (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript.

Holz, Klaus (1995): Antisemitismus als Ideologie? In: H. Bay und C. Hamann (Hg.): Ideologie nach ihrem Ende. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Opladen: Westdt. Verlag.

Holz, Klaus (2001): Nationaler Antisemitismus- Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg: Hamburger Edition.

Holz, Klaus (2005): Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft. Hamburg: Hamburger Edition.

Holz, Klaus (2010): Der Jude. Dritter der Nationen. In: E. Eßlinger, T. Schlechtriemen, D. Schweitzer und A. Zons, (Hg.): Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2006): Verdinglichung- eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2007): Pathologien der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. (1987): Dialektik der Aufklärung. In: M. Horkheimer: 'Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940 – 1950. Frankfurt am Main: Fischer.

Horkheimer, Max (1985): Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main: Fischer.

Höttemann, Michael, Knappertsbusch, Felix und Milbradt, Björn (2010): Transnationale Aspekte in antisemitischen Feind-, Fremd- und Wir-Bildern. In: W. Benz (Hg.): Jahrbuch für Antisemitismusforschung Bd. 19. Berlin: Metropol.

Hyman, Herbert H. and P. B. Sheatsley (1954): ‚The Authoritarian Personality‘ - A Methodological Critique. In: R. Christie and M. Jahoda (eds.): Studies in the Scope and Method of ‚The Authoritarian Personality. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Jaeggi, Rahel (2005): Entfremdung - Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt [u.a.]: Campus.

Jäger, Margret und Jäger, Siegfried (1999): Gefährliche Erbschaften - Die schleichende Restauration rechten Denkens. Berlin: Aufbau Taschenbuch.

Jonas, Kai J. und Beelmann, Andreas: Einleitung: Begriffe und Anwendungsperspektiven. In: A. Beelmann und K. J. Jonas (Hrsg.): Diskriminierung und Toleranz. Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kambartel, Friedrich und Stekeler-Weithofer, Pirmin (2005): Sprachphilosophie. Probleme und Methoden. Stuttgart: Philipp Reclam Junior.

Kambartel, Friedrich und Stekeler-Weithofer, Pirmin (1988): Ist der Gebrauch der Sprache ein durch ein Regelsystem geleitetes Handeln? – Das Rätsel der Sprache und die Versuche seiner Lösung. In: A. von Stechow und M. T. Schepping (Hrsg.): Fortschritte in der Semantik. Ergebnisse aus dem Sonderforschungsbereich 99 ‚Grammatik und sprachliche Prozesse der Universität Konstanz. Weinheim: VCH.

Kelle, Udo/Kluge, Susan (2010): Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kelle, Udo, , Knappertsbusch, Felix und Milbradt, Björn (Hrsg.) (im Erscheinen): Qualitative Research on Prejudice. Focus Section in the International Journal of Conflict and Violence.

Kessler, Thomas und Mummendey, Amélie (2007): Vorurteile und Beziehungen zwischen sozialen Gruppen. In: K. Jonas, W. Stroebe und M. Hewstone (Hrsg.): Sozialpsychologie. Eine Einführung. Heidelberg: Springer Medizin Verlag.

Khurana, Thomas und Diekmann, Stefanie (Hrsg.) (2007): Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff. Berlin: Kadmos.

Kirscht, John P. und Dillehay, Ronald C. (1967): Dimensions of Authoritarianism: A Review of Research and Theory. Lexington: University of Kentucky Press.

Klemperer, Victor (1975): LTI - Notizbuch eines Philologen. Leipzig: Reclam.

Klemperer, Victor (1997): LTI - Notizbuch eines Philologen. Lewiston ;Queenston ; Lampeter: Edwin Mellen Press.

Knothe, Holger (2009): Eine andere Welt ist möglich - ohne Antisemitismus? Bielefeld: transcript-Verlag.

König, Josef (1937): Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag.

König, Josef (1994): Kleine Schriften. Freiburg und München: Karl Alber.

Kroß, Matthias (2004): Die Selbstverständlichkeit der Metapher. In U. Arnswald, J. Kertscher & M. Kroß (Hrsg.): Wittgenstein und die Metapher. Berlin: Parerga Verlag

GmbH.

Klotz, Johannes und Wiegel, Gerd (Hg.) (2001): Geistige Brandstiftung. Die neue Sprache der Berliner Republik. Berlin: Aufbau.

Künzel, Jan: Grundlagenprobleme der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien bei N. Luhmann. In Zeitschrift für Soziologie, Jg. 16, Heft 5. Oktober 1987, S. 317 - 333.

Leithäuser, Thomas, Volmerg, Birgit, Salje, Gunther, Volmerg, Ute und Wutka, Bernhard (1977): Entwurf zu einer Empirie des Alltagsbewußtseins. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Leyens, Jacques-Philippe, Yzerbyt, Vincent und Schadron, Georges (1994): Stereotypes and Social Cognition. London [u.a.]: SAGE.

Lippmann, Walter (1949): Public Opinion. New York: The Macmillan Company.

Loewy, Hanno (2005): Der Tanz ums Goldene Kalb. In H. Loewy, (Hg.): Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien. Essen: Klartext-Verlagsgesellschaft.

Lorenzer, Alfred (2000): Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Löwenthal, Leo und Guterman, Norbert (1949): Prophets of Deceit. Studies in Prejudice Series Vol. 5. New York: Harper & Brothers.

Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1992): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lukács, G. (1970): Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied und Berlin: Luchterhand.

Maas, Utz (1984): 'Als der Geist der Gemeinschaft eine Sprache fand'- Sprache im Nationalsozialismus, Versuch einer historischen Argumentationsanalyse. Opladen: Westdt. Verlag.

Markard, Morus (1984): Einstellung – Kritik eines sozialpsychologischen Grundkonzepts. Frankfurt [u.a.]: Campus.

Marx, Karl (1968): Auszüge aus James Mills Buch 'Elémens d'économie politique'. In: MEW Bd. 40. Berlin: Dietz.

Milbradt, Björn: Grauzonen der Antisemitismusforschung, oder: Versuch, den 'Zeitgeist' zu verstehen. In: Conflict and Communication Online, Band 9, Nr. 1, 2010.

Milbradt, Björn (2013, im Erscheinen): 'I am first and foremost a man of logic' – Stereotyping, the Syndrome Character of Prejudice and a View to Anders Breivik's Manifesto. In: International Journal of Conflict and Violence.

Miller, Arthur G. (1982): In the Eye of the Beholder: Contemporary Issues in Stereotyping. New York: Praeger.

Morris, Martin (2001): Rethinking the Communicative Turn- Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom. New York: State University of New York Press.

Müller, Jan (2012): Begriffliches Sprechen. Zur sprachphilosophischen Grundkonstellation der frühen Kritischen Theorie. In M. Völk et al., Hg.: „...wenn die Stunde es zuläßt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Nassehi, Armin und Richter, Dirk (1996): Die Form ‚Nation‘ und der Einschluß

durch Ausschluß. Überlegungen zur Fremdenfeindlichkeit in Deutschland, in: Sociologia Internationalis 34 (1996), Heft 2.

Oesterreich, Detlef (1996): Flucht in die Sicherheit. Zur Theorie des Autoritarismus und der autoritären Reaktion. Opladen: Leske und Budrich.

Orwell, George (2000): 1984. Berlin: Ullstein.

Payk, Theo R. (2007): Psychopathologie. Vom Symptom zur Diagnose. Heidelberg: Springer.

Pelinka, Anton und Wodak, Ruth (Hg.) (2002): ‚Dreck am Stecken‘. Politik der Ausgrenzung. Wien: Czernin.

Petersen, Lars Eric und Six, Bernd (Hrsg.) (2008): Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Weinheim und Basel: Beltz.

Plug, Jan (2010): Idiosyncrasies: Of Anti-Semitism. In: G. Richter, Hg.: Language Without Soil: Adorno and Late Philosophical Modernity. New York: Fordham University Press.

Pörksen, Bernhard (2005): Die Konstruktion von Feindbildern. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Postone, Moishe (2005): Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: M. Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg: Ca Ira.

Rabinovici, Doron, Speck, Ulrich und Sznajder, Natan (Hrsg.) (2004): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2006): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück.

Reijen, Wilhelm van und Bransen, Jan (1987): Das Verschwinden der Klassengeschichte in der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Ein Kommentar zu den Textvarianten der Buchausgabe von 1947 gegenüber der Erstveröffentlichung von 1944. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus - Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin und Hamburg: Argument.

Rensmann, Lars (2004): Demokratie und Judenbild- Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden: VS-Verl. für Sozialwissenschaften.

Rensmann, Lars und Schoeps, Julius H. (2011): Politics and Resentment. In: L. Rensmann und J. H. Schoeps, (Hg.): Politics and Resentment. Antisemitism and Counter-Cosmopolitanism in the European Union. Leiden: Brill.

Richter, Dirk (1996): Nation als Form. Opladen: Westdt. Verlag.

Rippl, Susanne, Kindervater, Angela und Seipel, Christian (2000): Die autoritäre Persönlichkeit: Konzept, Kritik und neuere Forschungsansätze. In: Dies.: Autoritarismus. Kontroversen und Ansätze der aktuellen Autoritarismusforschung. Opladen: Leske und Budrich.

Rorty, Richard (1992): The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago/London: University of Chicago Press.

Ryle, Gilbert (2000): The Concept of Mind. London: Penguin Books.

Salzborn, Samuel: The Politics of Antisemitism. Journal for the Study of Antisemitism, Volume 2 Issue No. 1, 2010a.

Salzborn, Samuel (2010b): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt und New York:

Westdeutscher Verlag.

Savigny, Eike von (1998): Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung? In: Ders.: Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Berlin: Akademie-Verlag.

Scharfetter, Christian (2010): Allgemeine Psychopathologie – Eine Einführung. Stuttgart [u.a.]: Thieme.

Schatzki, Theodore (1996): Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social. Cambridge: Cambridge University Press.

Schneider, Hans Julius (1999): Phantasie und Kalkül. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schneider, Hans Julius (2004): Das Prinzip der Ausdrückbarkeit, die Grenzen des Sagbaren und die Rolle der Metapher. In: U. Arnswald, J. Kertscher und M. Kroß, Hg.: Wittgenstein und die Metapher. Parerga: Berlin.

Schulze Wessel, Julia und Rensmann, Lars (2003): 'Radikalisierung' oder 'Verschwinden' der Judenfeindschaft? In: D. Auer, L. Rensmann und J. Schulze Wessel, (Hg.): Arendt und Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seel, Martin (2006): Negative Dialektik. In: Honneth, A. und Menke, C. (Hrsg.): Negative Dialektik. Berlin: Akademie Verlag.

Soldt, Philipp (2005): Metapher, Bild und Unbewusstes. In: M. B. Buchholz & G. Gödde (Hrsg.): Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Stangor, Charles (2009): The Study of Stereotyping, Prejudice and Discrimination Within Social Psychology: A Quick History of Theory and Research. In: T.D. Nelson (ed.): Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination. New York: Taylor & Francis Group.

Triandis, Harry Charalambos (1971): Attitude and Attitude Change. New York, NY [u.a.]: Wiley.

Tuor-Kurth, Christina (Hrsg.) (2001): Neuer Antisemitismus – alte Vorurteile? Stuttgart: Kohlhammer.

Volkov, Shulamith (2000): Antisemitismus als kultureller Code. München: Beck.

Volksliederarchiv, 'Lustig ist das Zigeunerleben'. Online im Internet (<http://www.volksliederarchiv.de/text553.html>). Zugriff 21.11.2012.

Weingarten, Michael (2003): Wahrnehmen. Bielefeld: transcript.

Weiss, Thomas (1996): Meinen, ein Erlebnis besonderer Art. In: E. v. Savigny & O. R. Scholz (Hrsg.): Wittgenstein über die Seele. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Weiberg, Anja (2004): 'Ein Bild hielt uns gefangen'. In: U. Arnsward, J. Kertscher & M. Kroß (Hrsg.): Wittgenstein und die Metapher. Berlin: Parerga.

Wellmer, Albrecht (2004): Sprachphilosophie. Eine Vorlesung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wellmer, Albrecht (2007): Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos. In: Ders.: Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Welzer, Harald (2011): Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Wetherell, Margaret und Potter, Jonathan (1992): Mapping the Language of Racism. New York: Harvester Wheatsheaf.

Whitley, Bernard E. und Kite, Mary E. (2005): The Psychology of Prejudice and

Discrimination. Belmont, Calif: Thomson Wadsworth.

Wiegel, Gerd (2001): Eine Rede und ihre Folgen. Die Debatte zur Walser-Rede. In: Klotz, Johannes und G. Wiegel (Hg.): Geistige Brandstiftung. Die neue Sprache der Berliner Republik. Berlin: Aufbau.

Wiggershaus, Rolf (2000): Wittgenstein und Adorno. Göttingen: Wallstein-Verlag.

Winch, Peter (1990): The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen. In: L. Wittgenstein: Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1984b): Zettel. In: L. Wittgenstein: Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1984c): Philosophische Grammatik. Werkausgabe Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1984d): Vermischte Bemerkungen. In: Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wulf, Christoph, Göhlich, Michael und Zirfas, Jörg (2001): Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Weinheim: Beltz Juventa.

Wulf, Christoph (2005): Zur Genesis des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual. Bielefeld: transcript.

Zick, Andreas (1997): Vorurteile und Rassismus - Eine sozialpsychologische Analyse. Münster: Waxmann.

Zick, Andreas, Hövermann, Andreas und Krause, Daniela (2012): die Abwertung von

Ungleichwertigen. Erklärung und Prüfung eines erweiterten Syndroms der *Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit*. In: Heitmeyer, W. (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ziege, Eva-Maria (2009): *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie - Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zill, Rüdiger (2008): 'Sagen, was sich eigentlich nicht sagen lässt' – Adorno, Blumenberg und andere Leser Wittgensteins. In: E. Alloa & A. Lagaay (Hrsg.): *Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert*. Bielefeld: transcript Verlag.