

Identitätspolitik: Gefahr oder Grundlage der offenen demokratischen Lebensform?

Karsten Schubert (Berlin)

Abstract

Der Artikel argumentiert gegen die weit verbreitete Kritik, Identitätspolitik sei eine Gefahr für die Demokratie und die offene Lebensform als ihre ethische Grundlage. Stattdessen wird Identitätspolitik als notwendiger Motor für die kontinuierliche Demokratisierung verstanden, da sie Wissen über Diskriminierung sichtbar macht und blinde Flecken der Mehrheitsgesellschaft korrigiert. Identitätspolitik verteidigt das Ideal einer offenen, auf Gleichheit und Freiheit gründenden demokratischen Lebensform und leistet einen zentralen Beitrag zur Anerkennung marginalisierter Gruppen. Der Text diskutiert die Ambivalenzen identitätspolitischer Praxis, grenzt demokratisierende von regressiver Identitätspolitik ab und betont deren Unverzichtbarkeit für eine liberale Demokratie und die damit verbundene Ethik der Offenheit.

Schlüsselwörter

Identitätspolitik – Liberale Demokratie – Anerkennung – Demokratisierung – Diskriminierungskritik – Universalismus

1. Einleitung

Die liberale Demokratie ist mehr als ihre Institutionen. Sie basiert einerseits auf universalistisch gedachten Normen und Werten der Gleichheit und Freiheit aller Menschen, die seit den demokratischen Revolutionen des 18. Jh. als hegemonial gelten können. Und andererseits müssen diese Normen, und die zu ihrer annäherungsweise Realisierung gebildeten Institutionen, durch demokratische Sittlichkeit gelebt werden. Die liberale Demokratie ist in diesem Sinne auch eine offene Lebensform, die mit dem Ideal der Anerkennung aller Menschen als Gleiche und Freie einhergeht.

Allerdings lässt sich nicht allgemein bestimmen, was diese abstrakten Festlegungen konkret bedeuten. Genau wie die universalistischen Normen der Gleichheit und Freiheit notwendigerweise in ihrer Konkretisierung umkämpft und in den Institutionen unvollständig realisiert bleiben, ist auch die Konkretisierung dessen, was eine offene Lebensform eigentlich ausmacht und welche ethischen Normen

und moralisch-politischen Anforderungen mit ihr einhergehen, notwendigerweise umkämpft. Das heißt nicht, dass sie unnütze Wertsetzungen im luftleeren Raum sind – es geht mir nicht um eine fundamentale Normativitätskritik – sondern, dass ihre Konkretisierung in politischen Auseinandersetzungen ausgehandelt wird.

Die Debatte um Identitätspolitik ist ein zentraler Schauplatz gegenwärtiger Auseinandersetzungen um das Verständnis demokratischer Lebensformen. Identitätspolitik wird überwiegend als Gefahr für die Demokratie diskutiert. Ihr wird vorgeworfen, zentrale Elemente einer offenen demokratischen Lebensform zu untergraben: Identitätspolitik gefährde den vernünftigen demokratischen Diskurs durch Fundamentalismus, die demokratische Gemeinschaft durch Tribalismus und durch ihre partikularistische Ausrichtung gefährde sie sogar Solidarität in gesellschaftskritischen Bewegungen.

Ich argumentiere für die gegenteilige These: Identitätspolitik ist notwendig für die kontinuierliche Demokratisierung unserer Demokratie.¹ Identitätspolitik ist die politische Praxis marginalisierter Gruppen, die sich in Bezug auf eine kollektive Identität gegen ihre Benachteiligung durch Strukturen, Kulturen und Normen der Mehrheitsgesellschaft wehren. Es geht Identitätspolitik also um die politische Kritik von Ausschlüssen, Diskriminierungen und Ungleichbehandlungen. Identitätspolitik orientiert sich damit am demokratischen Versprechen von Freiheit und Gleichheit für alle. Der normative Hintergrund von Diskriminierungskritik ist immer dieser Universalismus der gleichen Freiheit, und zwar sowohl begrifflich als auch empirisch. Es geht also um die Konkretisierung der universalistischen Normen, die eigentlich das Fundament unserer Gesellschaftsordnung bilden, aber nicht hinreichend verwirklicht sind. Diese Definition von Identitätspolitik geht vom verbreiteten Begriffsverständnis aus, das insbesondere feministische, antirassistische und queere Politik erfasst, und konkretisiert es politiktheoretisch. Demnach gibt es keine ‚rechte Identitätspolitik‘. Rechtsextreme Politik, wie beispielsweise der ‚Identitären Bewegung‘, in deren Mittelpunkt die Konstruktion von völkischer Identität und rigiden Geschlechternormen steht, ist keine Identitätspolitik, weil sie sich nicht gegen objektiv vorhandene Diskriminierung richtet, sondern selbst Diskriminierungen aufbaut.²

1 Die Ausführungen in diesem Artikel fassen Kernargumente meiner Monographie „Lob der Identitätspolitik“ (vgl. Schubert 2024) knapp zusammen.

2 Siehe zu dieser Ablehnung eines Begriffs von ‚rechter Identitätspolitik‘ Schubert 2024, S. 23-25.

Dass Identitätspolitik notwendig für die weitere Realisierung dieses demokratischen Versprechens ist, liegt daran, dass Diskriminierungen aus der Perspektive der Benachteiligten besser beschrieben und kritisiert werden können als aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft. Das heißt, Identitätspolitik versorgt den demokratischen Prozess mit einem Wissen, das ihm sonst verborgen bliebe, sie korrigiert blinde Flecken. Sie ist also notwendig, um zu konkretisieren, was Freiheit und Gleichheit überhaupt praktisch bedeuten und um sie tatsächlich zu verwirklichen.

Die Ausschlüsse und Diskriminierungen, gegen die sich Identitätspolitik wendet, untergraben die demokratische Sittlichkeit. Andersherum ist Identitätspolitik notwendig, um die offene demokratische Lebensform zu verteidigen und zu vertiefen. Die in der Öffentlichkeit breit artikulierte, oft diffamierende, Kritik an Identitätspolitik kann insofern als ein Angriff auf die offene demokratische Lebensform und damit auf ein Fundament unserer liberalen Demokratie selbst verstanden werden. Es ist deshalb kein Wunder, dass der Kampf gegen Identitätspolitik ein zentrales Anliegen rechtsextremer Politik ist, die sich gegen die freiheitliche und demokratische Grundordnung richtet. Dabei ist der, gegen Identitätspolitik gerichtete, Diskurs anschlussfähig bis weit in die Mitte der Gesellschaft und führt dort zu einer zunehmenden Erosion der offenen demokratischen Sittlichkeit.

Im Folgenden werde ich erstens ein zentrales Element dieses Angriffs auf die offene demokratische Lebensform analysieren: die Kritik an Identitätspolitik als angeblich freiheitseinschränkende ‚Political Correctness‘, durch die sozialdarwinistische Einstellungen anschlussfähig bis in die Mehrheitsgesellschaft gemacht werden. Sie beruht auf einem normativ nicht zu rechtfertigenden Begriff von Freiheit als dem Recht des Stärkeren. Danach erläutere ich zweitens den Beitrag von Identitätspolitik zur Vertiefung der demokratischen offenen Lebensform. Dabei geht es darum, Identitätspolitik als aktive Konstruktion von Standpunkten zu verstehen, durch die Diskriminierungserfahrungen und die Kritik an diskriminierenden Strukturen für alle verständlich artikuliert werden können, was wiederum eine Voraussetzung für die Anerkennung diskriminierter Menschen ist. Dies begründet meine These, dass identitätspolitische Standpunkte sowohl politisch als auch ethisch privilegiert werden sollten. Drittens setze ich mich mit dem Problem eines potenziellen Fundamentalismus auseinander, der durch eine solche Privilegierung identitätspolitischer Standpunkte entstehen kann. Viertens kondensiere ich Maßstäbe für demokratisierende – im Gegensatz zu regressiver – Identitätspolitik.

2. Falsche Freiheitsbegriffe

Häufig wird in den Anti-Identitätspolitik-Debatten behauptet, ein Beharren von marginalisierten Gruppen auf ‚Political Correctness‘ und ihr Rückgriff auf ‚Cancel Culture‘ würden die Freiheit einschränken. Doch stimmt das wirklich? Die Antwort hängt stark davon ab, was man unter Freiheit versteht. Der philosophische Kern dieses Freiheitsdenkens liegt in der Auffassung, dass Freiheit als das Recht des Stärkeren zu betrachten ist (vgl. ausführlich dazu Schubert 2024: Kapitel 2; Schubert 2020; Schubert 2023a). Denn die Freiheitseinschränkung wird aus der Perspektive derjenigen kritisiert, die gesellschaftlich stark sind. Ihrer Kritik geht es darum, bestimmte Freiheiten behalten zu können. Doch manche Freiheiten – gerade manche Freiheiten von gesellschaftlich Stärkeren – haben negative Auswirkungen auf andere. Beispielsweise verstehen manche unter Freiheit, sexistische Witze machen zu können, ohne dafür sanktioniert zu werden – aber darunter leiden dann Frauen. Und – um ein allgemeineres Beispiel anzuführen, das nicht den Bereich der Identitätspolitik und ‚Political Correctness‘ betrifft – besteht Freiheit auch darin, sein Auto überall fahren und abstellen zu können? Dann haben jedenfalls Radfahrer:innen weniger Platz. Es geht hier um Freiheit, aber eben nur aus einer sehr spezifischen Perspektive – der Perspektive von denjenigen, die durch gesellschaftliche Normen nicht benachteiligt, sondern faktisch privilegiert werden.

Freiheit wird im Diskurs gegen ‚Political Correctness‘ immer dafür eingefordert, weiter an solchen Praktiken festzuhalten, die als diskriminierend kritisiert werden. Dieser Diskurs hat so die Funktion, Diskriminierungskritik grundsätzlich zu delegitimieren. Marginalisierte Menschen, die ihre Stimme erheben, werden dadurch als Freiheitsproblem geframt (vgl. Groth 1996; Sarrazin 2014; Stenger 2015). Weil der Freiheitsbegriff hier letztlich ins Feld geführt wird, um sich aus dem Feld der Moral zu verabschieden, nenne ich diese Auffassung Freiheit als das Recht des Stärkeren.³ Ein solcher Freiheitsbegriff ist der für die demokratische Lebensform notwendigen Anerkennung der Anderen entgegengestellt.

Anders gesagt: Mit Bezug auf den Freiheitsbegriff wird ein ganz partikulares Anliegen, die Verteidigung der eigenen Privilegien, als etwas Universelles, nämlich die Verteidigung allgemeiner Freiheit dargestellt. Zentral ist dabei, dass Freiheit ein universalistischer Begriff ist – es ist die Freiheit aller gemeint –, weshalb leicht ausgeblendet wird, dass Freiheit (für die einen) mit Einschränk-

³ Zur Kritik des Anti-‚Political-Correctness‘-Diskurs siehe auch Feldstein (1997: 1–7), Daub (2016), Daub (2022) und Sparrow (2018).

kungen (für die anderen) einhergehen kann. Und diese Einschränkungen werden umso mehr ausgeblendet, je stärker sie normalisiert und je tiefer sie in unseren gesellschaftlichen Strukturen verankert sind. Andersherum kann die Änderung von existierenden Normen leicht als Einschränkung geframt werden.

So kann durch die Diagnose der ‚Political Correctness‘ das eigentlich einer universalistischen Normativität folgende Eintreten für Gleichberechtigung als eine allgemeine Freiheitseinschränkung dargestellt werden. Dabei handelt es sich hier nicht um eine allgemeine Freiheitseinschränkung, sondern um ganz spezifische Freiheitseinschränkungen, bei denen es darum geht, diskriminierende Praktiken und Normen zu ändern. Aber das sind keine normativ problematischen Freiheitseinschränkungen, sondern solche, durch die Freiheit gleicher realisiert wird. Ein Beispiel: Natürlich ist es Freiheit, wenn man ungestört sexistische Witze machen kann, aber eben nur aus dieser Perspektive. Und es ist kein verallgemeinerbarer Freiheitsbegriff, sondern letztlich ein Legitimationskonstrukt für soziale Vorherrschaft, wenn man darauf bestehen möchte, weiter die Freiheit zu diskriminierendem Verhalten zu haben.

Dass die Skandalisierung von Identitätspolitik als Freiheitseinschränkung gelingt und so gut öffentlich – bis weit in die Mehrheitsgesellschaft – verfängt, liegt meiner Analyse nach auch an einem verbreiteten und verkürztem Freiheitsverständnis des politischen Liberalismus. Bei dem es darum geht, dass Freiheit negativ als die Abwesenheit von Einmischung verstanden wird (vgl. Berlin 2002).⁴ Wenn benachteiligte Gruppen die aktuell geltenden Normen problematisieren, dann wirkt das wie eine Einmischung. Doch was dabei übersehen wird, ist, dass wir grundsätzlich in einer sehr stark von sozialen Regeln durchzogenen Welt leben. Das heißt, es gibt kein Leben ohne Einmischung; in dem Sinne gibt es keine totale Freiheit, sondern es gibt nur unterschiedliche Arten von Einmischung. Um auf das Beispiel zurückzukommen: Wenn man früher sexistische Witze machen konnte und jetzt dafür sanktioniert wird, dann wirkt das leicht wie eine neue und intensivere Einmischung. Doch es ist eine normativ problematischere Einmischung, wenn Frauen durch sexistische Witze und ein entsprechendes Arbeitsklima im Beruf diskriminiert werden. Doch weil das die Norm war, war das gar nicht als freiheitseinschränkende Einmischung artikulierbar. Das heißt, das liberale Freiheitsdenken hat etwas im Kern Konservatives, weil es den Blick nur auf die Skandalisierung von neuen Normen lenkt, und die Normen, an die wir uns gewöhnt haben, obwohl sie vielleicht schlecht für uns sind, übersieht.

4 Siehe zur Kritik des liberalen Freiheitsdenkens darüber hinaus Menke (2015) und Amlinger/Nachtwey (2022).

Eine Grundlage für diese Kritik am liberalen Freiheitsdenken bieten Michel Foucaults Argumente gegen den politischen Liberalismus, die er durch seine Machttheorie entwickelt (vgl. Foucault 1983; Foucault 1994). Foucault versteht Macht als allgegenwärtig und relational. Das bedeutet, dass es kein Außerhalb der Macht gibt. Subjektivierung wird der Prozess der Subjektkonstitution durch Macht genannt, also mit anderen Worten die Sozialisation durch gesellschaftliche Normen. Mit diesem Begriff macht Foucault darauf aufmerksam, dass wir sehr tief von gesellschaftlichen Normen geprägt sind. Deshalb sind wir nicht einfach frei, wenn wir gerade in einem Moment keinen äußeren Einflüssen ausgesetzt sind, sondern wir sind schon innerlich unfrei, weil gesellschaftliche Normen uns erst denk- und handlungsfähig machen. Freiheit kann also nicht einfach die Abwesenheit von äußeren Einflüssen sein – wie im Liberalismus und wie im Diskurs gegen ‚Political Correctness‘ unterstellt –, sondern Freiheit besteht vielmehr darin, sich aktiv mit repressiven Normen auseinanderzusetzen. Freiheit sollte (auch) verstanden werden als Norm- und Diskriminierungskritik, kurz: Freiheit als Kritik.⁵ Diese Dimension von Freiheit kann der politische Liberalismus nicht erfassen, weil er gesellschaftliche und subjektive Vermachtung ausblendet.⁶ Deshalb gibt es im Liberalismus eine konservative Blindheit gegenüber den Freiheitseinschränkungen und Diskriminierungen, die in gewohnten Normen liegen. Und um diese aufzubrechen, ist Identitätspolitik nötig. Die Anschlussfähigkeit der Kritik an ‚Political Correctness‘ in der Mehrheitsgesellschaft wird noch erhöht, weil sie vielfach auch von (ehemaligen) Linksintellektuellen vertreten wird, die einem sozialen Freiheitsbegriff in hegelianischer Tradition folgen. Dieser steht dem negativen Freiheitsbegriff des Liberalismus im Feld der philosophischen Auseinandersetzung um Freiheitsbegriffe eigentlich entgegen. Freiheit wird hier nicht individuell verstanden, sondern als etwas Soziales und Gemeinschaftliches, da die Freiheit der anderen die Freiheit des Einzelnen bedingt, also Freiheit nur durch gegenseitige Anerkennung erreicht werden kann (vgl. Honneth 2011; Honneth 2015). Doch auch wenn die hegelianische Tradition die Subjekte als inhärent sozial begreift, blendet sie soziale Macht tendenziell aus. Die Machtblindheit der sozialen Freiheit beruht auf der Ausblendung paternalistischer

5 Siehe zu diesem Begriff meine gleichnamige Monografie (vgl. Schubert 2018).

6 Natürlich kann diese allgemeine Charakterisierung des Liberalismus nicht die nuancierten aktuellen Diskussionen innerhalb des politischen Liberalismus abbilden, in denen die Sozialität von Subjektivität insbesondere als Reaktion auf die breite Kritik am negativen Freiheitsbegriff teilweise berücksichtigt wurde. Als typologische Zusammenfassung des Problems des hegemonialen liberalen Freiheitsbegriffs aus der Perspektive der Macht- und Privilegienkritik ist diese Beschreibung dennoch korrekt.

Effekte der Normen der Gemeinschaft. Sie ist zu optimistisch, was die freiheitsstiftende Integration in die Gesellschaft angeht, und beachtet nicht, dass diese Integration um den Preis der Normalisierung – insbesondere von Minderheiten – erfolgt (vgl. Lepold 2021; Honneth/Rancière 2021). Tatsächlich wirken Versatzstücke eines negativen und sozialen Freiheitsdenkens im Diskurs gegen „Political Correctness“ aufgrund ihrer geteilten Machtblindheit zusammen: Ich habe bereits ausgeführt, dass die liberale „Political-Correctness“-Kritik sehr selektiv ist, weil sie nur bestimmte Einmischungen als solche interpretiert und andere ausblendet. Und die Auswahl dessen, was als Einschränkung gilt und was nicht, wird auch durch die Vorstellung einer gesunden Gemeinschaft vor dem Hintergrund der sozialen Freiheit motiviert. Diese Idee der Gemeinschaft der sozialen Freiheit bestimmt, was die negative Freiheit als Einmischung interpretiert und was nicht. Andersherum wird die ausschließende Funktion der sozialen Freiheit durch die negative Freiheitsvorstellung befeuert, und zwar als Skandal der Einmischung. Mit anderen Worten: Die negative Freiheit hilft zu artikulieren, wie gefährlich Minderheiten für die soziale Freiheit der Gemeinschaft – und das heißt: der Gemeinschaft der Privilegierten – sind. Zur freiheitsbegrifflichen Grundlegung und praktischen Vertiefung der offenen demokratischen Lebensform ist es nötig, von solch falscher Universalität zur Partikularität überzugehen. Identitätspolitische Demokratisierung geht deshalb von den Rändern aus. Sie geht von der Vielfalt der partikularen Perspektiven derer, die ausgeschlossen sind aus und kritisiert damit die falsche Universalisierung privilegierter Positionen. Freiheit bedeutet so verstanden die kontinuierliche Kritik an ausschließenden Machtstrukturen und Privilegien. Identitätspolitik ist notwendig für die Demokratisierung der Demokratie, weil sie diese Kritik besser formulieren kann, als die Mehrheitsgesellschaft. Identitätspolitik ist deshalb der gesellschaftliche Maschinenraum der weiteren Verwirklichung des demokratischen Versprechens gleicher Freiheit.

3. Identitätspolitik als Fundament demokratischer Ethik

Meine These ist, dass Identitätspolitik einen zentralen Beitrag zur Vertiefung der demokratischen offenen Lebensform leistet. Oft wird Identitätspolitik jedoch das Gegenteil vorgeworfen, nämlich essenzialisierend zu verfahren und deshalb spalterisch zu sein und so gegenseitige Anerkennung zu verhindern. Identitätspolitik funktioniere demnach darüber, Identitäten auf eine bestimmte Essenz – ein Wesen, einen Kern – festzuschreiben.⁷

7 Diese Kritik ist ein zentrales geteiltes Element liberaler, kommunitaristischer und materialis-

Tatsächlich ist Identitätspolitik nicht festschreibend und lähmend, sondern sie schafft Neues, indem sie Identitäten konstruiert und transformiert. Identitätspolitik schafft damit auch neue Erkenntnismöglichkeiten zu einem besseren Verständnis von Diskriminierung, das sie dann in demokratische Institutionen einspeisen kann. Das durch Identitätspolitik ermöglichte Verständnis von Diskriminierung ist auch fundamental für die offene demokratische Lebensform, denn es ist eine kognitive und emotionale Grundlage für die Anerkennung der Anderen als Gleiche und Freie. Es lassen sich drei Elemente identitätspolitischer Praxis unterscheiden: Subjektivierung, Artikulation und Repräsentation.⁸

Der Begriff der Subjektivierung geht auf Michel Foucault zurück, der damit die soziale Konstitution, also die Verfasstheit und Herstellung, von Identität durch gesellschaftliche Macht beschreibt (vgl. Foucault 1989; Foucault 1994). Ein Beispiel dafür ist Heteronormativität: Die Vorstellung, dass es zwei biologische Geschlechter gibt, mit denen ein festes Set von sozialen Rollenerwartungen zusammenhängt, zu denen auch gegengeschlechtliches Begehren zählt. An alle Menschen wird diese Erwartung herangetragen, mehr oder weniger repressiv. Menschen können von dieser dominanten Subjektivierung innerlich gefangen sein und leiden, weil sie nicht dazu passen.

Aber Normen sind nicht in Stein gemeißelt; alternative Arten der Subjektivierung sind möglich. Identitätspolitik ist ein gesellschaftliches Labor für neue Subjektivierungen, die es erlauben, das Korsett der dominanten Normen zu sprengen. Sie ist derjenige gesellschaftliche Ort, an dem kritische Subjektivierungen eine Distanznahme und Veränderung von dominanten Normen ermöglichen und zur Konstruktion von neuen Identitätsformen führen.⁹ Und sie ist der Ort, wo mit diesen Formen experimentiert wird und die mit ihnen einhergehenden Folgeprobleme diskutiert werden.

Ein Beispiel für kritische Subjektivierung durch Identitätspolitik ist die Praxis des ‚Consciousness Raising‘ (vgl. MacKinnon 1991: 83ff.) im Feminismus der

tischer Kritiken an Identitätspolitik; beispielsweise bei Lilla (2017), Fukuyama (2018), Žižek (2017), Streeck (2017), Fraser (1995) und Fraser (2017). Siehe dazu auch Schubert/Schwartz (2021: Abschnitt 1).

8 Siehe ausführlich dazu Schubert (2024: Kapitel 3) und Schubert/Schwartz (2021: Abschnitt 2 und 3).

9 In der Diskussion zu Foucault wurde aber insbesondere die normierende und ausschließende Wirkung der Subjektivierung fokussiert (vgl. Butler 2005; Allen 2008). Gegen dieses einseitige Verständnis habe ich in Schubert (2018) gezeigt, wie kritische Subjektivierungen mit Foucault verstanden werden können und warum sie nötig für einen Freiheitsbegriff nach Foucault sind, bei dem es um die Fähigkeit zur kritischen Reflexion von Subjektivierungen geht: Freiheit als Kritik.

60er und 70er Jahre – also der gemeinsamen Bewusstwerdung über die spezifische Position der Frau in der patriarchalen Gesellschaft. Die Methode beruht auf dem Erfahrungsaustausch unter Frauen und dient dazu, zusammen aktiv an der politischen Identität als Frau zu arbeiten, sie mithin (neu) zu konstruieren.

Consciousness Raising reagiert auf die Problematik des Wissens, analog zum Marxismus und der Idee eines fehlenden Klassenbewusstseins der Arbeiterklasse: Obwohl das Leben als Frau ein feministisches Bewusstsein grundsätzlich ermöglicht, ist das Problem, dass viele Frauen angepasst an die patriarchale Ideologie leben. Genau hier setzt Consciousness Raising ein und realisiert das im Leben als Frau vorhandene Potenzial der gemeinsamen Konstruktion einer politischen Identität als Frau.

Identitätspolitik als Subjektivierung zu beschreiben heißt auch: Identitätspolitik ist selbst eine Macht, die auf Subjekte wirkt und sie formt. Damit gibt es auch ein gewisses Essentialismuspotenzial, also die Möglichkeit von Unterwerfung unter starre Normen. Doch dieses Essentialismuspotenzial ist kein grundsätzliches Essentialismusproblem, wie von den Identitätspolitik-Kritiker_innen behauptet wird. Es lässt sich daraus also keine Position gegen Identitätspolitik ableiten. Denn ohne identitätspolitische Subjektivierungen wäre die Entstehung von kritischer Subjektivität grundsätzlich erschwert, was zu einer Erlahmung der demokratischen Auseinandersetzung führen würde. Essenzialistische Festbeschreibungen sind ja gerade der modus operandi von hegemonialen Subjektivierungen, die durch Identitätspolitik aufgebrochen werden können. Und im Gegensatz zu dominanten Subjektivierungen ist die Kritik von sozialen Normen ein fester Bestandteil identitätspolitischer Subjektivierung – entsprechend kann man auch empirisch beobachten, dass identitätspolitische Gruppen ihre eigenen Normen und eventuelle Verhärtungen kontinuierlich kritisch diskutieren.

Artikulation wird die Erarbeitung einer gemeinsamen Identität genannt, durch Debatten zum eigenen Selbstverständnis und zur politischen Positionsbildung (vgl. Hall 2016: 160; Laclau/Mouffe 2006: 155; Supik 2005). Hierbei wird auch der Bezug zum Universellen hergestellt, denn die Anklage von Diskriminierung wird artikuliert durch die universellen Werte der Gleichheit und Freiheit (vgl. Schwiertz 2019; Schwiertz 2022; Balibar 2012). Bei Repräsentation geht es um die Darstellung der Identität und das organisierte Wirken in die Mehrheitsgesellschaft (vgl. Schubert 2022; siehe auch Diehl 2019; Terkessidis 2000). Auch Repräsentation ist notwendig umstritten, denn sie ist selbst Teil der Identitätskonstruktion. Erst durch ihre Repräsentation können Identitäten als ein Zusammenhang begriffen werden und somit entstehen.

Identitätspolitik funktioniert also nicht über das Festschreiben von schon Bestehendem, sondern über die permanente Transformation und Neukonstruktion von Identität. Identitätspolitiken orientieren sich dabei an den universalistischen Werten der Gleichheit und Freiheit und speisen Konkretisierungen dieser Werte in den politischen Diskurs ein. Ohne Identitätspolitik gäbe es diesen Beitrag nicht, der öffentliche Diskurs und die gesellschaftlichen und politischen Institutionen wären nicht in der Lage, adäquat auf Diskriminierung zu reagieren und die Gesellschaft deshalb noch stärker von gemeinschaftszeretzender Ungleichheit durchzogen. Dies ist der Grund, warum Identitätspolitik notwendig für die kontinuierliche weitere Demokratisierung der Demokratie ist.

Zugleich verdeutlichen die drei Elemente, die hier analytisch unterschieden werden, wenngleich sie empirisch zusammenhängen, auch die Ambivalenzen von Identitätspolitik: Identitätspolitik ohne reflexive Selbstkritik droht, essenzialistisch zu verhärten und schädliche Ausschlüsse zu produzieren, wie der Queerfeminismus dem Differenzfeminismus attestierte. Artikulationsprozesse können hauptsächlich in Bezug auf ‚eigene‘ Traditionen und losgelöst von Bezügen auf Forschung und universeller Normativität stattfinden. Identitätspolitik kann hierdurch in bloße Interessenpolitik umschlagen, homogenisierend wirken und zur gesellschaftlichen Isolation führen. Und Praxen der Repräsentation laufen stets Gefahr, ein zu einseitiges Bild von Identitäten zu zeichnen, in dem sich viele nicht wiederfinden können, die sich eigentlich dieser Identität zugehörig fühlen. Hier ist der Umgang mit gruppeninternen Machtbeziehungen sowie den Opportunitäten politischer Institutionen und Diskurse ausschlaggebend. Weil diese Ambivalenzen konstitutiv für Identitätspolitik sind, ist ihre kontinuierliche Aushandlung notwendig. Entsprechend lassen sich solche Aushandlungsprozesse empirisch in identitätspolitischen Projekten beobachten (vgl. Schubert/Schwartz 2021).

Aus diesen Elementen wird deutlich, dass die Konstruktion identitätspolitischer Standpunkte eine Sache der kritischen intersubjektiven Vernunft ist. Es geht dabei weder um rein individuelle Gefühlsbehauptungen noch um grundsätzlich für die Mehrheitsgesellschaft unverständliche Positionen. Die Standpunkt-epistemologie hat herausgearbeitet, dass Wissen notwendig sozial situiert ist, weshalb Objektivität nicht durch die Abstraktion von Standpunktabhängigkeit erreicht wird, sondern indem die Wissensproduktion von situierten Standpunkten ausgeht (vgl. Harding 1993; Haraway 1988). Identitätspolitische Standpunkte sind genau solches situiertes Wissen und deshalb notwendig, um Diskriminierungsverhältnisse mit starker Objektivität zu erfassen (vgl. Schubert 2023b).

Die demokratische Lebensform beruht auf der Offenheit für andere und die Anerkennung nicht nur in ihrem jeweiligen So-Sein, sondern auch in der Anerkennung der strukturellen gruppenbezogenen Diskriminierungsmuster, in denen wir alle leben.

4. Ethische Heuristik, kein Fundamentalismus

Mein Argument ist nicht nur beschreibend, sondern auch normativ: Es ist wünschenswert, wenn sowohl politische Institutionen als auch der öffentliche Diskurs identitätspolitischen Positionen besonders zuhört, mit anderen Worten, sie privilegiert. Eine solche Privilegierung ist als ethisch-politische Heuristik ein entscheidender handlungsanleitender Teil einer Ethik der demokratischen offenen Lebensform.

Und hier lauert die Gefahr einer maximalistischen Interpretation solcher epistemischen Privilegierung, sogenannter ‚positionalen Fundamentalismus‘ (vgl. Villa Braslavsky 2020: 74); also wenn nur noch zählt, wer etwas sagt, und nicht mehr, was überhaupt gesagt wird. Hierin liegt die oft vorgebrachte Befürchtung, dass Identitätspolitik die Vernunft aushebele. In der Anti-Identitätspolitik-Literatur wird deshalb eine Rückkehr zu einer universalistischen Position stark gemacht, um dem potenziellen identitätspolitischen Fundamentalismus und Relativismus etwas entgegenzusetzen. Doch ein klassischer Universalismus funktioniert nicht, denn er ist selbst eigentlich partikularistisch – ein falscher Universalismus. Und dadurch, dass er sich auch noch als Universalismus verkauft und damit besonders hohe Wahrheitsansprüche stellt, wird er fundamentalistisch und vollführt den Diskursabbruch, den er anderen vorwirft, selbst.¹⁰

Man kann das gut an Susan Neimans Pamphlet für den Universalismus sehen (vgl. Neiman 2023). Neiman führt als universalistische Werte beispielsweise an: die Verwirklichung von moralischen Prinzipien und Menschenrechten, Gleichheit und Anti-Diskriminierung, Solidarität und einen Einsatz für den Fortschritt. Diese Werte sind so abstrakt formuliert allerdings weitgehend unstrittig. Ich kenne kein identitätspolitisches Projekt, das sich nicht an diesen Werten messen lässt. Das kleine Problem ist, dass – wenn es konkret wird – der Bezug auf den Universalismus nicht mehr ist als eine rhetorische Verstärkung der eigenen Werturteile. Beispielsweise schreibt Neiman ohne Begründung, dass den ‚Woken‘ geschlechtliche Selbstbestimmung nur deshalb wichtig sei, weil sie Angst hätten, kaum etwas

¹⁰ Siehe ausführlich zur Auseinandersetzung mit dem falschen Universalismus und der Gefahr eines positionalen Fundamentalismus Schubert (2024: Kapitel 4) und Schubert (2023b).

anderes ändern zu können. Das noch größere Problem liegt aber darin, dass der Universalismus bei Neiman zu einer Eigenschaft wird, mit der politische Gruppen in ‚gut‘ (Neiman und die ‚universalistische Linke‘) und ‚schlecht‘ (die ‚Woken‘) aufgeteilt werden. Nicht universalistisch zu sein wird so zu einer Art Stigma, mit dem selbsternannte Universalist_innen andere Positionen abwerten und aus dem Diskurs ausschließen. Paradoxiertweise verhindert genau das den rationalen Dialog, der ja eigentlich ein zentraler Wert der Universalist_innen ist. Diesen universalistischen Diskursabbruch führt Neimans Buch geradezu paradigmatisch vor, weil sie weder auf die Praxis noch auf die Theorie der ‚Woken‘ eingeht, sondern in erster Linie auf Debatten über Foucault aus den 80ern – weshalb nicht nur unklar bleibt, wer genau gemeint ist, sondern auch, was die Gemeinten eigentlich sagen.

Ein weiteres Beispiel für falschen Universalismus ist sogenannte ‚Color Blindness‘, also wenn Weiße von sich sagen, sie seien nicht rassistisch, weil sie – ganz universalistisch – keine race-bezogenen Unterschiede machen: Doch Gleichbehandlung bei rassistischen Strukturen führt zu Benachteiligung (vgl. Sullivan 2014). Ein typisches Resultat ist, dass Weiße Menschen Rassismus negieren, wenn er von Schwarzen kritisiert wird. Sie schließen quasi von einem eigenen normativen auf einen grundsätzlichen epistemischen Universalismus: Weil ich alle Menschen als gleichwertig erachte, können alle Menschen diskriminierende Situationen und Strukturen gleich einschätzen. Und dieser Fehlschluss führt wiederum dazu, denjenigen, die von Rassismus betroffen sind, weniger zuzuhören.

Das heißt: Eine Rückkehr zum klassischen Universalismus ist keine Option. Im Gegenteil, ein gewisser Partikularismus ist notwendig, um das Versprechen des Universalismus zu konkretisieren und besser einzulösen. Der Weg zum Allgemeinen führt über das Besondere. Nötig ist ein Universalismus von unten bzw. von den Rändern.

Der Hintergrund dieser Position ist die zeitgenössische Epistemologie, insbesondere Standpunkttheorien, die untersucht haben, wie Wissen erzeugt wird. Menschliches Wissen – auch wenn wir uns noch so sehr um Objektivität bemühen – ist immer auch von den sozialen Positionen geprägt, von denen aus es artikuliert wird (vgl. Harding 1993; Haraway 1988; und die Beiträge in Harding 2004). Die Situiertheit impliziert eine Privilegierung von Wissenden mit Zugang zu relevantem Erfahrungswissen (vgl. Toole 2021). Vereinfacht gesprochen: Wer eine Reise nach Rom plant, würde Freunde aus Rom nach lokalen Tipps fragen und nicht Freunde aus Hamburg.

Für einen produktiven Umgang mit dieser Situiertheit ist es nicht nur wichtig, den sozialen Standpunkt zu berücksichtigen, sondern auch, ihn zu reflek-

tieren und unterschiedliche Standpunkte in einen Dialog zu bringen und dadurch ihre jeweiligen Blindstellen zu korrigieren. Und Unwissen in Bezug auf Diskriminierung, das vor allem die Mehrheitsperspektive prägt, sollte durch eine besondere Beachtung der Standpunkte von Betroffenen korrigiert werden.

Warum folgt aus dieser Position kein Fundamentalismus? Erstens sind Standpunkte das Resultat von gemeinsamer Arbeit, von gemeinsamen Austausch und Kommunikation, keine individuelle Setzung. Das wurde schon beim Beispiel des feministische Consciousness Raising deutlich. Zweitens geht es nicht nur um intersubjektiv geteilte Erfahrungen, sondern sie werden gleichsam durch kritische Wissenschaften objektiviert. Identitätspolitische Standpunkte stellen insofern ein objektives, von allen verstehbares Wissen über Diskriminierung bereit – sie sind ein Kommunikationsangebot, kein Kommunikationsabbruch.

Identitätspolitisches Wissen zielt also auf Verständigung und Lernen und alle können es grundsätzlich verstehen. Nun ist aber das spezifische Problem, dass es epistemische Blockaden in der Mehrheitsgesellschaft gibt, sogar Widerstände gegen das Wissen unterdrückter Gruppen und eine Blindheit gegenüber der eigenen Blindheit. Dies hat eine jüngere Generation von Forschenden im Bereich der sozialen und politischen Epistemologie unter anderem durch die Konzepte ‚Epistemic Injustice‘ (vgl. Fricker 2007), ‚White Ignorance‘ (vgl. Mills 2007) sowie ‚Active Ignorance‘ und ‚Meta Ignorance‘ (vgl. Medina 2013) analysiert. Wissen allein hilft oft nicht gegen Diskriminierung, weil Wissensblockaden und Diskriminierungsstrukturen ko-konstitutiv sind, sie sind zwei Seiten derselben Medaille. Weil die hegemoniale Vernunft Blockaden hat, ist die Wirkmächtigkeit vernünftiger Argumente oft begrenzt. Deshalb können Machtmittel nötig sein, um der Vernunft auf die Sprünge zu helfen (vgl. Celikates 2019; Celikates 2021), wie Proteste oder das berüchtigte Cancellen. Aber auch das ist kein Relativismus, denn nur solche identitätspolitischen Positionen können langfristig Unterstützung durch einige Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft finden, wenn sie vernünftig sind. Es geht also bei Identitätspolitik durchaus um eine Kombination aus Macht und Vernunft – doch das ist eben keine Absage an die Vernunft, sondern der politische Prozess ihrer Konkretisierung auch gegen die ihr immanenten Blockaden.

Identitätspolitische Demokratisierung ist so notwendigerweise ein dynamisches Modell. Es muss kontinuierliche Demokratisierung sein, weil immer umstritten bleibt, was vernünftig ist. Dass das Modell plausibel ist, wird besonders deutlich durch den Blick zurück: Vor 200 Jahren war aus der Perspektive der universalen Vernunft Sklaverei selbstverständlich, vor 30 Jahren waren Schwule nach

dieser universellen Vernunft der Abschaum der Gesellschaft, und Frauen haben ihre Standpunkte auch erst nach und nach einspeisen können – die Kritiker:innen der Strafbarkeit der Vergewaltigung in der Ehe konnten sich auf die damals allgemeinen Vernunftmaßstäbe (Schutz der Privatsphäre in der Familie) berufen. Letztlich geht es für die Ethik einer offenen demokratischen Lebensform darum, auf diese vergangenen Emanzipationskämpfe zu blicken und eine gewisse epistemische Bescheidenheit für die eigene soziale Position im Hier und Jetzt daraus abzuleiten. Eine Offenheit dazu, dass man persönlich, aber auch wir als Gesamtgesellschaft, noch viel von Identitätspolitiken lernen können und sollten.

5. Demokratisierende und regressive Identitätspolitik

Die vorgestellte Interpretation von Identitätspolitik ist demokratietheoretisch; es geht um die allgemeine Analyse der Funktion von Identitätspolitik für die Demokratie und daraus ableitbare ethische Grundsätze für die offene demokratische Lebensform. Gleichzeitig liegen in dieser Beschreibung selbst normative Standards; sie begründen also, weshalb sich Identitätspolitik wie beschrieben demokratisierend verhalten sollte. Dies ist nötig, weil es selbstredend in identitätspolitischer Praxis auch Verhärtungen und Kommunikationsabbrüche gibt, die der offenen demokratischen Lebensform selbst entgegenstehen können. Damit ist zu rechnen, und sie können im vorgeschlagenen Rahmen kritisiert werden. Gleichzeitig ist aus der demokratietheoretischen Perspektive viel weniger entscheidend, ob es einzelne Übertreibungen und Fundamentalismen gibt, sondern ob sie identitätspolitische Projekte als Ganzes prägen und wie gut sie vom identitätspolitischen Diskurs kritisch reflektiert werden.

Um das konkreter zu machen schlage ich Maßstäbe vor, um demokratisierende von regressiver Identitätspolitik zu unterscheiden.¹¹ Ich erinnere daran, dass es nach dem hier erläuterten Begriffsverständnis keine ‚rechte Identitätspolitik‘ gibt. Es geht bei den hier vorgestellten Maßstäben also um das mögliche Kippen von (demokratisierender) Identitätspolitik in Regression. Sie sind: Erstens die Orientierung an den Werten Gleichheit und Freiheit für alle. Wenn Identitätspolitik darauf abzielt, die Gleichheit und Freiheit anderer einzuschränken, wird sie regressiv. Das ist der substanzielle Maßstab. Weil diese Werte immer umstritten bleiben werden, ist zweitens auch ein prozeduralistischer Maßstab nötig: die

11 Siehe ausführlich dazu Schubert (2024: Kapitel 5).

kontinuierliche selbstkritische Reflexion unter Einbezug von kritischer Forschung. Und drittens, als eine Konkretisierung der ersten beiden Maßstäbe, Intersektionalität. Dabei geht es darum, dass identitätspolitische Projekte nicht selbst bestimmte Subgruppen diskriminieren und es keine interne Privilegierung mächtiger Subgruppen gibt. Ein Beispiel dafür ist die Kritik am westlichen Feminismus, nur die Interessen von Weißen, aber nicht von Schwarzen Frauen zu vertreten.

Als regressive Identitätspolitik kann nach diesen Maßstäben beispielsweise der transexkludierende Feminismus bezeichnet werden. Und zwar, weil er sich mittlerweile ausschließlich auf die Diskriminierung von Trans-Personen fokussiert, konkret auf die Verhinderung ihres Rechts auf geschlechtliche Selbstbestimmung, und dabei meist in hetzerischer Tonalität auftritt. Insofern ist der erste Maßstab, universalistische Gleichheit und Freiheit, eklatant verletzt. Der transexkludierende Feminismus hat auch keine kritische Reflexionskultur, sondern wird überwiegend von Internet-trolls, Briefkastenorganisationen und vereinzelt Scharfmacher:innen in den Medien getragen. Die Positionen lassen sich auch nicht wissenschaftlich objektivieren – es gibt die vielfach heraufbeschworenen Gefahren für Frauen durch Trans-Personen nicht. Deshalb ist auch der zweite Maßstab der kritischen Reflexion verletzt. Insofern sich der transexkludierende Feminismus gegen die Subgruppe von Trans-Frauen richtet, ist auch der dritte Maßstab der intersektionalen Ausrichtung verletzt.

Ich halte den transexkludierenden Feminismus für das einzige Beispiel zeitgenössischer Identitätspolitik, bei dem man ein solches vollständiges Kippen in Regression beobachten kann. Auch wenn es bei anderen Projekten immer wieder Momente von Essentialismus und Fundamentalismus gibt, werden diese durch die selbstkritischen Diskussionen kontinuierlich hinterfragt und auch regelmäßig zurückgewiesen.

6. Schluss: Identitätspolitik und die liberale Demokratie

Zur Ethik der offenen demokratischen Lebensform gehört der Schutz und die Gleichberechtigung von Minderheiten, die Identitätspolitik einfordert und konkretisiert. Vor dem Hintergrund des zunehmenden Rechtsrucks und autoritären Antiliberalismus ist wichtig festzuhalten: Identitätspolitik und unsere liberale und offene Gesellschaft sind zwei Seiten einer Medaille. Sie gehören konzeptionell und auch historisch zusammen.

Doch dass die Rechtsextremen jetzt bei Wahlen so erfolgreich sind, liegt auch daran, dass die Anti-Identitätspolitik in der Mitte der Gesellschaft Verbreitung fand.

Auch dadurch wurden diskriminierende Positionen salonfähig und der Widerstand gegen Rechts geschwächt. Umso wichtiger ist es heute, dass Identitätspolitik auch von der Breite der Gesellschaft offensiv gelobt wird – und zwar auch zur Verteidigung der liberalen Demokratie und ihrer offenen demokratischen Lebensform.

Literatur

Allen, Amy (2008), *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Amlinger, Carolin/Nachtwey, Oliver (2022), *Gekränkte Freiheit: Aspekte des liberalen Autoritarismus*, Berlin: Suhrkamp.

Balibar, Étienne (2012), *Gleichfreiheit: Politische Essays*, Berlin: Suhrkamp. Berlin, Isaiah (2002), *Two Concepts of Liberty*, in: Hardy, Henry/Harris, Ian (Hg.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 166–217. DOI: 10.1093/019924989X.003.0004.

Butler, Judith (2005), *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Celikates, Robin (2019), *Moralischer Fortschritt, soziale Kämpfe und Emanzipationsblockaden: Elemente einer Kritischen Theorie der Politik*, in: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin: Suhrkamp, 397–425.

Celikates, Robin (2021), *Radical Democratic Disobedience*, in: Scheuerman, William E. (Hg.), *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, Cambridge: Cambridge University Press, 128–152. DOI: 10.1017/9781108775748.006.

Daub, Adrian (2016), *Mehr Tugendfuror wagen: Das Sprachspiel ‚Politische Korrektheit‘*, <https://www.merkur-zeitschrift.de/2016/02/03/mehr-tugendfuror-wagen-das-sprachspiel-politische-korrektheit/> (abgerufen 29.05.2024).

Daub, Adrian (2022), *Cancel Culture Transfer: Wie eine moralische Panik die Welt erfasst*, Berlin: Suhrkamp.

Diehl, Paula (2019), *Interdisziplinarität, Politische Repräsentation und das Imaginäre: Plädoyer für eine neue Perspektive der politischen Kulturforschung*, in: Lietzmann, Hans J./Diehl, Paula/Bergem, Wolfgang (Hg.), *Politische Kulturforschung reloaded*, Bielefeld: transcript, 39–57.

Feldstein, Richard (1997), *Political Correctness: A Response from the Cultural Left*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1983), *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1989), *Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1994), *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Fraser, Nancy (1995), *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‚Post-Socialist‘ Age*, in: *New Left Review* (I/212), 68–93.

Fraser, Nancy (2017), *Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus*, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp, 77–90.

Fricke, Miranda (2007), *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowledge*, New York: Oxford University Press.

Fukuyama, Francis (2018), *Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy*, in: *Foreign Affairs* 97(5), 90–114.

Groth, Klaus J. (1996), *Die Diktatur der Guten: Political Correctness*, München: Herbig.

Hall, Stuart (2016), *Ideologie, Identität, Repräsentation*, 5. Aufl., Hamburg: Argument-Verlag.

Haraway, Donna (1988), *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies* 14(3), 575–599.

Harding, Sandra G. (1993), *Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‚Strong Objectivity‘?*, in: Alcoff, Linda/Potter, Elizabeth (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, 49–82.

Harding, Sandra G. (Hg.) (2004), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York: Routledge. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0651/2003009900-d.html> (abgerufen: 11.08.2025).

Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2015), *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel/Rancière, Jacques (2021), *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2006), *Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 3. Aufl., Wien: Passagen Verlag.

Lepold, Kristina (2021), *Ambivalente Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Lilla, Mark (2017), *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New York: HarperCollins.

Mackinnon, Catharine A. (1991), *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press.

Medina, José (2013), *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.

Menke, Christoph (2015), *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp.

Mills, Charles Wade (2007), *White Ignorance*, in: Tuana, Nancy/Sullivan, Shannon (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press, 11–38.

Neiman, Susan (2023), *Links ist nicht woke*, 2. Aufl., Berlin: Hanser.

Sarrazin, Thilo (2014), *Der neue Tugendterror: Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*, 2. Aufl., München: Deutsche Verlag-Anstalt.

Schubert, Karsten (2018), *Freiheit als Kritik: Sozialphilosophie nach Foucault*, Bielefeld: transcript.

Schubert, Karsten (2020), „Political Correctness“ als Sklavenmoral? Zur politischen Theorie der Privilegienkritik, in: *Leviathan* 48(1), 29–51. DOI: 10.5771/0340-0425-2020-1-29.

Schubert, Karsten (2022), *Eine Sache der Eliten? Identitätspolitik zwischen demokratischer Repräsentation und elite capture*, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), *Repräsentation – Identität – Beteiligung: Zum Zustand und Wandel der Demokratie*, Bonn: bpb, 292–314.

Schubert, Karsten (2023a), *In Ruhe gelassen werden: Das Zusammenspiel von negativer und sozialer Freiheit in der Kritik an Identitätspolitik*, in: Saam, Nicole J./Bielefeldt, Heiner (Hg.), *Sozialtheorie*, Bielefeld: transcript, 149–158. DOI:

10.14361/9783839461884-013.

Schubert, Karsten (2023b), Identity Politics and the Democratization of Democracy: Oscillations Between Power and Reason in Radical Democratic and Standpoint Theory, in: Constellations (online first), 1–17. DOI: 10.1111/1467-8675.12715.

Schubert, Karsten (2024), Lob der Identitätspolitik, München: C.H. Beck.

Schubert, Karsten/Schwiertz, Helge (2021), Konstruktivistische Identitätspolitik: Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 31(4), 565–593. DOI: 10.1007/s41358-021-00291-2.

Schwiertz, Helge (2019), Migration und radikale Demokratie: Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA, Bielefeld: transcript.

Schwiertz, Helge (2022), Radical Democratic Theory and Migration: The Refugee Protest March as a Democratic Practice, in: Philosophy & Social Criticism 48(2), 289–309. DOI: 10.1177/0191453721996398.

Sparrow, Jeff (2018), Trigger Warnings: Political Correctness in the Age of Trump, Brunswick, Victoria: Scribe Publications.

Streeck, Wolfgang (2017), Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp, 253–275.

Strenger, Carlo (2015), Zivilisierte Verachtung: Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit, Berlin: Suhrkamp.

Sullivan, Shannon (2014), Good White People: The Problem with Middle-Class White Anti-Racism, Albany: State University of New York Press.

Supik, Linda (2005), Dezentrierte Positionierung: Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik, Bielefeld: transcript.

Terkessidis, Mark (2000), Vertretung, Darstellung, Vorstellung: Der Kampf der MigrantInnen um Repräsentation, transversal. <https://transversal.at/transversal/0101/terkessidis/de> (abgerufen 29.05.2024).

Toole, Briana (2021), Recent Work in Standpoint Epistemology, in: Analysis 81(2), 338–350. DOI: 10.1093/analys/anab026.

Villa Braslavsky, Paula-Irene (2020), Identitätspolitik, in: POP 9(1), 70–76. DOI:

10.14361/pop-2020-090111.

Žižek, Slavoj (2017), *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, London: Allen Lane.

Über den Autor

Karsten Schubert, 1985, Dr. phil., ist Associate Fellow am Lehrbereich Politische Theorie der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der zeitgenössischen kritischen politischen Theorie und Sozialphilosophie: Liberale und radikale Demokratie, Autoritarismus, Identitätspolitik, Wissenschaftsfreiheit, queere und schwule Theorie, sowie Michel Foucault. Sein zweites Buch „Lob der Identitätspolitik“ ist 2024 bei C.H.Beck erschienen. Zuvor erschien „Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault“ 2018 bei transcript. Texte, Videos und aktuelle Informationen unter www.karstenschubert.net.