

Timo Greger

Identitätspolitik und politische Identität

Zur Dialektik einer notwendigen, unvermeidlichen und stabilisierenden Gefahr für die Demokratie

Abstract: People have a need for identity. Based on this observation, the article addresses the question of whether and how a collective or particular identity can stabilize democracy and when it becomes a danger. It is shown that a democracy depends on a basic normative consensus and how this must be characterized, and it argues that a collective identity is a source for maintaining this normativity. The important role of collective memories and historical narratives in identity construction is emphasized, and some dangers in collective identity formation are discussed. The article explicates criteria that a collective identity must satisfy in order to sustain and not endanger a democracy. Finally, it analyzes leftist identity politics and shows that it can become a veritable danger to democracy.

1 Einleitung – oder: „Nun sag’, wie hast du’s mit der Identität?“

In der öffentlichen Meinung scheint Einigkeit zu herrschen: Die Demokratie ist unter Druck. Seit Jahren jagt eine Krise die nächste, das Wohlstandsversprechen der westlichen Demokratien kann immer weniger bzw. für immer weniger Menschen eingelöst werden, die Pluralität an Lebensentwürfen nimmt zu, die Migration nach (West-)Europa verändert den kulturellen Raum spürbar, die Debatte um den Klimawandel führt zu teils extremistischen Bewegungen, der Aufstieg von rechts- sowie linkspopulistischen Parteien ist überall in Europa zu bemerken und setzt die etablierten Parteien erheblich unter Druck. Zweifelsohne also, die Demokratie ist unter Druck. Das Besondere an dieser krisenhaften Erscheinung ist aber, dass die Demokratie nicht systemisch von außen, durch einen konkurrierenden Systementwurf, unter Druck gerät, sondern von innen. Zahlreiche zentripetale Kräfte zerren an der Stabilität der westlichen Demokratien. Besonders forciert werden diese zentripetalen Kräfte vordergründig durch zahlreiche, teils sich heftig widersprechende, teils durch seltsame Überlappungen und Allianzen gekennzeichnete, *kollektive Identitätsangebote*, welche sich unter mindestens vier Klassifizierungen fassen lassen: nationalistische, religiös-fundamentalistische, hier besonders islamistische, neomarxistische sowie, gerade innerhalb der Klimaschutzbewegung

anzutreffende, apokalyptische. Im Angesicht der zahlreichen Krisen, der scheinbaren menschlichen Ohnmacht, erfüllen diese Identitätsangebote das menschliche Bedürfnis nach Sinnstiftung und tragen dazu bei, komplexe Herausforderung zu verkürzen oder zumindest einseitig zu betrachten. Das Aufkommen dieser kollektiven Identitätsangebote tritt in säkularisierter Weise in das Vakuum, welches die christlichen Religionen mangels Kohäsionskraft in Europa hinterlassen haben. In ihrer extremsten Form erfüllen diese Identitätsangebote die Rolle politischer Religionen. Neben diesen kollektiven Identitätsangeboten bestimmen aber auch postmoderne, essentialistische, *partikulare Identitäten* immer mehr den politischen Diskurs und zerren ebenso wie kollektivistische Identitäten an der Stabilität und Einheit der Demokratie. Immer feiner ausdifferenzierte, essentialistisch konstituierte Gruppenidentitäten, welche sich an Merkmalen wie Sexualität, Geschlecht oder Abstammung festmachen, fordern eine besondere politische Privilegierung aufgrund vergangener oder gegenwärtiger kollektiver Unterdrückungserfahrungen. Diese starke politische Fokussierung auf immer feingliedrigere Identitäten führt zum einen zu einer *counter culture*, welche ihrerseits, durch ihre starke Vereinfachung und kategorische Ablehnung aller progressiven Forderungen – ob berechtigt oder nicht – zentrale liberale Errungenschaften zu gefährden droht. Zum anderen scheint der identitätspolitische *cantus firmus* postmoderner Kreise eher dazu zu führen, die Debatte um eine kollektive Identität deutlich zu verstärken, als sie zu schwächen. Ausgehend von dieser Perspektive scheint die Debatte um kollektive bzw. partikulare Identitäten auch für die Demokratietheorie unausweichlich zu sein. Die zentrale Frage für die Forschung ist daher nicht, *ob* eine kollektive bzw. partikulare Identität notwendig oder normativ wünschenswert ist, sondern *wie* diese mit den normativen Konstituenzien der Demokratie vereinbar ist bzw. wie nicht. Eine simple Negation der Identitätsfrage, sowohl wissenschaftlich als auch politisch, scheint mir eher dazu zu führen, dass die moralische Gretchenfrage des 21. Jahrhunderts nicht mehr auf die Religion rekurriert, sondern auf die Identität. Ist es für die Demokratie wünschenswert, dass vor jeglichen Partizipation-, Gerechtigkeits- und Verteilungsfragen zunächst die identitätspolitische Gretchenfrage „Nun sag', wie hast du's mit der Identität?“ gestellt werden muss? Oder stellt dies nicht den der Demokratie zugrundeliegenden normativen Individualismus, die gleiche Freiheit, an sich in Frage?

Ausgehend von dieser Feststellung werde ich im folgenden Beitrag das Verhältnis von Identitätspolitik bzw. politischer Identität und Demokratie untersuchen. Zunächst werde ich (2) dafür argumentieren, dass die Demokratie auf einen normativen Grundkonsens angewiesen ist und ohne einen solchen gar nicht bestehen kann. Daraufhin (3) werde ich die Quellen der Normativität dieses Konsenses explizieren und den systematischen Anknüpfungspunkt von Identität freilegen. Darauf folgend (4) werde ich auf die zentrale Rolle von kollektiven Erinnerungen und

sinnstiftender Praxis bei der Identitätsbildung eingehen und schließlich (5) der Frage nachgehen, ob eine kollektive bzw. partikuläre Identität(en) Teil der Lösung sein können oder Teil des Problems sind. Ich werde dafür argumentieren, dass der Frage der Gruppenidentität eine Dialektik innewohnt, welche eine politische Identität bzw. Identitätspolitik zu einer notwendigen, unvermeidlichen und stabilisierenden Gefahr für die Demokratie selbst macht. Hierbei werde ich herausarbeiten, unter welchen Umständen die politische Frage der Identität eine Gefahr und unter welchen Umständen sie eine Stütze der Demokratie sein kann.

2 Demokratie und Grundkonsens

Demokratien entstehen nicht aus dem „normativen Nichts“, sie haben normative und kulturelle Voraussetzungen, die historisch geronnen, moralisch zu pflegen und keineswegs garantiert sind. Vielmehr zeigt die Geschichte des 20. und 21. Jahrhunderts, dass Demokratien, oftmals schleichend, von innen bedroht sind und manchmal schneller wieder überwunden werden, als der Kampf um ihre Institutionalisierung gedauert hat (Levitsky/Ziblatt 2018). Vor diesem Hintergrund ist sowohl die hoffnungsvolle Vermutung John Rawls', dass Menschen, die in liberalen Gesellschaften aufgewachsen sind, auch fähig sind, einen die Demokratie stützenden Gerechtigkeitsinn auszubilden (Rawls 2017a) als auch sein Plädoyer für einen verbindlichen politischen Grundkonsens mit pluralistisch gerechtfertigter, moralischer Tiefe zu verstehen (Rawls 2017b, 219–265). Mit anderen Worten: Demokratien, wie alle anderen Regierungsformen auch, beruhen auf einem fundamentalen *normativen Grundkonsens* und sind nicht lediglich als voraussetzungslose Entscheidungsverfahren zu verstehen (Nida-Rümelin 2009, 280–292). Dies bedeutet insbesondere auch, dass ein solcher normativer Grundkonsens nicht lediglich als opportunistische Gesetzes- bzw. Verfassungstreue zu verstehen ist, also die Vorstellung, man müsse sich lediglich an die in einem Land geltenden Gesetze halten, wenn er dauerhaft Stabilität gewährleisten soll. Ein solcher normativer Grundkonsens ist als moralisch fundiert sowie als verbindlich zu betrachten und fundamentale Voraussetzung dafür, dass eine Demokratie dauerhaft bestehen kann. Ein solcher Konsens umfasst viele zentrale Institutionen unserer Alltagspraxis, wie etwa die Übereinkunft darüber, mit welchen Entscheidungsverfahren (z. B. der Mehrheitswahl) politische Konflikte gelöst werden, welche Autoritäten und Sanktionsinstanzen legitimiert sind, Recht zu setzen, zu sprechen und anzuwenden, aber auch zentrale deontologische Kategorien wie Gesetze, Pflichten, Werte oder Konventionen, welche bestimmen, wie wir im Alltag kooperieren, wie wir unsere Konflikte lösen, oder was überhaupt der Sphäre des Politischen und was der des Privaten zugeordnet werden soll. Zweifelsohne erfordert dieser Konsens keinen

bedingungslosen Gehorsam, sondern darf und soll auch immer wieder kritisch hinterfragt und aktualisiert werden. Verliert dieser Konsens aber auf Dauer seine normative Bindungskraft, so erodiert die Zustimmung zu der politischen Ordnung grundsätzlich und ein politisches System droht in eine fundamentale Krise zu geraten, wie uns bspw. der Sturm auf das US-Kapitol, im Zuge der Abwahl Donald Trumps am 6. Januar 2021 vor Augen geführt hat. Ein solcher Konsens verträgt auf Dauer keinen substantiellen Dissens, sofern eine Demokratie stabil fortbestehen will.

Grundsätzlich ist die Existenz eines stabilen, das politische System tragenden, Konsenses, kein Exklusivmerkmal einer Demokratie, denn auch die repressivsten Autokratien und Diktaturen benötigen einen solchen Konsens, zumindest innerhalb einer staatstragenden Schicht, um dauerhaft bestehen zu können. Dennoch unterscheidet sich dieser in Demokratien fundamental von denen in autokratischen Systemen, hat also eine ganz spezifische historische Architektur und normative Charakteristik. Dieser spezifisch demokratische normative Gehalt kann mit den folgenden drei Charakteristika beschrieben werden: Erstens ist ein solcher Konsens *dynamisch*, d. h. die immanenten Praktiken, Konventionen etc. sind weder statisch noch an einen konkreten historischen Zeitpunkt (die vermeintlich „gute alte Zeit“) gebunden. Diese Praktiken, Verfahren und Institutionen, welche von einem solchen Konsens getragen werden, lassen sich verändern, anpassen und verbessern. Das bedeutet aber zweitens nicht, dass ein solcher Konsens relativistisch, sondern klar *evaluativ* und *diskriminierend* zu verstehen ist. Grundsätzlich können alle Praktiken und Institutionen zwar Teil dieses Konsenses werden – aber damit Letzterer weiterhin eine Demokratie stützt, sind Erstere den universellen Prinzipien der liberalen Demokratie verpflichtet. Sind sie das nicht, kann ein Konsens zwar bestehen, aber er trägt dann keine Demokratie mehr. Daraus folgt, dass ein solcher Konsens darauf angewiesen ist, demokratische Elemente zu privilegieren und antidemokratische Elemente zu diskriminieren. Und schließlich drittens ist dieser Konsens aber nicht nur wertend und dynamisch, sondern auch *emanzipativ* sowie *progressiv* und versucht, die universellen Werte der Demokratie im Partikularen stetig besser zu verwirklichen, d. h. er hat ein intrinsisches *Telos* hin zu mehr Autonomie und Freiheit (Greger 2020, 95–97).

3 Quellen der Normativität des Grundkonsenses

Für die hier aufgeworfene Frage ist zentral, aus welchen Quellen sich die normative Bindungskraft dieses Konsenses speist, also wie dieser erhalten, gepflegt sowie gestärkt werden kann. Ausgehend von dieser Frage, scheinen mir drei spezifische Quellen dazu beizutragen, dass die normative Kraft des Konsenses erhalten und

gestärkt werden kann: Die erste Quelle der Normativität ist eine *rationalistische*, d.h., die Bindungskraft eines solchen Konsenses speist sich wesentlich aus den universellen, die Demokratie tragenden, rationalen Prinzipien, wie dem Gedanken der Menschenwürde, der gleichen Freiheit der Person, dem Toleranzgebot oder der Religions- und Gewissensfreiheit. Zweifelsohne entsteht hierbei eine gewisse Spannung zwischen abstrakt rationalen Gedanken und der alltäglich erfahrenen Lebenswelt, was aber nicht bedeutet, dass die rationalistische Wurzel lediglich in den akademischen Elfenbeinturm zu verbannen ist. Zum einen ist es völlig richtig, wie Jürgen Habermas bemerkt, dass sich die Loyalität nicht auf die partikularen Verwirklichungen oder Verkörperungen, also bspw. der konkreten Person des Bundeskanzlers, richtet, sondern auf die universellen, dahinterliegenden Prinzipien, in diesem Beispiel dem Amt des Bundeskanzlers und nicht der das Amt ausfüllenden Person (Habermas 1987, 19–21). Zum anderen ist es für eine stabile Demokratie aber auch essentiell, dass diese abstrakten, normativen Prinzipien, stetig von seinen Bürgern als wünschenswert erkannt und im Partikularen verwirklicht werden. Hierzu ist ein aufgeklärter und freier öffentlicher Diskurs ebenso wichtig, wie die Vermittlung dieser Grundprinzipien in den Bildungsinstitutionen und im Alltag. Die zweite Quelle der Normativität ist eine *pragmatische*, denn Demokratie ist nicht lediglich ein abstraktes Regierungssystem, sondern eine gemeinsame Lebensform, die wir tagtäglich in der Art, wie wir kooperieren, wie wir interagieren und unsere Lebenswelt gestalten, erfahren (Nida-Rümelin, in diesem Band). Demokratie ist also ganz essentiell auch ein Sinnsystem der gemeinsam geteilten Erfahrung und Handlungspraxis (Dewey 2011, 120–122). Damit diese pragmatische Quelle erhalten bleiben kann, ist Demokratie also auch auf eine positive und gute Erfahrung der Menschen im Alltag angewiesen – denn sonst bleibt Demokratie lediglich ein abstraktes und rationalistisches Versprechen. Der die Demokratie tragende Grundkonsens zehrt nicht lediglich von dem bloßen Versprechen, dass in einer Demokratie ein mehr an Freiheit, ein mehr an Gerechtigkeit, Sicherheit, Selbstentfaltung oder auch Wohlstand zu erfahren ist, als in anderen Regierungsformen. Für die Stabilität des Grundkonsenses muss dies auch dauerhaft im Alltag der Menschen spürbar sein: Nimmt die Freiheit und Sicherheit, der Wohlstand sowie dessen Verteilung ab, so bleiben die rationalen Ideen der Freiheit und Gleichheit lediglich ein blasses Versprechen. Eine Demokratie ist also essentiell auf eine gute Politik angewiesen, die den Bürgern ein mehr an Freiheit und Wohlstand ermöglicht bzw. ihnen hilft, eine ihnen eigene Konzeption des guten Lebens zu verwirklichen. Eine Demokratie ist elementar auf positive Alltagserfahrung verpflichtet, wenn sie dauerhaft bestehen will, schafft sie das nicht, erodiert auch die Zustimmung zu ihr. Die dritte und letzte Quelle zehrt von einer gemeinsam geteilten *kollektiven Identität*. Die Bürger einer Demokratie müssen sich selbst auch als Teil dieser identifizieren – und zwar nicht lediglich abstrakt als Demokrat im Sinne

einer politischen Überzeugung, sondern im Sinne eines Teils einer konkreten demokratischen Bürgerschaft. Das bedeutet, dass eine genuin demokratische Einstellung zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist, denn sich mit einer konkreten demokratischen Bürgerschaft zu identifizieren, bedeutet Teil einer Solidar-, Rechts- bzw. Schicksalsgemeinschaft zu sein und dies mit all ihren kulturellen Spannungen und historischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten. Sich als Demokrat zu identifizieren, bedeutet auch immer, sich als Teil eines – auch mehrstufigen – Souveräns zu sehen. Dies bedeutet, trotz der universellen rationalen Prinzipien speist sich die Demokratie auch aus einer gemeinsam geteilten kollektiven Identität über die eigene Kultur, Geschichte und Erfahrung. Die Akzeptanz der Demokratie kann z. B. nicht ohne eine kollektive Erinnerung der Bürgerschaft an die Säkularisierungsprozesse des 11. bis 18. Jahrhunderts, die religiösen Bürgerkriege, die Existenz zweier deutscher Diktaturen oder auch der europäischen Einigung erklärt werden. Die Normativität der Demokratie speist sich also auch aus der identitätsbildenden Kraft historischer Narrative und kollektiver Erinnerungen – und diese erfüllen nicht lediglich epistemische Funktionen, sondern explizit normative, indem sie aus historischer Perspektive eine kollektive Negation der Diktaturen und Glaubenskriege sowie eine kollektive Affirmation der Demokratisierungsprozesse und Menschenrechte vornehmen (Greger 2020, 98–99).

Vor diesem Hintergrund gilt es festzuhalten, dass insbesondere die eigene Geschichte, sowohl Alltags- als auch wissenschaftliche Geschichte, immer normative Funktionen bei der Identitätsbildung erfüllt und die normativ richtige Interpretation der eigenen kollektiven Vergangenheit für eine stabile Demokratie essentiell ist. Dies bedeutet, dass insbesondere Geschichte – selbst bei der strengsten Verpflichtung auf eine epistemische Methodik – immer auch normative, identitätsbildende Funktionen übernimmt und ein kategorisches Instrumentalisierungsverbot zwar mit den besten Motiven proklamiert wird, aber an der normativen Kraft historischer Narrative scheitert.

4 Historische Narrative, kollektives Gedächtnis und sinnstiftende Praxis

Um die identitätsbildende Funktion der eigenen Geschichte in ihrer Tiefe zu verstehen, muss man die Vielgestaltigkeit der normativen Relevanz von historischen Narrativen bzw. kollektiven Erinnerungen freilegen. Hierbei lassen sich wenigstens vier verschiedene Momente identifizieren. Erstens, prägen Geschichte und historische Narrative ihre Normativität zwar auch, aber nicht ausschließlich über die akademische Geschichtswissenschaft aus, sondern vor allem über die öffentlich

geteilte und für wahr gehaltene kollektive Erinnerung. Hierbei ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass nicht lediglich die Frage der richtigen Interpretation vergangener Ereignisse normativ relevant ist, sondern auch epistemische Fragen der individuellen und kollektiven Erinnerung. Daraus folgt, dass die Frage zwischen Faktizität und Mythos in Bezug auf die kollektive Erinnerung graduell auch verschwimmen kann, ohne ihrer identitätsbildenden Funktion abträglich zu sein. Betrachtet man die individuelle Erinnerung von Zeitzeugen zu bestimmten historischen Ereignissen, so können diese zahlreiche epistemische Verzerrungen und kontrafaktische Tatsachen beinhalten, welchen aber innerhalb ihrer Erinnerung eine herausgehobene evaluative Bedeutung zukommen. Bspw. berichteten Zeitzeugen, die die Bombardierung Dresdens am 13./14. Februar 1945 miterlebt hatten, von tieffliegenden britischen Bombern und wie sie den Feuerstürmen entkommen seien. Ausgehend von allen zur Verfügung stehenden Daten und wissenschaftlichen Erkenntnissen, gilt es aber als gesichert, dass diese Ereignisse, u.a. aus technischen und meteorologischen Gründen, so nie stattgefunden haben können – was zu großen Konflikten mit den Zeitzeugen führen kann und auch geführt hat (vgl. Welzer 2005). Neben diesen epistemischen Fragen individueller Erinnerung, zeigen aber vor allem Fälle, in denen gesicherte historische Erkenntnis mit öffentlich geteilten Narrativen und kollektiven Erinnerungen in Konflikt geraten, dass der wesentliche Streitpunkt an dieser Stelle nicht die Faktizität der Ereignisse, sondern die normative Bedeutung dieser für die kollektive Identität ist. Betrachtet man z. B. ein bekanntes, gerade für die Frauenbewegung normativ bedeutsames, Narrativ der „Trümmerfrauen“ aus epistemischer Perspektive, so muss man historisch korrekt feststellen, dass es diese Bewegung oder Ereignisse so nie gegeben hat, sondern dass dies schlicht ein Mythos ist (Treber 2014). Die daraus entstandene öffentliche Debatte, oder auch die Tatsache, dass sich um den Kult dieses Mythos, etwa die neu gestifteten Denkmäler, in der Geschichtspolitik etc. nichts geändert hat, zeugen davon, dass es sich in diesen Fragen eindeutig um normativ höchst relevante Narrative handelt, welche für das kollektive Selbstverständnis und die Identität so zentral sind, dass sie selbst vor epistemischer Kritik weitgehend immun sind. Diese Beispiele zeugen davon, dass historische Narrative bzw. kollektive Erinnerungen, unabhängig vom epistemischen Gehalt, zentrale Funktionen bei der kollektiven Identitätsbildung einnehmen. Das Denken und Urteilen über die eigene Vergangenheit prägt nicht nur unsere, individuelle wie kollektive, Identität, sondern stiftet Sinn und Bedeutung für das, was wir im Hier und Jetzt für richtig und wünschenswert halten. Wir halten es für wünschenswert, die Rolle der Frauen beim Wiederaufbau der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg zu betonen – aus Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit ein progressiver und normativ wünschenswerter Akt – aus epistemischer Sicht ist der Mythos „Trümmerfrauen“ schlicht nicht kausal bzw. falsch.

Betrachtet man nun diese These, so wird klar, dass die Deutung von historischen Ereignissen sowie die historischen Ereignisse an sich nie nicht-normativ sein können, selbst wenn wir ihnen wenig bis keine Bedeutung für unser Selbstverständnis beimessen. Vielmehr nehmen historische Narrative eine zentrale Rolle bei der normativen Selbstverständigung und der kollektiven Identitätsbildung ein. Diese Diagnose deutet auf ein zweites Moment hin, welches gerade für den moralischen Relativismus zum Problem wird: den essentiellen, evaluativen Zusammenhang von Geschichte und Moralität. Wenn man die Frage aufwirft, warum gewissen normativen Tatsachen, bspw. Menschenrechte und Demokratie, mehr normative Relevanz beigemessen wird als anderen, so führt das zu der evaluativen Funktion, die historische Narrative und unser moralisches Selbstbild miteinander verbindet. Aus der Perspektive der Moralphilosophie haben zum einen Alasdair MacIntyre, in antirealistischer Perspektive, und zum anderen Charles Taylor, in realistischer Perspektive, diesen Zusammenhang wie folgt beschrieben: Für Alasdair MacIntyre gibt es keine normativen Tatsachen wie Werte, Rechte oder Pflichten von Natur aus, für ihn sind sie ontologisch betrachtet konstruiert. Die Tatsache, dass wir gewissen normativen Tatsachen oder aus seiner Perspektive „Fiktionen“ oder „Ideen“ eine evaluativ höhere Bedeutung zuschreiben und sie für wahr halten, führt er auf die anthropologische Beschaffenheit des Menschen als ein „Geschichten erzählendes Wesen“ zurück. Wir Menschen sind qua unserer Vernunft-, Sprach- und Denkfähigkeit dazu in der Lage, Narrative über unser Sein, unsere Praxis und über Vorstellungen des guten Lebens auszubilden sowie moralische Normen zu konstruieren. Das, was wir für normativ relevant halten, wird nicht von faktisch eindeutig bestimmten Tatsachen festgelegt, sondern gewinnt nur vor dem Hintergrund dieser Narrative an Relevanz und Bedeutung. Die Tatsache, dass wir in westlichen Gesellschaften Menschenrechte und Demokratie für bedeutsam erachten, erklärt MacIntyre mit der Bedeutung, die das Narrativ um ihre Entstehung und Relevanz ihnen zuschreibt (MacIntyre 2006). Dagegen an einer realistischen Interpretation von normativen Tatsachen festhaltend bzw. mit dieser kompatibel seiend, kritisiert Charles Taylor einen falsch verstandenen Liberalismus, wenn dieser behauptet, dass ein jeder Mensch, unabhängig von seiner Gemeinschaft, seiner Geschichte und seiner Identität, seine eigene Wertung, seine eigene Wahrheit und seine eigene Moral ausprägen könne. Charles Taylor argumentiert, dass wir allen normativen Tatsachen, moralischen Werten etc. nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam geteilten Bedeutungshorizonts Wert zuschreiben können. Der Fakt, dass wir zentralen Werten, wie bspw. der Menschenwürde, eine höhere normative Relevanz zuschreiben als anderen, entspringt der Tatsache, dass wir einen kollektiven Bedeutungshorizont miteinander teilen, welcher aufgrund von Traditionen, kulturellen Errungenschaften und historischen Narrativen gewisse moralische Tatsachen privilegiert und andere diskriminiert (Taylor 2017). Für den hier zu diskutierenden Ge-

genstand bedeutet dies, dass ein fundamentaler funktionaler Zusammenhang zwischen Normativität und historischen Narrativen besteht. Wir konstruieren vor dem Hintergrund geschichtlicher Lehren und kollektiver Erinnerungen Narrative, durch welche wir Wertungen darüber, wer wir waren, wer wir sind und wer wir sein wollen, vornehmen. Dieser Zusammenhang macht die zentrale Rolle von historischen Narrativen und kollektiven Erinnerungen für unsere eigene Identität klar: Wir erachten Werte wie Menschenrechte, Toleranz und Demokratie auch gerade deswegen für besonders wünschenswert, weil unser kollektives Gedächtnis uns an Zeiten erinnert, in welchen unsere Praxis weniger wünschenswert und moralisch defizitär war. Historische Narrative und kollektive Erinnerungen bieten uns einen Maßstab zur Beurteilung dessen, was wir als gut, als wünschenswert und für richtig erachten – unabhängig davon, ob diese nun epistemisch und methodisch fundiert oder lediglich mythisch sind. Sie konstituieren den normativen Gehalt unserer Werte und bestimmen, wer „Wir“ sein und wer „Wir“ nicht sein wollen.

Anknüpfend an diese zentrale Funktion historischer Narrative für die Konstruktion eines kollektiv geteilten Bedeutungshorizonts, übernimmt die eigene Geschichte aber auch drittens eine weitere und zentrale Funktion für die kollektive Identitätsbildung einer Gemeinschaft, was in den Arbeiten zur kollektiven Erinnerung von Jan und Aleida Assmann einen viel rezipierten Niederschlag gefunden hat. Ausgehend von den Arbeiten Maurice Halbwachs' entwickelten Jan und Aleida Assmann, eine Theorie des kollektiven Gedächtnisses, welche sowohl die zentrale Erkenntnis Halbwachs', dass jegliche Erinnerungen nicht außerhalb eines sozialen bzw. kulturellen Bezugsrahmens gedacht werden können als auch Antworten dafür liefert, welche Rolle historische Narrative für die normative Konstitution einer Gemeinschaft spielen. Assmann und Assmann nehmen in ihrer Theorie zunächst eine begrifflich-konzeptionelle Trennung zweier qualitativ-funktional verschiedener Konzepte des kollektiven Gedächtnisses vor, dem *kommunikativen Gedächtnis* und dem *kulturellen Gedächtnis*. Das kommunikative Gedächtnis umspannt den unmittelbaren Erfahrungshorizont der Zeitgenossen, also etwa 80–100 Jahre, und konstituiert sich durch die gelebte Alltagsinteraktion. Aufgrund der egalitären Partizipations- und Erlebnisstruktur des kommunikativen Gedächtnisses sind diese Erinnerungen auch nicht fest kanonisiert oder ritualisiert, sondern sowohl inhaltlich als auch normativ dynamisch (Assmann 2018, 50–51). In Abgrenzung zum kommunikativen Gedächtnis bezieht sich das kulturelle Gedächtnis auf einen mehr oder weniger gestifteten, zeremonialisierten und fest objektivierten Bestand an Fixpunkten – von Assmann und Assmann „Erinnerungsfiguren“ genannt – der Vergangenheit. Diese Erinnerungsfiguren wirken für das kollektive Gedächtnis kulturkonstitutiv und betreffen zentrale, die Geschichte der eigenen Kultur bzw. des Volkes betreffende Ereignisse. Hierbei ist die Faktizität der Ereignisse weniger relevant, denn ihr symbolischer Gehalt. In Bezug auf das kulturelle Gedächtnis ver-

schwimmen faktische Historizität und Mythos zur kollektiv erinnerten Geschichte. Im Unterschied zum egalitären Zugang des kommunikativen Gedächtnisses vollzieht sich die Pflege und der Erhalt des kulturellen Gedächtnisses deutlich professionalisierter und differenzierter: Priester, Archivare, Dichter, Hochschullehrer oder fest institutionalisierte Riten, Feste und Traditionen übernehmen die Pflege und Weitergabe dieser kulturellen Güter, welche sich nicht durch die Alltagskommunikation kontinuierieren lassen. Aufgrund dieser besonderen und herausgehobenen Bedeutung einzelner *Topoi* sprechen Assmann und Assmann auch von einer gewissen Sakralität oder „Überlebensgröße“ des kulturellen Gedächtnisses (Assmann 2018, 52–56). Nach Jan Assmann lässt sich das kulturelle Gedächtnis mithilfe von sechs Charakteristika, welche die Theorie kollektiver Erinnerungen, also Erinnerungen zwischen den Polen Gedächtnis, Kultur und Gemeinschaft, konkretisieren sollen, explizieren. Das kulturelle Gedächtnis zeichnet sich (1) durch seine *Identitätskonkretheit* aus, d. h. das Gedächtnis einer Gruppe bzw. Gesellschaft soll nicht nur Wissen aufgrund epistemischen Interesses kontinuierieren, sondern soll explizit einen Wissens- und Bedeutungsgehalt bereitstellen, welcher die Eigenarten und das normative Selbstverständnis der Gruppe („so sind wir“, „so sind wir nicht“) konstituieren und aktualisieren. Anknüpfend an Halbwachs beschreibt Assmann das kulturelle Gedächtnis als (2) *rekonstruktiv*, d. h. es soll und kann nicht lediglich eine wie auch immer geartete Vergangenheit bewahren, sondern entsteht immer rekonstruktiv, d. h. mit dem Blick auf die Vergangenheit aus der aktuellen Situation der Gemeinschaft. In dieser modalen Struktur stehen zwar die „Erinnerungsfiguren“ potentiell als unverrückbare Tatsachen zur Verfügung, welche aber einer Aktualisierung und Kontextualisierung in gegenwärtigen Sinnzusammenhängen erfahren müssen. (3) zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis – im Unterschied zum kommunikativen Gedächtnis – durch seine *Geformtheit* aus. Die kulturell originären Erinnerungsfiguren sind im kulturellen Gedächtnis fest objektiviert, in Form von Schrift, Bild, Riten, Tradition o. ä. und werden so zur Vorbedingung einer kulturgeschichtlichen Kontinuierung von Wissens- und Sinnbeständen. Zur Weitergabe dieser Wissensbestände zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis (4) durch eine spezifische *Organisiertheit* aus. Diese Organisiertheit tritt in doppelter Perspektive auf: Einerseits durch eine institutionelle Verankerung mittels Riten, Traditionen, Feiertage etc. und andererseits durch ein hohes Maß an Spezialisierung der Träger (Priester, Archivare, Stiftungen) welche den spezifischen Wissensbestand pflegen. (5) zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis durch ein hohes Maß an *Verbindlichkeit* aus und positioniert sich an dieser Stelle klar normativ und evaluativ, indem es zwischen kollektiv wichtigen und unwichtigen, bedeutenden und weniger bedeutenden Gegenständen der kollektiven Erinnerung differenziert. Damit tritt das kulturelle Gedächtnis in klare Opposition zu wertrelativistischen Konzeptionen von Geschichte, insbesondere des Historismus. Dies geschieht in doppelter Weise, ein-

mal formativ, mit einer „edukativen, zivilisierenden und humanisierenden“ und einmal normativ, mit einer handlungsleitenden, d. h. für die gegenwärtige Alltagspraxis evaluativ wirkenden, Funktion (Assmann 1988, 15). Mit diesem fünften Merkmal tritt das Konzept des kulturellen Gedächtnisses am deutlichsten in Opposition zu einer rein epistemisch verpflichteten Geschichtswissenschaft und betont die fundamentale evaluative und normative Rolle von Erziehung und unserer Alltagsmoral. Die Wissensbestände, Erinnerungsfiguren und Riten sowie Traditionen unseres kulturellen Gedächtnisses sollen uns nicht nur bzw. wenig über den Alltag und das Leben unserer Vorfahren aufklären, sie sollen uns in unserem Alltag anleiten, uns zu einer gewissen Kohärenz zur gelebten Alltagsmoral der Gesellschaft führen und uns erziehen. Als letztes (6) Merkmal liefert Assmann das der *Reflexivität*. Das kulturelle Gedächtnis ist in einem dreifachen Sinne reflexiv: Erstens praxis-reflexiv, indem es die gegenwärtige Alltagspraxis reflektiert und deutet. Zweitens selbst-reflexiv, indem es auf sich selbst Bezug nimmt und sich selbst im Verhältnis zur gegenwärtigen Praxis reflektiert, kritisiert und verändert. Drittens ist das kulturelle Gedächtnis auch Selbstbild-reflexiv, indem es das Bild von der eigenen Gesellschaft einer Reflexion unterzieht (Assmann 1988, 12–16). Zusammenfassend lässt sich das kulturelle Gedächtnis wie folgt beschreiben:

Unter dem Begriff kulturelles Gedächtnis fassen wir den in jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern, und -Riten zusammen, in deren „Pflege“ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt (Assmann 1988, 15).

Als viertes und letztes Moment möchte ich die praktische Dimension der alltäglichen Geschichtserfahrung, -rekonstruktion und -aktualisierung, welche bei den sechs Charakteristika Assmanns schon angelegt ist, für die eigene Identitätsbildung herausheben. Für das Herausbilden einer kollektiven Identität ist neben der steten epistemischen Unterfütterung und Kanonisierung des kollektiven Gedächtnisses aber vor allem auch die performative Durchdringung des kulturellen Alltags der Menschen wichtig: Die Frage, wer wir sind und wer wir sein wollen, lässt sich nicht lediglich durch das akademische oder nicht-akademische Studium der Geschichte zu einer festen Identität formen. Viel zentraler als die rationalistische, ist die performative Durchdringung der eigenen Identität, durch z. B. alltägliche Riten, Bräuche, Symbole, Gedenkstätten, Feiertage des kollektiven Erinnerns, geteilte Musik oder auch traditionelle Volksfeste. Bspw. wird die dauerhafte Negation des Holocaust nirgends eindrücklicher habitualisiert als in einer KZ-Gedenkstätte. Aus dieser Erkenntnis der performativ identitätsstiftenden Funktion der eigenen Geschichte und Kultur haben sich zum einen akademische Disziplinen wie die Erinnerungskultur oder Museumspädagogik entwickelt. Zum anderen entspringen

dieser anthropologischen Notwendigkeit der Identitätsstiftung zahlreiche Riten und Traditionen wie Denkmäler, Umzüge, Märsche, Volksfeste oder Feiertage. Eine kollektive Identität, ohne kollektive Praxis, bleibt ein blasser Gedanke.

Es lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die eigene Geschichte einer Bürgerschaft nicht nur eine deutliche Relevanz für die Identitätsbildung einnimmt, sondern auch eine enorme Wirkmächtigkeit besitzt. Für die eingangs aufgeworfene Frage, ob eine kollektive Identität für eine Demokratie stützend oder gefährdend sein kann, lassen sich hier bereits drei Konsequenzen ziehen: Erstens bedeutet die Feststellung, dass die faktische Historizität oftmals weniger relevant ist, als die Wirkmächtigkeit eines Mythos nicht, dass der akademischen Geschichtsschreibung keine Verantwortung zukäme oder diese von der kollektiven Erinnerung autonom agieren könne. Vielmehr darf zwar die Akademia ihrem Ethos epistemischer Rationalität keinesfalls eingeschränkt werden, dennoch trägt die Wissenschaft auch die Verantwortung, ihre Erkenntnisse populär zu vermitteln, auch wenn dies zur Entzauberung eines Mythos führen könnte. Zweitens kommt der Geschichtspolitik oder auch der Gesellschaft als Ganzes eine evaluative Verantwortung zu. Wie Assmann betont, müssen die Erinnerungsfiguren stets kontextualisiert sowie aktualisiert werden. Dies bedeutet, dass sowohl eine kollektive Erinnerung als auch eine daraus abgeleitete Identität nicht statisch, sondern dynamisch ist. Es liegt also an der demokratischen Gesellschaft und an den Verantwortungsträgern, welche Erinnerungsfiguren normativ besonders relevant sind und welche lediglich eine Randnotiz sein sollen. Drittens ergibt sich aus den universellen rationalen Prinzipien der Demokratie und der performativen Vermittlung durch Riten, Bräuche etc. auch eine partikulare Verantwortung. Selbst wenn bestimmte Traditionen, Gebräuche und Riten sich prominent aus der eigenen Geschichte und der kulturellen Tradition begründen lassen, so müssen diese partikular verwirklichten, performativen Akte dennoch mit den universellen Prinzipien der Demokratie in Einklang stehen, sofern sie dazu dienen sollen, eine die Demokratie stützende kollektive Identität auszuprägen und zu erhalten. Nicht jeder Brauch, jeder Ritus oder jede Gedenkstätte stützt notwendig eine Demokratie – und dies gilt auch explizit für Praktiken, die sich im Zuge von Migration neu innerhalb einer Bürgerschaft etabliert haben. Dies beständig kritisch zu reflektieren ist Verantwortung der Gesellschaft, der Wissenschaft sowie der Politik und, wenn nötig, hierzu auch eine distanziertere Haltung auszuprägen.

5 Identitätspolitik und politische Identität

Im bisherigen Verlauf der Argumentation habe ich herausgearbeitet, dass Demokratien, wie jede andere Regierungsform auch, formell auf einen normativen

Grundkonsens angewiesen sind. Weiterhin habe ich gezeigt, dass ein solcher Grundkonsens materiellen Kriterien, nämlich den universellen Prinzipien der Demokratie, genügen muss, um als demokratisch gelten zu können. Ich habe dafür argumentiert, dass eine kollektive Identität eine zentrale Quelle der Normativität dieses Konsenses ist. Nun lässt sich an dieser Stelle einwenden, dass kollektive Identitäten leicht in eine „Wir-Sie-Relation“ abgleiten und diese ein relevantes Potential für Freund-Feind-Identitätsbildungsprozesse beinhaltet (*othering*), es aus diesen Gründen normativ wünschenswerter wäre, auf kollektive Identitäten gänzlich zu verzichten und damit die Frage der Identität formell als Quelle eines die Demokratie stützenden Grundkonsenses zu dispensieren. Zum einen scheint die ungebrochen hohe Attraktivität von, vorwiegend der Demokratie kritisch bis feindlich gegenüberstehenden, kollektiven Identitätsangeboten diese Option rein praktisch als unplausibel auszuweisen. Zum anderen, sofern man das Bedürfnis nach Identität generell anerkennt, lassen sich aber diese notwendigen Prozesse der Selbstvergewisserung und Abgrenzung auch rein logisch nicht umgehen, denn die Affirmation einer bestimmten Identität, Haltung oder Meinung beinhaltet logisch auch immer die Negation des Gegenteils, sodass auch hier vielmehr die materielle Ausgestaltung des Identitätsbildungsprozesses die entscheidende Frage ist. Die Unmöglichkeit der Negation jeglicher Identitätsbildungsprozesse bedeutet aber wiederum nicht, dass man diese Prozesse lediglich darüber ausbilden muss, indem man feststellt, wer „Wir“ und wer „die Anderen“ sind. In Anerkennung dieses anthropologischen Bedürfnisses nach Identität hat Lutz Wingert einen Vorschlag zur normativ wünschenswerten Identitätsbildung eingebracht: Da Identitätsbildungsprozesse oftmals zu einer exkludierenden und anderen Kollektiven tendenziell feindselig gegenüberstehenden Prozessen neigen, sollten liberale Gesellschaften ihre kollektive Identität nicht über ein *negativistisches Wir*, sondern über ein *negatorisches Wir* ausprägen. Während ein *negativistisches Wir* einen externen Bezugspunkt aufweist und bestimmt, dass *Wir* nicht so sein wollen, wie *Sie*, weist das *negatorische Wir* einen internen Bezugspunkt auf, indem eine Bürgerschaft für sich klärt, wie *Wir* sein wollen und wie *Wir* nicht sein wollen (Wingert 1998, 38–43). Legt man dieses, von Wingert als unpathetisch bezeichnete, Ideal zugrunde, so ist die entscheidende Frage in Bezug auf eine die Demokratie stützende Identität, aber nicht nur wie wir sein *wollen*, sondern wie wir sein *sollen*. Ausgehend von den anderen beiden Wurzeln, muss eine solche Identität zum einen den universellen Prinzipien der Demokratie genügen, d.h. die gleiche Freiheit, Toleranz, Menschenrechte etc. positiv affirmieren. Zum anderen, pragmatisch betrachtet, muss sie auch dazu beitragen, dass diese Prinzipien nicht nur bejaht werden, sondern ihnen auch mehr zur Verwirklichung verhelfen. Neben der genuin negatorischen Struktur muss eine die Demokratie stützende kollektive Identität aber auch der faktischen Zugehörigkeit zu mehreren politischen Kollektiven, z.B. Glied-, National- und Su-

prastaat, Rechnung tragen und *gradualistisch* strukturiert sein, ohne die normativ materielle Substanz zu verwässern. Dies erfordert zum einen, dass eine solche gradualistische Identität sich nur auf Demokratien beziehen kann, da z.B. eine gliedstaatliche demokratische Identität und eine nationalstaatliche autokratische Identität notwendig zu Konflikten führen würde. Zum anderen muss diese Identität aber sowohl hinreichend dezisiv sein, um nicht so verwässert zu werden, dass sich prinzipiell alles darunter subsumieren lässt, als auch nicht zu überbestimmt sein, sie darf also keine *comprehensive moral doctrine* sein, um der gradualistischen Möglichkeit sowie individuellen Selbstentfaltung keine zu großen Grenzen zu setzen. Eine solche kollektive Identität muss also strikt demokratisch sein und anti-demokratische Elemente (auch konkurrierende Identitätsbestandteile) diskriminieren, darf die individuelle Selbstentfaltung nicht zu stark normativ einschränken und muss Möglichkeitsräume entfalten, um graduell mehrere Bezugspunkte haben zu können (z. B. sich gleichzeitig als Bayer, Deutscher und Europäer zu identifizieren), um keine Identitätskonflikte zu provozieren, welche eine Entscheidung zugunsten einer exklusiven Identität erfordern. Überdies muss eine solche demokratische kollektive Identität aber auch „falschen Exklusionen“ entgegentreten, um ihren eigenen rationalen Prinzipien gerecht zu werden, d. h. sie muss inklusiv und integrierend wirken. Das bedeutet, dass sie essentialistische Momente zurückdrängen und die Zugehörigkeit zu einer geteilten Identität über *demos* und nicht *ethnos* regulieren muss. Zusammenfassend habe ich die Herausforderung an eine die Demokratie stützende kollektive Identität an anderer Stelle wie folgt versucht zu beschreiben:

Zentrale Herausforderung für die liberale Demokratie ist es demnach also, durch engagierte Kultur- und Bildungspolitik, durch ein selbstbewusstes Eintreten für die eigenen Werte und Praktiken, liberale, aufgeklärte, humanistische, gradualistisch-plurale und inklusive kollektive Identitäten positiv zu entfalten, sie mit gemeinschaftlichen, performativen Praktiken zu stützen und so die Kohäsionskraft von konkurrierenden Identitätsangeboten zu mindern, anstatt sich auf eine *modus vivendi*-Vorstellung zurückzuziehen und sich ihrem vermeintlichen Schicksal zu ergeben (Greger 2020, 99).

Es lässt sich an dieser Stelle also festhalten, dass der Debatte um eine kollektive Identität eine bestimmte Dialektik innewohnt. Es hat sich gezeigt, dass die Frage, *ob* Menschen eine kollektive Identität ausprägen sollten, lebensweltlich bereits positiv beantwortet ist. Menschen haben das Bedürfnis nach einer personalen Identität, welche sich in der Frage der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv nach außen hin ausdrückt und psychologisch seit Langem diskutiert wird (Erikson 2021). Das Ausbilden einer kollektiven Identität ist also unausweichlich. Die spezifische Dialektik entfaltet sich aber aufgrund ihrer *notwendigen stabilisierenden Gefahr*, wie ich sie nennen möchte. Eine kollektive Identität ist, sofern sie materiell den demokrati-

schen Prinzipien im Partikularen wirkmächtig zur Aktualisierung verhilft, sowohl für die normativen Konstituenzen der Demokratie als auch für die demokratische Regierungsform an sich, enorm stabilisierend. Genügt sie materiell den demokratischen Prinzipien allerdings nicht oder steht ihnen kontradiktorisch entgegen, entfaltet sie ihre Wirkmächtigkeit gegen die Demokratie und kann zu einer substanziellen Gefahr für sie werden. Es ist für eine demokratische Gesellschaft also entscheiden, dieser Dialektik Herr zu werden, das Bedürfnis nach Identität nicht zu negieren, sondern proaktiv eine stabilisierende kollektive Identität zu entfalten und tradierte Identitäten stets kritisch zu reflektieren.

Bisher habe ich entweder nur allgemein von Identität gesprochen oder mich systematisch auf kollektive Identitäten bezogen. Obwohl ich gelegentlich auch von partikularen Identitäten gesprochen habe, habe ich die Disjunktion zwischen *kollektiven Identitäten* und *partikularen Identitäten* noch nicht expliziert. Dies soll im Folgenden in Bezug auf das gefährdende bzw. stabilisierende Potential von partikularen Identitäten für die Demokratie geschehen. Die in der aktuellen politischen und auch wissenschaftlichen Debatte am prominentesten diskutierte Form partikularer Identität ist die der postmodernen, linken *Identitätspolitik*. Da an dieser Stelle nicht auf die differenzierte Debatte innerhalb der Identitätspolitik eingegangen werden, sondern dieses Phänomen vor dem Hintergrund der Dialektik der Identität als notwendige und stabilisierende Gefahr untersucht werden soll, also wann und ob eine solche linke Identitätspolitik für die Demokratie eine Gefahr wird, verwende ich hier lediglich eine definitorische Annäherung unter die sich alle wesentlichen Spielarten subsumieren lassen: Identitätspolitik bezeichnet eine politische Praxis von bestimmten sozialen Gruppen, welche durch eine gemeinsam geteilte Erfahrung, Kultur oder Merkmale sich kollektiv gegen eine bestehende Diskriminierungserfahrung durch die Mehrheitsgesellschaft zur Wehr setzen (Vgl. Susemichel/Kastner 2018, 7–20). Diese gemeinsam geteilten Merkmale wie Sexualität, Hautfarbe, Migrationserfahrung etc. dienen zur Kollektivierung, sollen auf eine gruppenbezogene politische Diskriminierung, ebendieser bestimmten durch gemeinsam geteilte Merkmale konstituierten Gruppe, aufmerksam machen und die politische Ordnung, die Strukturen der Verteilung von Ressourcen etc. in Frage stellen und ändern.

Ohne weiter auf die zugrundeliegenden Annahmen und die Theorie der Identitätspolitik einzugehen, ergeben sich bereits hier wenigstens vier Aspekte, wann eine so konstruierte Identität für die Demokratie zu einer Gefahr wird. Erstens bezieht sich Identitätspolitik explizit auf eine partikulare und nicht kollektive Identität einer ganzen Bürgerschaft. In Anlehnung an Ferdinand Tönnies' Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies 2010) kann man diese Disjunktion wie folgt beschreiben: Eine kollektive Identität einer Bürgerschaft bezieht sich auf eine *Gesellschaft*, eine partikulare Identität bezieht sich auf eine

Gemeinschaft. Während eine Gesellschaft alle Bürger eines Souveräns umfassen soll, umfasst eine Gemeinschaft lediglich ganz spezifische soziale Gruppen, welche alle mindestens ein gemeinsames Merkmal teilen, z.B. sexuelle Identität, Geschlecht, Hautfarbe oder Migrationserfahrung. Per definitionem sind also alle Mitglieder einer solchen Gemeinschaft auf mindestens ein, auf *das*, sie einende Wesensmerkmal angewiesen, um Teil dieser Gemeinschaft zu sein. Aufgrund dieses Umstandes konstruieren solche Gemeinschaften notwendig ihre partikulare Identität immer über ein negativistisches Wir und kein negatorisches. Soziale Gruppen, die eine partikulare Identität eint, konstruieren ihre eigene Identität also notwendig über die von Wingert beschriebene Gefahr der exkludierenden und anderen Kollektiven tendenziell feindselig gegenüberstehenden Prozesse. Auch wenn dies nicht bedeutet, dass sie *allen* konkurrierenden Identitäten notwendig feindselig gegenüberstehen, benötigen sie dennoch mindestens *eine* Identität oder soziale Gruppe, der sie feindselig gegenüberstehen und ihrer Unterdrückungserfahrung Ausdruck verleihen. Unterdrückte ohne Unterdrücker gibt es nicht. Aufgrund der theoretischen Nähe zur radikalen Demokratie (Schubert/Schwiertz 2021) wird diese Gefahr der Feindseligkeit oder des Kampfes mit anderen Gemeinschaften, meist in Gestalt der „hegemonialen Mehrheitsgesellschaft“, nicht nur in Kauf genommen, sondern gehört sowohl zu den erklärten Zielen als auch zu den konstitutiven Elementen dieser Theorie (Odzuck, in diesem Band). Ein radikaldemokratisches Politikverständnis konstituiert das Politische genuin über eine Freund-Feind-Relation und drückt sich über den Kampf – oder gerne euphemistisch formuliert „die Gegnerschaft“ – aus. Daraus folgt, dass so konstruierte und gepflegte Identitäten notwendig exklusiv und nicht inklusiv sind. In Anlehnung an Tönnies gesprochen lässt sich der Unterschied zwischen kollektiven und partikularen Identitäten wie folgt darstellen: Eine kollektive Identität einer ganzen Gesellschaft lässt sich durch einen *Kürwillen* konstituieren, eine partikulare Identität nicht, sondern durch einen *Wesenswillen*. Prinzipiell kann jeder Teil einer inklusiven, nicht-essentialistisch konstituierten kollektiven Identität werden, sofern er die materiellen normativen Gehalte affirmiert. Teil einer Gemeinschaft mit sie einender partikularer Identität kann nur sein, wer über die entsprechenden Merkmale verfügt. Wer über keine Migrationserfahrung verfügt, kann nicht Teil der entsprechenden Gemeinschaft werden – auch wenn er deren normativen Ziele noch so sehr teilt. Kollektive Identitäten können also *voluntaristisch* sein, partikulare Identitäten im Sinne der Identitätspolitik sind *essentialistisch*. Durch diesen Umstand wirkt eine solche partikulare Identität nicht nur exkludierend, sondern steht sogar einem inter-gemeinschaftlichen Austausch mit Spannung gegenüber, was in der Debatte um *kulturelle Aneignung* einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat.

Zweitens scheitert eine auf einer partikularen Identität basierende Identitätspolitik auch ganz praktisch an einem Phänomen, was in der Intersektionalitäts-

Debatte seit den 1980ern diskutiert wird: In vielen Fällen, werden gewisse Personen nicht aufgrund eines einzigen Merkmals benachteiligt, sondern aufgrund mehrerer. In anderen Fällen verfügt eine Person über das entsprechende Merkmal, welches eine bestimmte soziale Gruppe zur unterdrückten Gruppe erklärt, z.B. Migrationserfahrung, ist in bestimmten Fällen aber tatsächlich nicht unterdrückt oder vielleicht sogar privilegiert. Dies lässt sich an einem Beispiel über akademische Karrierechancen gut illustrieren: Gemäß der identitätspolitisch artikulierten und stets aktualisierten Ansicht, werden insbesondere Frauen und Migranten bei der Chance eine Professur zu erlangen diskriminiert. Dies werden sie insbesondere von (alten) weißen, deutschen Männern, welche ihre kollektive Macht durch sogenannte „Boys-Clubs“ ausüben. Neben zahlreichen weiteren, nicht identitätspolitisch fundierten, Gründen, werden im akademischen Sektor zahlreiche Programme zur Förderung von Frauen in der Wissenschaft aufgelegt und Debatten darüber geführt, dass die Karrierechancen von Menschen mit fremdartig klingenden Namen geringer sind. Ohne auf die tatsächlichen Gründe von strukturell geringeren Chancen einzugehen, lässt sich das Problem des Intersektionalismus darin fassen, dass hier Diskriminierung auf einige wenige essentialistische Merkmale wie „Frau und Migrantin“ und „Mann und deutsch“ reduziert und somit alle Personen, welche diese Merkmale erfüllen, potentiell und kollektiv zu Unterdrückten und Unterdrückern erklärt werden. Innerhalb dieser essentialistischen Dichotomie bleibt kaum Raum für kausale Differenzierung, etwa die Rolle von Familienplanung, ökonomische Fragen etc. Dies wäre aber auch gar nicht im Ansinnen der Identitätspolitik, da man dadurch die Kollektivierung zersetzen und die Politisierung schwächen oder auflösen würde. Dies wird insofern für die Demokratie ein zentrales Problem, da die Idee der Gleichheit aller Personen zu ihren elementaren normativen Konstituenzien gehört. Diese Idee, die zusammen mit der Idee der Freiheit den normativen Individualismus begründet, ist allerdings *konstitutiv* und nicht *regulativ* im Sinne, dass sie erst herzustellen wäre (von der Pfordten 2000, 500). Selbstverständlich erkennt auch die liberale Demokratietheorie an, dass es Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen gibt, diese können sich auch auf eine gesamte soziale Gruppe ausdehnen und müssen reguliert, d.h. abgestellt werden. Kausal für jegliche politische oder rechtliche Maßnahme ist aber die *individuelle* Betroffenheit und nicht das „Geburtsschicksal“. Kollektivhaft aufgrund essentialistischer, zufällig verteilter Merkmale widerspricht den normativen Konstituenzien der Demokratie fundamental. Durch diese Dichotomie und der Politisierung der partikularen Identitäten können auch ganz neue massive Gerechtigkeitsfragen entstehen, welche aber in der identitätspolitischen Debatte nicht abgebildet werden oder das Konzept letztlich dadurch ad absurdum zu führen, da die identitätspolitischen Gemeinschaften immer feingliedriger ausdifferenziert werden müssen, um nicht-unterdrückte aus der Gemeinschaft zu separieren, sodass am Ende lediglich Individuen übrig bleiben. An

einem konkreten Beispiel lässt sich diese kausale Problematik leicht plausibilisieren: Welche Person hat, bei gleicher Eignung, wohl größere Chancen, auf eine Professur zu gelangen, um beim obigen Beispiel der akademischen Karrierewege zu bleiben: die iranisch-stämmige, aus einem sehr wohlhabenden und akademisch geprägten, bildungsnahen Haushalt stammende junge Frau oder der junge, deutsche, aus einer ökonomisch unterprivilegierten Schicht stammende, dem akademischen Habitus völlig fernstehende Dorfjunge, der vielleicht auch noch Kevin heißt?

Drittens entsteht durch die Dialektik der Unterdrücker und Unterdrückten ein Anerkennungsproblem. Da jede unterdrückte soziale Gruppe zunächst als eine solche anerkannt werden muss, um politisch einflussreich zu werden und die ihr zustehende Privilegierung aufgrund erlebter Unterdrückung zu erfahren, ist das Verhältnis zwischen den einzelnen partikularen Identitäten genuin *nicht-egalitär*. Für diese nicht-egalitäre Anerkennungsstruktur, welche ihren Ursprung bei Rousseau hat, hat Frederick Neuhouseer potentielle Pathologien herausgearbeitet, die meiner Interpretation folgend, für die hier aufgeworfene Frage relevant sind und für die normativen Konstituenzen der Demokratie zu einer Bedrohung werden können. Diese Gefahren einer entfesselten *amour-propre*, wie Neuhouseer sie mit Bezug auf Rousseau herausarbeitet, sind u.a., dass die Befriedigung des Bedürfnisses nach Anerkennung dem Selbst sein Sein verleiht, d.h. seine Existenz wesentlich bestimmt. Diese nicht-egalitäre Anerkennungsstruktur führt dazu, dass die gefühlte oder erlebte nicht-Anerkennung einen leidenschaftlichen, verzehrenden und vervielfältigenden Charakter annehmen kann, welche alle anderen Bedürfnisse zurücktreten lässt, narzisstisch übersteigert wird und das Bedürfnis nach mehr Anerkennung als potentielle Konkurrenten alle anderen Kategorien des Urteilens und Handelns übersteigert (Neuhouseer 2012,102–107). Wer sich, als Teil einer identitätspolitischen Gemeinschaft, als strukturell unterdrückt und nicht anerkannt sieht, läuft Gefahr hinter jeder Ungerechtigkeit, hinter jeder Zurückweisung oder auch jedem eigens verschuldeten Scheitern eine strukturelle Unterdrückung aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Identität zu sehen. Da die Befriedigung des Bedürfnisses nach Anerkennung das Sein so bestimmt, besteht die Gefahr, dass jeglicher Misserfolg bzw. das Nichterreichen von persönlichen Zielen als ein Unterdrückungsakt der Unterdrücker verstanden wird. Wer weite Teile seiner Identität über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, als unterdrückt beschriebenen, sozialen Gruppe definiert und in Form eines personifizierten Unterdrückers ein klares (politisches) Feindbild hat, läuft Gefahr, sich so sehr von seiner partikularen Identität einnehmen zu lassen, dass er für alle anderen Kausalitäten immun wird. Darüber hinaus zeigt Neuhouseer, dass die nicht-egalitäre *amour-propre* relational strukturiert ist. Das bedeutet, dass in solchen Anerkennungsstrukturen, dieses Streben immer nach einer relativen, vergleichenden Stellung zu

anderen ausgerichtet ist – also sowohl einem Wettbewerb der Unterdrückten unter sich als auch in Bezug auf die Unterdrücker gleicht (Neuhouser 2012, 107–112). Daraus folgt, dass der Prozess des Anerkannt-Werdens keiner egalitären, sondern einer superioren Struktur gleicht. Selbst wenn als Endziel Egalität ausgegeben wird, werden einige Gruppen derzeit mehr und andere weniger unterdrückt, sodass das Maß an gerechter Anerkennung und damit auch die Verteilung von Ressourcen und Chancen prozessual zunächst ungleich verteilt werden muss. Wer bisher weniger Chancen oder Zugang zu Ressourcen hatte, wird jetzt kompensatorisch privilegiert. Da sich das gerechte Maß an Anerkennung nie anhand eines objektiven Maßstabs bestimmen lässt, sondern immer intersubjektiv zwischen den Gruppen vermittelt werden muss, laufen die einzelnen partikularen Gruppen schnell Gefahr, plötzlich nicht mehr Teil der Unterdrückten, sondern der Unterdrücker zu sein. Dieses Streben nach Superiorität, das Verlangen nach einem mehr an Anerkennung, Chancen etc. vergleicht Neuhouser mit dem Phänomen des Rattenrennens. Aufgrund der intersubjektiven Vermittlung zwischen den Gruppen, kann sich eine Gruppe nie sicher sein, nun ein gerechtes Maß an Anerkennung zuteil bekommen zu haben. Da viele identitätspolitischen Gemeinschaften aufgrund bestehender Unterdrückungen Anspruch auf eine Kompensation an Anerkennung haben, sich aber nie sicher sein können, wie sehr sie nun im Verhältnis zu anderen schon eine „gerechte Kompensation“ erhalten haben, führt dies zu einem endlosen Konkurrenzkampf der nach superiorer Anerkennung strebenden Gruppen (Neuhouser 2012, 109). Diese Struktur führt zu dem paradoxen Phänomen, dass bestehende partikulare Identitäten immer weiter ausdifferenziert und kleinteiliger werden müssen und an permanenter Distinktion interessiert sind. Der Schlüssel zu mehr Anerkennung, mehr politischem Einfluss ist in erster Linie nicht den Unterdrücker kollektiv zu entmachten, sondern seine eigenen Ansprüche in permanenter Distinktion zu artikulieren, sodass eine solche entfesselte Anerkennungsstruktur zwischen einzelnen Identitäten zu einem permanenten Distinktionsgebaren führt – um nicht Gefahr zu laufen im Kampf, um politische Ressourcen leer auszugehen.

Aus diesem Phänomen des Distinktionsgebarens ergibt sich viertens und letztens eine weitere Gefahr, welche im ersten Moment paradox erscheint: Um im Kampf um politische Ressourcen, Chancen oder Einfluss nicht benachteiligt zu werden, führt diese superioren Struktur nicht dazu, dass Egalität für einzelne identitätspolitische Gruppen als erstrebenswertes Ziel und zu erreichen gilt, denn wenn das erreicht ist, verliert man seinen Anspruch auf Privilegierung. Um im identitätspolitischen Prozess weiterhin Anspruch auf Privilegierung erheben zu können, ist es nicht förderlich, die eigene artikuliert Diskriminierung bzw. Unterdrückung zu überwinden, sondern sie zu erhalten. Wer im identitätspolitischen Machtkampf Ansprüche auf bevorzugte Behandlung stellen will, sollte also stets seinen eigenen Unterdrückungsstatus kontinuieren, artikulieren und pfle-

gen. Chancen, Ressourcen, Macht und Einfluss bekommt im identitätspolitischen Machtkampf nur der zugeteilt, der auch einen veritablen Unterdrückungsstatus vorzuweisen hat. So stellt die identitätspolitische Theorie den normativen Individualismus der freien Gleichen grundsätzlich in Frage, da Chancen, Ressourcen etc. nicht gleich bzw. gerecht verteilt werden, sondern explizit ungerecht und ungleich – und zwar aufgrund aktueller bestehender Unterdrückungen. So kann es für den eigenen beruflichen und privaten Werdegang sinnvoll sein, seine eigene Identität nach einem Unterdrückungsmerkmal abzuklopfen, um im Rattenrennen der Identitätspolitik nicht leer auszugehen. Zusammenfassend steht die linke Identitätspolitik den normativen Prinzipien der Demokratie gefährdend und dies auch selbsterklärt, indem sie die liberale Demokratie ablehnt und eine passendere, radikale, Demokratietheorie entwickelt, gegenüber. Vielmehr gleicht Identitätspolitik einem antagonistischen Tribalismus postmodernen Stammesdenkens mit antiegalitärer Struktur und konkurrierenden Privilegierungsansprüchen – was der Demokratie in vielfältiger Weise entgegensteht.

Bisher habe ich dafür argumentiert, dass eine partikulare Identität, im Sinne einer linken Identitätspolitik, sowohl dem normativen Grundkonsens als auch den universellen Prinzipien der Demokratie gefährdend gegenübersteht. Trotzdem gilt es zu fragen: Sind nicht dennoch Formen partikularer Identität denkbar, welche der Demokratie zumindest nicht gefährdend oder möglicherweise sogar stützend gegenüberstehen? Ausgehend davon, dass vor allem die antiegalitäre Struktur, die daraus abgeleiteten Privilegierungsansprüche und die Politisierung zum Problem wurden, lassen sich auch partikulare Identitäten identifizieren, welche diese Kriterien nicht erfüllen und somit nicht notwendig zum Problem werden, obwohl sie selbst nicht inklusiv sind: Bspw. können regionale Gruppenidentitäten, welche teilweise mit besonderen Autonomierechten versehen sind, wie die der Sorben, nicht nur nicht zum Problem werden, sondern aufgrund der demokratieförderlichen Autonomieerfahrung auch stützend wirken. Dies allerdings nur, wenn diese Identität nicht in Konflikt mit den universellen Prinzipien der Demokratie und der kollektiven Identität der Bürgerschaft steht.

Dieser letzte Punkt kann auch als Antwort auf die eingangs aufgeworfene Frage verstanden werden: Stützt oder gefährdet eine kollektive oder partikulare Identität die Demokratie? Sofern sie die universellen Prinzipien und die normativen Konstituenzen der Demokratie untermauert oder verstärkt, dann ja, und das sehr wirkmächtig. Sofern sie aber den universellen Grundsätzen der Demokratie entgegensteht, so gefährdet sie sie, potentiell genauso wirkmächtig, wie sie sie stützen kann. Es hat sich gezeigt, dass eine richtig verstandene kollektive Identität eine Chance für die Demokratie sein kann und partikulare Identitäten, die linke Identitätspolitik in besonders deutlicher Weise, der Demokratie potentiell gefährdend gegenüberstehen. Sowohl die Demokratietheorie als auch die demokratische Praxis

sollte dem Umstand, dass Menschen ein Bedürfnis nach kollektiver Identität haben, proaktiv Rechnung tragen und sie nicht der Anziehungskraft demokratiefeindlicher Identitäten opfern. Die Demokratie wird es ihnen danken.

Literatur

- Assmann, Jan. 1988. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. In *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, 9–19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Assmann, Jan. 2018. *Das kulturelle Gedächtnis*. München: C. H. Beck.
- Dewey, John. 2011. *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Hrsg. von Jürgen Oelkers. Weinheim: Beltz.
- Erikson, Erik H. 2021. *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Greger, Timo. 2020. „Radikale Freiheit oder Leitkultur? Individuelle Freiheit, kollektive Selbstbestimmung und normativer Grundkonsens“. In *Die Krise des demokratischen Rechtsstaats im 21. Jahrhundert*, hrsg. von Kristin Albrecht, Lando Kirchmaier und Valerie Schwarzer, 75–100. Stuttgart: Franz Steiner.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Levitsky, Steven und Daniel Ziblatt. 2018. *How Democracies Die: What History Reveals about Our Future*. New York: Viking.
- MacIntyre, Alasdair. 2006. *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt am Main: Campus.
- Neuhouser, Frederick. 2012. *Pathologien der Selbstliebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2009. *Philosophie und Lebensform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2023. „Die gefährdete Rationalität der Demokratie“. In diesem Band.
- Odzuck, Eva. 2023. „Die Herausforderung der Demokratie im digitalen Zeitalter. Das diagnostische Potenzial radikaler Demokratietheorie und die Notwendigkeit einer neuen Typologie der Demokratietheorien“. In diesem Band.
- Rawls, John. 2017a. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2017b. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schubert, Karsten und Helge Schwiertz. 2021. „Konstruktivistische Identitätspolitik. Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert“. *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31 (4): 565–593.
- Susemichel, Lea und Jens Kastner. 2018. *Identitätspolitik: Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken*. Münster: Unrast.
- Taylor, Charles. 2017. *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand. 2010. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Treber, Leonie. 2014. *Mythos Trümmerfrauen. Von der Trümmerbeseitigung in der Kriegs- und Nachkriegszeit und der Entstehung eines deutschen Erinnerungsortes*. Essen: Klartext.
- von der Pfordten, Dietmar. 2000. „Normativer Individualismus versus normativer Kollektivismus in der Politischen Philosophie der Neuzeit“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (4): 491–513.
- Welzer, Harald. 2005. „Wie das Gehirn Geschichte fälscht“. *Der Spiegel*, 12. Mai 2005. Zuletzt abgerufen am 28. Juli 2023. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/erinnerungen-wie-das-gehirn-geschichte-faelscht-a-355525.html>.

Wingert, Lutz. 1988. „Ein Unpathetisches Ideal. Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir“. In *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, hrsg. von Hauke Brunkhorst, 33–43. Frankfurt am Main: Suhrkamp.