

DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.2">https://doi.org/10.56550/d.1.1.2</a>	Original research article	
Received on: January 17, 2022	Accepted on: February 7, 2022	Published on: June 15, 2022

Andreas Arndt

Humboldt-Universität zu Berlin  
andreas.arndt.1@hu-berlin.de

## IDENTITÄTSBEGRIFF UND IDENTITÄTSPOLITIK

### Zusammenfassung

„Identität“ ist zu einer politischen Kategorie geworden. In identitätspolitischen Konzepten geht es um die Definitionsmacht über Identitäten und ihre Durchsetzung im gesamtgesellschaftlichen bzw. globalen Kontext. Der Beitrag fragt zunächst danach, was Identität im Rahmen identitätspolitischer Konzeptionen eigentlich bedeutet, geht dann auf die damit eng verbundene Problematik der Diversität, der Vielfalt von Identitäten, ein, um schliesslich zu fragen, wie sich die Einheit diverser Identitäten denken liesse und was dies für den Identitätsbegriff der Identitätspolitik selbst bedeutet.

Schlüsselwörter: Identität; Diversität; Pluralität; Selbstbestimmung; Freiheit

## THE CONCEPT OF IDENTITY AND IDENTITY POLITICS

### Abstract

„Identity“ has become a political category. Identity-political concepts are about the power of definition over identities and their enforcement in the overall societal or global context. The article first asks what identity actually means in the context of identity-political conceptions, then addresses the closely related problem of diversity, the multiplicity of identities, in order to finally ask how the unity of diverse identities could be thought of and what this means for the concept of identity in identity politics itself.

Keywords: Identity; Diversity; Plurality; Self-determination; Freedom

\*\*\*

Identität, vormals lediglich eine logische Kategorie, ist seit geraumer Zeit im Rahmen der sogenannten Identitätspolitik zu einem politisch-gesellschaftlichen Kampfbegriff geworden (vgl. Bratu u.a. 2021). Identitäten werden beansprucht, um eigene Interessen zu *definieren*, sie von anderen *abzugrenzen* und gegen andere *durchzusetzen*. „Identität“ bewahrt dabei die Bedeutung der logischen Kategorie: sie geht mit Abgrenzung einher. Als identisch mit sich ist etwas bestimmt, was nicht das Andere ist. A ist gleich A und nicht B, C usw. Je nachdem, wie stark Identität verstanden und wie stark entsprechend die Abgrenzung vollzogen wird, kann dies zu einer Auflösung bzw. Marginalisierung übergreifender gesellschaftlicher Zusammenhänge oder ethischer Horizonte des Miteinanders, etwa der Idee einer universalen Menschheit, führen. Mit den identitätspolitischen Konzepten eng verknüpft ist daher der Begriff der *Diversität*. Auch hier gibt es, je nach Art und Stärke der Abgrenzung, unterschiedliche Grade: vom gleichberechtigten *Miteinander*, in dem alle Identitäten repräsentiert und respektiert sind, über ein indifferentes *Nebeneinander* bis hin zum feindlichen *Gegeneinander* der als mit sich identisch definierten Gruppen.

Ausschlüsse, zumal im politisch-gesellschaftlichen Bereich, rufen gewöhnlich auch Konflikte hervor. Dies macht „Identität“ zum Kampfbegriff. Wo Identitäten aufeinanderstossen und sich voneinander abstossen, steht die Geltung der definierten Identitäten in Frage. Identitätsbehauptungen schliessen sich dabei oft gegenseitig aus, weshalb es ideenpolitisch zumeist um die Kritik an Identitätskonzepten geht. Der Angriff auf die kritisierten Identitätsbehauptungen schliesst dabei immer eigene, oft unausgesprochene Identitätsannahmen ein, auf deren Grundlage kritisiert wird (Meyer 2018). Zum Beispiel erfreut sich die Kritik an angeblich linksliberalen bzw. linken Identitätskonzepten wie Klasse, Gender etc. in konservativen und rechtspopulistischen Kreisen grösster Beliebtheit, weil damit angeblich durch konstruierte Identitäten und daraus abgeleitete Partikularinteressen eine Spaltung der Gesellschaft betrieben wird; im Hintergrund steht dabei ein eigenes Identitätskonzept, das sich als ein diffuses Verständnis von Gemeinschaft beschreiben liesse, das Unterschiede gemäss dem Motto „Wir sitzen doch alle in einem Boot“ leugnet bzw. marginalisiert, jedoch auch völkische oder religiöse Identitätsmuster (das deutsche Volk, das christliche Abendland) stehen oft im Hintergrund. Umgekehrt haben gerade rechte, zum Teil offen rassistische und auch neofaschistische Kreise sich zu einer

ausgrenzenden Identitätspolitik bekannt wie die sogenannte „identitäre Bewegung“, die aggressiv eine völkisch-rassistische Identitätskonzeption vertritt und gleichzeitig einen „Ethnopluralismus“ propagiert, der darauf hinausläuft, alles, was der von ihnen konstruierten ethnisch homogenen „europäischen Kultur“ fremd ist, auszusondern und aus dieser Kultur abzustossen, um deren Reinheit zu bewahren. Feindbild ist hier in der Regel ein Islamismus, der ethnisch verortet wird, aber auch das Judentum. Selbstverständlich gibt es aber auch eine linke bzw. linksliberale Identitätspolitik, die darauf abzielt, unterrepräsentierten gesellschaftlichen und kulturellen Gruppen (Arbeitslose, Prekariat, Minderheiten, Frauen etc.) Repräsentanz zu sichern und deren Interessen gesamtgesellschaftlich durchzusetzen. Hier wird die Identität, um deren Interessen es geht, klar benannt, jedoch ist oft unklar, wie die Einheit, das Miteinander diverser Identitäten gestaltet werden soll.

Damit kommt das Problem der Pluralität ins Spiel; es besagt, dass Identitäten durch eine Einheit miteinander verbunden sind und sich auf einer gemeinsamen Grundlage differenzieren. Anders gesagt: Identität und Unterschied sind miteinander zu vermitteln. Die damit einhergehenden Probleme können hier nicht näher erörtert werden. Ich verweise nur auf die Frage, ob und auf welche Weise Identitäten – man könnte auch sagen: Individualitäten, wenn darunter nicht nur einzelne Menschen verstanden werden sollen – schon immer miteinander vermittelt bzw. vielleicht sogar Resultat von Vermittlungsprozessen sind. Auf jeden Fall handelt es sich beim Umgang mit diversen Identitäten um ein sowohl theoretisches als auch praktisches Problem der politischen Kultur und damit der Demokratie als Lebensform.

Ich möchte im Folgenden die höchst komplexe Problematik insbesondere des Verhältnisses von Identität und Diversität vor diesem Hintergrund etwas näher, jedoch ohne Anspruch auf erschöpfende Vollständigkeit bestimmen, indem ich einige, meines Erachtens zentrale Punkte herausgreife. Zunächst: was bedeutet Identität eigentlich im Rahmen identitätspolitischer Konzeptionen? (1) Sodann: was bedeutet Diversität in diesem Kontext? (2) Und schliesslich: wie liesse sich die Einheit diverser Identitäten denken und was bedeutet das für den Identitätsbegriff der Identitätspolitik selbst? (3)

(1) Der entscheidende Punkt, um den es identitätspolitisch zunächst und zumeist geht, ist die *Definitionsmacht*. Identität soll nicht aufgrund einer Zuschreibung von aussen bestimmt sein, sondern auf einer Selbstzuschreibung bzw. Selbstfindung beruhen. Dies verbindet den Gebrauch von „Identität“ in identitätspolitischen Kontexten mit den psychoanalytischen

Konzepten von Ich-Identität, wie sie von Freud angedeutet und dann in der weiteren Entwicklung der Psychoanalyse und in der soziologischen Rollentheorie theoretisch ausgearbeitet wurden (Dubiel 1976). Allerdings gibt es in diesen Konzepten einen entscheidenden Unterschied zu einigen, allerdings nicht allen Annahmen über Identität im Rahmen der Identitätspolitik: Identität erscheint hier in der Regel *nicht* als in sich stabil und rein intrinsisch begründet, sondern eher als eine Art Balanceakt – in der klassischen Psychoanalyse als Balanceakt zwischen Ich, Über-Ich und Es, zwischen dem Bewussten, Vorbewussten und Unbewussten; in der Rollentheorie als Balanceakt zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, zwischen persönlicher und sozialer Identität. Identität ist hier in jedem Falle das Resultat eines komplexen Zusammenspiels von Selbst- und Fremdbeziehung.

Dem gegenüber lassen identitätspolitische Stellungnahmen meist erkennen, dass jede Form von Fremdbestimmung überwiegend negativ gesehen wird als Unterdrückung und Nichtanerkennung der eigenen Identität durch Andere, d.h.: als Diskriminierung. Das ist – gerade im Falle von Diskriminierungen rassistischer Natur sowie aufgrund des Geschlechts, der Herkunft, der geschlechtlichen Orientierung, Behinderungen, Religionszugehörigkeit, der sozialen Stellung usw. – in der Regel sehr gut nachvollziehbar. Allerdings werden solche Diskriminierungen in der Praxis oft nicht wahrgenommen, selbst wenn oder vielmehr: weil sie dominant sind und daher als gewöhnlich erscheinen. Es bedarf oft provokanter Methoden, um sie sichtbar zu machen, und eine Diskurspolitik, die, wie etwa im Fall der berühmt-berüchtigten Gendersternchen, darauf zielt, auf der sprachlichen Ebene Diskriminierungen entgegenzuwirken, ist aus meiner Sicht alles andere als elitär und verfehlt, sondern ein sinnvolles Mittel, das Prinzip der Gendergerechtigkeit einzuüben. Die Sichtbarkeit der alltäglichen Diskriminierungen ist Voraussetzung dafür, sich mit ihnen auseinandersetzen zu können.

Eine generelle Abwehr jeglicher Fremdbestimmung übersieht freilich, dass wir, egal welche Identitäten wir für uns beanspruchen und Anderen aufprägen, schon immer mit anderen Menschen und auch mit Anderem (Natur, Institutionen) vermittelt und insofern auch durch Andere und Anderes bestimmt sind. Dies setzt der Selbstbestimmung als Definitionsmacht Grenzen. Wo diese ausgeblendet werden, können internalisierte Fremdzuschreibungen nicht mehr erkannt werden und unterlaufen das Bedürfnis nach Autonomie. Philosophisch gesehen handelt es sich um ein grundlegendes Problem der Moderne (Arndt 2019, Kap. 3). Sind Individuen von

Natur aus frei und selbstbestimmt? Oder werden sie erst frei, indem sie sich im geschichtlichen Verlauf von unmittelbaren Abhängigkeiten – sowohl von der Natur als auch von anderen Menschen – befreien und dabei Freiräume schaffen und institutionalisieren? Die vertragstheoretischen Naturrechtslehren gehen von der ersteren Position aus; ihre Kritiker, wie z.B. Hegel, von der zweiten. Das Problem lässt sich auch noch auf einer abstrakteren Ebene reformulieren. Ist Selbstbewusstsein ein Fall unmittelbarer Selbstbeziehung, wie es bis heute Dieter Henrich mit Fichte behauptet? (Henrich 1967; 2019) Oder ist Selbstbewusstsein immer schon reflexiv vermittelt durch die Beziehung auf Anderes, wie Hegel mit Kant und der Tradition der Aufklärung behauptet? (Wunderlich 2005) Je nachdem, wie diese Fragen beantwortet werden, werden auch Identitäten verstanden als Resultate unmittelbarer Selbstbestimmungen oder als Balanceakte reflexiver Selbstbezüglichkeit eines Seins für Sich durch das Sein für Andere(s).

Ich möchte die letztere Position (die ich teile) zunächst kurz beleuchten, um dann auf deren Konsequenzen im identitätspolitischen Kontext zu sprechen zu kommen. Für Hegel ist, kurz gesagt, Identität für uns nur als Einheit von Selbst- und Fremdbeziehung zu denken. Die Beziehung auf Andere und Anderes, die bzw. das wir *nicht* sind, ist konstitutiv für unsere Identität, aber so, dass sie zu dieser nicht äusserlich hinzukommt, wie bei der formallogischen Identitätsrelation  $A=A$ , sondern sie ist, Hegel zufolge, deren internes Moment: Identität ist Einheit der Identität und Nichtidentität. Etwas ist demnach in seiner Bestimmtheit nur mit sich identisch, indem es seine eigene Negation einschliesst, oder es ist nur als *Widerspruch*. Das Leben, und das gilt auch für die gesellschaftliche Lebensform wie z.B. in unserem Kontext die Demokratie, besteht gerade darin, den Widerspruch auszuhalten und zu beherrschen. Er muss eine Form finden, worin er sich bewegen und in der sich das Selbstbewusstsein wiederfinden und festhalten kann. Identität beruht demnach nicht auf einem fixen und fixierbaren Wesenskern, den zu bewahren Aufgabe des Lebens wäre. Sie beruht vielmehr darauf, dass sie vermittelt ist durch Beziehung auf Anderes, und zwar auf ein Anderes, das gerade dadurch, dass es ausgeschlossen wird, in das Ausschliessende eingeschlossen wird. Diese Vermittlung ist als Vernetzung in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen zu denken, einschliesslich des bestimmten gesellschaftlichen Naturverhältnisses. Dies setzt der autonomen Selbstbestimmung Grenzen; im Zusatz zum Paragraphen 258 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heisst es entsprechend: „Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein

ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind“ (Hegel 2009, 284).

Für Identitätsfestsetzungen im gesellschaftlich-politischen Bereich käme es demnach darauf an, dieses Moment-Sein mit zu reflektieren, d.h. sich bewusst zu machen, dass die Definition von Identitäten nur unter Einbeziehung einer uns gegenüber objektiven Grundlage erfolgen kann, auf der wir uns schon immer – praktisch wie theoretisch – bewegen. Eine solche Position hat weitreichende Konsequenzen für jede Art von Identitätspolitik. Sie bedeutet *erstens*, wie bereits erwähnt, dass scheinbar autonome Identitätsdefinitionen nicht gewollte Fremdbestimmungen enthalten und insofern statt der eigenen fremde Interessen zur Geltung gebracht werden. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Definition von Bedürfnissen. Klassisch ist der Fall, dass zumindest temporär und in Zeiten des Kalten Kriegs – vor dem neo-liberalen *rollback*, das mit der Ermordung Salvador Allendes und der Implementierung marktradikaler Strukturen als Verfassungsauftrag in Chile eingeläutet wurde – das Emanzipationsbedürfnis der Arbeiterklasse erfolgreich auf mehr Teilhabe am Konsum orientiert wurde, statt auf eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Strukturen. *Zweitens* bedeutet die soeben skizzierte Position, dass es Grenzen für die Abgrenzung der eigenen Identität gibt. Gerade um zu verhindern, dass benachteiligte gesellschaftliche Gruppen einer unbewussten Fremdbestimmung ihrer Interessen unterliegen, kann es zwar sinnvoll sein, Andere ausserhalb der Gruppe von dem oft mühsamen Prozess der Identitätsfindung auszuschliessen, jedoch darf dieser Ausschluss nicht bedeuten, dass gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge ignoriert werden, welche über die Gruppe übergreifen; dies erfordert einen gruppenübergreifenden Diskurs, der auf die Veränderung von Strukturen zielt. In dieser Weise hat nach meinem Dafürhalten die autonome Frauenbewegung in Deutschland seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts letztlich erfolgreich agiert, auch wenn der Prozess keineswegs abgeschlossen ist.

(2) Der Blick über den Tellerrand partikularer Identitäten hinaus stellt das Problem des Miteinanders verschiedener Identitäten, das in identitätspolitischen Kontexten als *Diversität* thematisiert wird. Ursprünglich bezeichnet *diversitas* Verschiedenheit, aber auch Gegensätzlichkeit und Widerspruch. In der Gendertheorie ist mit Diversität jedoch nicht nur blosse Vielfalt gemeint, sondern die wechselseitige Anerkennung verschiedener Identitäten und der respektvolle Umgang dieser Identitäten miteinander. Dies lässt sich

ohne weiteres über Gendertheorien hinaus auch auf das Verhältnis von Kulturen, Religionen etc. übertragen. Diversität impliziert daher als Ziel der Identitätspolitik von vornherein so etwas wie eine Einheit als ein übergreifendes Wir, das in der Begegnung und wechselseitigen Anerkennung verschiedener Individualitäten entsteht.

Dem wäre kaum etwas hinzuzufügen, wenn nicht auf dem Weg zu diesem Ziel immer wieder Rückfälle in die Form der *diversitas* als ausschliessende Entgegensetzung vorkommen würden, indem sich partikulare Identitäten gegeneinander verfestigen. Dies geschieht z.B. dort, wo reale Erfahrungen der Diskriminierung mit pauschalen Identitätszuschreibungen an andere Gruppen beantwortet werden, also etwa: „Alle Männer (und nur Männer) sind (potentielle) Vergewaltiger“ oder „Alle Weißen sind Rassisten“. Während die erste Behauptung in dieser Absolutheit von Frauen empirisch widerlegt wurde – tatsächlich sind *vor allem* Männer Vergewaltiger, aber nicht alle und auch nicht ausschliesslich (Kade 2002; Heyne 1993) – ist die zweite Behauptung Gegenstand zum Teil erbitterter Kontroversen. Die US-amerikanische Soziologin und Erziehungswissenschaftlerin Robin DiAngelo hat mit dem Konzept der „white fragility“, also der „weißen Empfindsamkeit“ eine entscheidende Vorgabe geliefert. „White fragility“ besagt, dass Weisse sehr empfindsam auf Rassismuskritik reagieren und sich weigern, ihren durch das blossse Weissein gegebenen Rassismus anzuerkennen, weil sie nur expliziten, nicht aber ihren inexpliziten Rassismus als solchen wahrnehmen würden. Die Ablehnung rassistischer Einstellungen durch Weisse bestätige somit nur ihre „white fragility“. Einen Ausweg sieht DiAngelo, selbst eine Weisse, darin, sich dem inneren Rassisten zu stellen und hart (und im Prinzip endlos) daran zu arbeiten, ein anderes Verhalten zu erlernen (DiAngelo 2020).

Kritiker haben eingewandt, DiAngelo lege Weisse allein aufgrund ihres Weissseins auf einen Rassismus fest, was selbst nichts anderes als ein umgekehrter Rassismus sei. Zudem immunisiere sich das Konzept selbst gegen jede Kritik, indem die Abwehr des generellen Rassismuskritik als Beleg für die „white fragility“ gewertet werde. Und schliesslich ziele das Konzept, soweit es eine Therapie anempfehle, weniger auf eine Veränderung der politisch gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Rassismus institutionalisiert und befördert wird, und damit auch nicht auf eine verändernde politische Praxis, sondern eher auf eine quasi-religiöse, vom Puritanismus inspirierte innere Einkehr und Umkehr (*metanoia*; vgl. Foucault 2014), um Erlösung von der Erbsünde des weissen Rassismus hoffen zu dürfen. Dass

der Vorwurf des umgekehrten Rassismus nicht aus der Luft gegriffen ist, macht ein Experiment deutlich, das zwei US-amerikanische Wissenschaftler 2018, im Jahr des Erscheinens von Robin DiAngelos *White Fragility*, durchführten. Sie nahmen extrem antisemitische Textpassagen aus Adolf Hitlers *Mein Kampf*, ersetzten das Wort „Jude“ bzw. „jüdisch“ durch „Weißer“ bzw. „weiß“ und reichten den Text zum Peer-Review-Verfahren bei der angesehenen Zeitschrift *Sociology of Race and Ethnicity* ein. Erkannt hatte das keiner der Gutachter, die zwar mehrheitlich gegen den Abdruck votierten, den vermeintlichen Autoren aber Mut machten, auf dem eingeschlagenen Weg fortzufahren, der einen wichtigen Beitrag zur Forschung verspreche (Bruckner 2021). Ein weiteres Beispiel: Bei den Protesten gegen die Ermordung des Schwarzen George Floyd durch Polizisten wurde innerhalb der schwarzen *community* darüber diskutiert, ob Weiße überhaupt teilnehmen dürften, da sie als solche unbewusst immer Rassisten und aufgrund ihres gegen *people of colour* gerichteten latenten Rassismus zur Empathie mit dem Opfer gar nicht in der Lage seien. In diesen Kontext gehört auch die Debatte, ob Amanda Gormans bei der Amtseinssetzung von Joe Biden vorgezogenes Gedicht von einer Weissen übersetzt werden dürfe. Zuvor hatte es bereits Auseinandersetzungen darüber gegeben, ob weiße Autor:innen überhaupt über Themen wie Migration, Rassismus etc. schreiben dürften.

An diesen Fallbeispielen ist vor allem wichtig, dass es sich jeweils um generalisierende, *abstrakte* Identitätsfestsetzungen handelt. Komplexe Sachverhalte und in sich keineswegs homogene Gruppen werden auf *ein* allgemeines Merkmal festgelegt, das für die in Rede stehenden Sachverhalte oder Gruppen ausschliesslich bestimmend sein soll. Dieses Verfahren hat Hegel 1807 in einem hochironischen Aufsatz mit dem Titel *Wer denkt abstrakt?* treffend beschrieben. Ein Mörder z.B. sei dem „gemeinen Volke [...] nichts weiter als ein Mörder“, und dies „heißt abstract gedacht, in dem Mörder nichts als diß Abstracte, daß er ein Mörder ist, zu sehen, und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm zu vertilgen“ (Hegel 1998, 383f.). Eine solche Abstraktion hat in den genannten Fallbeispielen aber nicht nur eine reduktionistische Identitätszuschreibung zur Folge, sondern im Absehen von aller anderen Bestimmtheit des so Identifizierten entstehen auch blinde Flecken, welche die Wahrnehmung des Problems und damit auch die Möglichkeiten politischen Handelns beeinflussen. Wenn alle Weissen qua Weisssein Rassisten sind, dann kommt z.B. der institutionelle Rassismus gar nicht mehr in den Blick. Entsprechend ist das

Heilmittel dann auch, wie bei DiAngelo, nicht die Veränderung von Strukturen, sondern eine quasi-religiöse Veränderung des Bewusstseins.

Solche Art der Abstraktion beginnt oft schon bei der Bestimmung der Problemfelder und Gruppen, um die es identitätspolitisch geht. Dies zeigt sich zum Beispiel darin, dass gerade akademisch gebildete Eliten auf dem kulturellen Feld (Kultur im engeren Sinne verstanden) um Identitäten streiten und das gesellschaftliche Ganze aus dem Blick verlieren. Offenbar sind gerade eher linke politische Strömungen anfällig dafür, auf dem Feld der Kultur Konflikte zu inszenieren und voranzutreiben – etwa politisch korrekte Sprechweisen, Auseinandersetzung mit der sogenannten „cultural appropriation“ u.s.w. – die jenseits dieser Eliten wenig Aufmerksamkeit finden, weil dort handfeste, zumeist soziale Probleme im Vordergrund des Interesses stehen und der Identitätsdiskurs als Streit um Luxusprobleme wahrgenommen wird. Dies kann sogar politische Bewegungen von innen heraus sprengen, wie gerade in Berlin beobachtet werden kann, wo eine Initiative gegen die Spekulation mit Wohnraum, die bei einer Volksabstimmung breite Unterstützung erfahren hat, durch den Gesinnungsdruck identitätspolitisch orientierter Aktivist:innen zu zerfallen droht.

Mit der Orientierung auf abstrakte Identitäten, so liessen sich diese Beobachtungen zusammenfassen, geht offenbar die Politikfähigkeit verloren, und zwar deshalb, weil ein Diskurs über die Vermittlung und Priorisierung von Interessen und damit Identitäten nicht mehr möglich ist. Auf dieser Ebene zerfällt Diversität in gegeneinander abgeschottete Gruppen, die das verheissene respektvolle Miteinander so nicht leben können. Dies lenkt den Blick nun abschliessend auf das Verhältnis von Identität und Diversität.

(3) Unter identitätspolitischer Perspektive werden die Verkehrsformen von als identisch definierten Gruppen zur Zeit vor allem unter dem Schlagwort der „kulturellen Aneignung“ („cultural appropriation“) verhandelt. Damit ist eine Art Identitätsraub gemeint, der darin bestehen soll, dass privilegierte Gruppen sich selektiv Elemente der Kulturen benachteiligter Gruppen aneignen und damit ihren ursprünglichen Besitzern ein Ausdrucksmittel ihrer Identität nehmen. Das beginne bei Frisuren (Dreadlocks) und der Übernahme sonstiger Modeerscheinungen, setze sich mit der Aneignung ästhetischer Ausdrucksformen fort (z.B. afrikanische Kunst in der europäischen Moderne, weisser Jazz, Soul, Rap etc.) und kulminiere in der verfremdenden Aneignung religiöser Praktiken, Symbole und Traditionen (Yoga, Meditationen, Buddhismus „light“ etc.). Die Kritik an der *cultural appropriation* betrachtet diverse Kulturen nicht nur als identitätsstiftend (was sie zweifellos

auch sind), sondern als unveräußerliches, nicht zirkulierbares Eigentum der Angehörigen einer bestimmten Kultur. Während z.B. Transgender in Gendertheorien als eine eigene Kategorie anerkannt ist, wird Transkulturalität perhorresziert: sie bedeute Raub, dem durch Abschottung zu begegnen sei.

Eine solche Vorstellung ist bestenfalls naiv. Sie setzt voraus, dass Kulturen nicht nur in sich homogen, sondern auch autochthon sind. Beides ist indes nie der Fall gewesen. Kulturen haben sich immer wechselseitig beeinflusst und dadurch weiterentwickelt. Europa etwa – für die faschistische identitäre Bewegung Ort einer homogenen Kultur – ist ohne den Austausch mit und die produktive Aneignung von asiatischen und afrikanischen Kulturen nicht denkbar (vgl. Zelić u.a. 2015; zum Folgenden besonders Arndt 2015). Bereits Johann Gottfried Herder sah in Europa einen „Zusammenfluß fremder Erfindungen und Gedanken“ (Herder 1989, 358): „*Von selbst hat sich kein Volk in Europa zur Kultur erhoben*“ (Herder 1989, 707). Vielmehr entsteht Kultur dadurch, dass Fremdes ins Eigene aufgenommen und dabei weiterentwickelt wird, ein prinzipiell unabschliessbarer Prozess einer universalen Kulturgeschichte: „Der Nachahmende [...] muß Kräfte haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare aufzunehmen und es wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln. Von wem er also, was und wieviel er aufnehme, wie er's sich zueigne, nutze und anwende: das kann nur durch seine, des Aufnehmenden, Kräfte bestimmt werden; mithin wird die Erziehung unsres Geschlechts in zwiefachem Sinn genetisch und organisch: genetisch durch die Mitteilung, organisch durch die Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten.“ (Herder 1989, 338f.) Eine Kultur ist demnach nie ein schlechthin mit sich Identisches, sondern sie ist immer im Werden eines unabgeschlossenen Prozesses, deren Ziel die Universalisierung von Humanität ist. Der Weg dahin führt über wechselseitige kulturelle Aneignung.

Die Vorstellung hinter der Kritik an jeder *cultural appropriation*, so sagte ich, sei bestenfalls naiv. *Naiv*, weil sie die jeder Kultur eingeschriebene universalistische Perspektive zugunsten eines bornierten Standpunktes preisgibt, „Krähwinkel“, d.h. Provinzialität tritt an die Stelle von Universalität. Das ist *bestenfalls* naiv, weil es mit einer aggressiven Abgrenzung einhergeht, wobei es gleichgültig ist, ob dieser Abgrenzung scheinbar linke oder rechte Motive zugrundeliegen. Identitäten werden gegeneinander in Stellung gebracht und ein Kampf der Kulturen nach dem Prinzip des Kampfes Aller gegen Alle im Inneren der Gesellschaften und quer zu den Nationen inszeniert. Solche Art Identität beruht weder auf Selbsterkenntnis noch gar auf

dem Bewusstsein der objektiven Bedingungen, unter denen das Selbst sich konstituiert und agiert, sondern auf einer willkürlichen *Selbstermächtigung*.

Der französische Philosoph Pascal Bruckner (2021) hat in einer scharfsinnigen Polemik hierin einen Rückfall aus der Moderne in gegeneinander verfeindete Stammeskulturen gesehen, der in einen realen gesellschaftlichen Naturzustand als Krieg Aller gegen Alle münden könne. Eine theoretische Quelle dieser ursprünglich im akademischen Raum ersonnenen Konzepte sieht Bruckner in der französischen Differenzphilosophie des späteren 20. Jahrhunderts, also z.B. den Philosophien Derridas, Lyotards und Deleuzes. Tatsächlich geht es hier ja um Differenzen als solche, die gegen eine angebliche Identitätsmaschinerie der neueren Philosophie ausgespielt werden, für die vor allem Hegel steht. Wie das Beharren auf abstrakten Identitäten zu ihrem Gegeneinander in ausschliessenden Abgrenzungen führt, so führt das Beharren auf abstrakten Differenzen umgekehrt zur Behauptung abstrakter Identitäten – trotz aller Identitätskritik.

Nachverfolgen lässt sich dies z.B. anhand eines grundlegenden Textes von Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* (Deleuze 1992). Die im Titel signalisierten Begriffe seien, so heisst es programmatisch, „an die Stelle des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruchs getreten. Denn nur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und lässt sich bis zum Widerspruch treiben“ (Deleuze 1992, 11). Da indes auch Deleuze um den Zusammenhang der Kategorien Identität und Unterschied (bzw. Differenz) weiss, müsse die Differenz als „absolut befriflos[]“ aufgefasst werden: sie gehe aus einer „überbegrifflichen positiven Kraft“ hervor (Deleuze 1992, 33). Die „Differenz an sich selbst“ sei die Bejahung selbst, das „definite Unmittelbare“ (Deleuze 1992, 83). Hier knüpft Deleuze an Nietzsche an; wie bei ihm geht es um Intensitäten, um singuläre Differenzen, welche durch die als „Wiederholung“ näher bestimmte Dialektik im Unmittelbaren beglaubigt werden. Diese ist ein Prozess der Selektion, in dem das Nicht-Authentische, das Mediokre oder getilgt wird, denn: „nach antikem Brauch - wie im Mythos oder Epos – müssen die falschen Bewerber sterben“ (Deleuze 1992, 89). Durch die Selbstermächtigung zum „Herrn“ und „Übermenschen“ entsteht für Deleuze die „gekrönte Anarchie“ eines „nomadisierenden“, nicht durch Vermittlungen begrenzten „wilden Denkens“.

Solange solche Gedankenspiele, auch die aus ihnen mit abgeleiteten identitätspolitischen Denkblasen, im akademischen Bereich verbleiben, mögen sie harmlos sein. Gleichwohl stellen sie eine Flucht des Denkens aus dem

Begreifen der Gegenwart und damit auch aus der Verantwortung dar, denn die brennenden Probleme der Gegenwart – von der globalen ökologischen und ökonomischen Krise bis hin zum Auseinanderbrechen der Zivilgesellschaften in einem Kampf Aller gegen Alle – erfordern ja gerade ein Begreifen der Zusammenhänge und nicht das Insistieren auf der Unverfügbarkeit partikularer Identitäten, die hinter ihrem Rücken schon längst miteinander vermittelt sind. Hierzu bedarf es eines Vernunftbegriffs von Identität, der Identität und Unterschied in ihrer Einheit zu denken vermag. Dies ist auch eine politische Aufgabe. Vor fast 30 Jahren schrieb ich in diesem Zusammenhang – und damit möchte ich schliessen –: „Angesichts des Umsichgreifens einer hirnlosen Barbarei, die das vermeintliche Recht ihrer Besonderheit als Faustrecht exekutiert [...], ist die Philosophie in ihrem innersten Selbstverständnis betroffen. [...] Der Verzicht auf den Vernunftbegriff kapituliert intellektuell vor der Barbarei, indem er preisgibt, was das Denken davor bewahren könnte, der Partikularität und Willkür ausgeliefert und zum Instrument beliebiger Gewalt gemacht zu werden. [...] Indem sie [die Philosophie, A.] auf Vernunft insistiert, beharrt sie zugleich auf einer vernunftgemäßen Wirklichkeit, in der die gesellschaftlichen Individuen sich behaupten könnten, ohne einander unnötig zu verletzen.“ (Arndt 1993, 28f.)

## Literatur

- Arndt, A. (1993) *Vernunft-Widerspruch*, Braunschweig: Pressestelle der TU Braunschweig.  
(2015) „Europa – ein Konstrukt? Europäische Identität im Anschluss an Johann Gottfried Herder“, in: Zelić, T., Sambunjak, Z. und Pavić Pintarić, A. (2015) *Europa? Zur Kulturgeschichte einer Idee*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 109-120.  
(2019) *Freiheit*, Köln: Papyrossa.
- Bratu, C. et. al. (2021), „Identitätspolitik und Philosophie. Stellungnahmen“, in: *Information Philosophie*, 3, pp. 24-33.
- Bruckner, P. (2021) *Ein nahezu perfekter Täter. Die Konstruktion des weissen Sündenbocks*, Berlin: Edition Tiamat.
- Deleuze, G. (1992) *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- DiAngelo, R. (2020) *Wir müssen über Rassismus sprechen. Was es bedeutet, in unserer Gesellschaft weiss zu sein*, Hamburg: Hoffmann & Campe.

- Dubiel, H. (1976), "Identität, Ich-Identität", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Ritter, J. und Gründer, K., Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 148-151.
- Foucault, M. (2014) *Die Regierung der Lebenden*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1998) *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*, hg. v. Baum, M. und Meist, K. R. (*Gesammelte Werke*, Bd. 5) Hamburg: Meiner.  
(2009) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. Grotzsch, K. und Weisser-Lohmann, E. (*Gesammelte Werke*, Bd. 14, 1), Hamburg: Meiner.
- Henrich, D. (1967) *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Tübingen: Klostermann.  
(2019) *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Tübingen: Klostermann.
- Herder, J. G. (1989) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. v. Bollacher, M., Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag.
- Heyne, C. (1993) *Täterinnen. Offene und versteckte Aggression von Frauen*, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Kade, S. (2002) *Sexuelle Gewalt gegen Frauen: Was Männer davor schützt, zu Tätern zu werden. Die Ermittlung protektiver Faktoren und ihre Implikationen für die Prävention*, Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Meyer, T. (2018) "Identitätspolitik. Worum es geht", in: *Frankfurter Hefte. Neue Gesellschaft*, 10, 2018, <https://www.frankfurter-hefte.de/artikel/identitaetspolitik-worum-es-geht-2572/> (11. 10. 2021).
- Wunderlich, F. (2005) *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin und New York: De Gruyter.
- Zelić, T., Sambunjak, Z. und Pavić Pintarić, A. (2015) *Europa? Zur Kulturgeschichte einer Idee*, Würzburg: Königshausen & Neumann.