

Fäden statt Büchsen: Diversität zwischen Fortschritt und Regression

Vanessa Lara Ullrich

1. Einleitung

Die britische Autorin Sara Ahmed (2018) schrieb einmal, der Begriff Diversität werde deshalb so viel verwendet, weil er so wenig leiste. Hinter diesem Satz verbirgt sich eine von zwei Perspektiven unserer Gegenwart auf Diversität – nennen wir sie die Regressionsperspektive.

Glaubt man der Regressionsperspektive, ist Diversität ein wichtiges Werkzeug im neoliberalen Baukasten (Ahmed 2012; Scheller 2025). Seine Funktion bestünde darin, einst radikale feministische, antirassistische und queere Forderungen in Institutionen zu überführen, wo sie als Management individueller Differenzen unscharf gemacht werden. Mehr noch: Das Diversitätsversprechen, so lautet eine bekannte These der US-amerikanischen Philosophin Nancy Fraser (2017), diene einem deregulierten Neoliberalismus als progressive Politur. Die weitere Verelendung von Arbeiter*innen durch den entfesselten Finanzmarktkapitalismus der 1990er Jahre konnte mithilfe eines identitätspolitischen Aufstiegsversprechen für marginalisierte Minderheiten kaschiert werden. Vom „progressiven Neoliberalismus“ eingelullt, so Fraser (2017: 77), griff die Linke nach dem kulturkämpferischen Schleifpapier statt dem klassenkämpferischen Hammer. Variationen dieser Regressionsperspektive aus unterschiedlicher politischer Couleur finden sich heute einige (Mangold 2023; Scheller 2025). Als Beleg dienen ihren Vertreter*innen auch der rechte *Backlash* gegen Diversitätsprogramme spätestens seit Donald Trumps Wiederwahl im Jahr 2024. In diesem Zuge stellten große westliche Konzerne reflexhaft ihre Diversitätsprogramme ein. Doch statt daraus den Schluss zu ziehen, Diversität müsse nun erst recht gegen die rechte Regression verteidigt werden, argumentiert etwa Jörg Schellers (2025) *Vielfalt ist nun mal anarchisch*, Diversitätspolitik sei längst nicht mehr subversiv, sondern konstitutiver Bestandteil der herrschenden neoliberalen Ideologie – ihre Regression daher auch kein Verlust, den es zu betrauern gelte, sondern eine Chance auf einen Neuanfang.

Aber es gibt mindestens noch eine zweite Perspektive auf Diversität. Ihr zufolge erzählt Diversität eine Geschichte des schrittweisen Fortschritts. Vertreter*innen dieser Perspektive (Dilger/Warstat 2021; Maihofer 2020) verfechten keineswegs jene institutionell eingehegte Diversität, gegen die sich die Regressionsperspektive wendet. Stattdessen erinnern sie an die progressiven Ursprünge des Begriffs in feministischen, antirassistischen und queeren Bewegungen dank derer punktuell individuelle Freiheiten erkämpft wurden, zum Beispiel das Recht auf Selbstbestimmung für trans Personen. Die Philosophin Andrea Maihofer (2020) argumentiert beispielsweise, dass es aufgrund historischer Kämpfe um Diversität einen einzigartigen Fortschritt im Abbau von Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Sexualität, *Race* oder *Disability* gäbe. Der rechte Rückbau von Diversitätspolitik, infolgedessen beispielsweise Frauen auf sozialen Plattformen wie Facebook und Instagram wieder als „Haushaltsgegenstand“ bezeichnet werden dürfen, zeige einmal mehr, die politische Bedeutung liberaler Errungenschaften, die es nun umso vehementer zu verteidigen gelte, wie Housam Hamade (2025) kürzlich in *Die Zeit* schreibt.

Diversität ist für die einen Rückschritt, für die anderen Fortschritt – doch beide Perspektiven tendieren dazu, den Begriff zu verdinglichen, indem sie ihn als rein regressiv oder progressiv festschreiben. Diversität ist aber weder Träger eines liberalen Fortschritts- noch eines neoliberalen Unternehmensgeistes. Stattdessen lautet mein Vorschlag, Diversität 1) als eine historisch spezifische „Dialektik der Einheit und Differenz“ (McNally 2015: 131) und 2) als Gegenstand von konkreten politischen Kämpfen zu verstehen.

Beginnen wir mit dem ersten Punkt, der *Dialektik der Einheit und Differenz*, die ich im Anschluss an David McNally (2015: 132) als eine Dialektik zwischen dem Universalismus der Klasse und dem Partikularismus der Identität verstehe. Die universelle Ebene bezeichnet abstrakte, allgemeingellschaftliche Phänomene, die partikulare Ebene hingegen konkrete, individuell-spezifische Phänomene. Letztere kann man unmittelbar und sinnlich erfahren (zum Beispiel, dass Arbeit darin bestehen kann, Essen auszuliefern), während Erstere übersinnlich ist, nicht direkt sichtbar und sich erst vermittelt erschließt (dass man mit dieser Arbeit derjenigen Klasse angehört, die nichts zu verkaufen hat als ihre Arbeitskraft). Diese hegelianischen Termini dienten Marx als Ausgangspunkt, um den Dualismus aufzuzeigen, der in der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft den Dingen innewohnt, beginnend mit ihrer kleinsten Einheit, der Ware, und endend

beim Klassenverhältnis.¹ Diese dialektische Bewegung durchzieht auch den Begriff der Diversität: Einerseits bezeichnet er konkrete, sinnlich erfahrbare Unterschiede zwischen Menschen. Andererseits sind diese jedoch untrennbar mit deren Position in einem abstrakten gesellschaftlichen Gefüge verbunden. Dialektik meint hier keine von außen an die Gesellschaft herangetragene Methode, sondern die inneren Widersprüche der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft selbst. Nun sind sowohl die Kategorie der „Dialektik“ als auch die des „Widerspruchs“ belastet, stehen sie doch im Verdacht eine deterministische und teleologische Geschichtsphilosophie im Schlepptau zu führen. Während Martin Hartmann und Axel Honneth (2006) die Kategorie der Widersprüche deshalb durch die Kategorie der Paradoxien ersetzen, kommt beispielsweise bei Nancy Fraser (2016) und Rahel Jaeggi (2017) zuletzt wieder die Kategorie des Widerspruchs im stärkeren Sinne zum Tragen. In diesem Sinne wende auch ich mich diesem Begriffspaar zu, ohne allerdings anzunehmen, dass sich Widersprüche notwendigerweise ergeben und politische Bewegungen deshalb an ihnen scheitern müssen. Im Gegenteil: Das Fortbestehen dieser Widersprüche ergibt sich auch aus dem Scheitern von Bewegungen, bestimmte Herausforderungen adäquat zu durchdenken und sich politisch zu organisieren.

Das bringt mich zum zweiten Punkt einer *Dialektik der Einheit und Differenz*, demzufolge der Diversitätsbegriff Gegenstand gegenwärtiger und historischer politischer Kämpfe ist und somit einen gewissen Grad der Kontingenz aufweist. Denn Kämpfe um Diversität sind keineswegs neu, sie erscheinen uns in unterschiedlichen historischen Gewändern. Von ihnen lernen wir, dass Diversität a priori weder regressiv noch progressiv ist, sondern zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Wirkungen zeitigt. Während die Kämpfe um Diversität in den 1960er Jahren – man denke etwa an die Neue Linke oder die Black-Panther-Bewegung – noch emanzipatorische Potenziale verhießen, verkehrten sie sich in der neoliberalen Iteration des Kapitalismus, die Vielfalt als Frage individueller Anerkennung verharmloste, in ihr Gegenteil. Diese Zähmung des Begriffs beschreibt also nur eine bestimmte historische Erscheinungsform, keine notwendige oder gar unveränderliche Eigenschaft von Diversität.

1 Bereits in der Ware manifestiert sich der spezifische Widerspruch zwischen dem, was wir unmittelbar sinnlich wahrnehmen können – ihrem „Gebrauchswert“ (Marx [1867] 1962: 85), beispielsweise dass wir Wasser trinken können – und ihrer vermittelten, übersinnlichen Ebene, ihrem „Tauschwert“ (Marx [1867] 1962: 98), beispielsweise dass wir Wasser gegen X Einheiten Geld tauschen können.

Mein Beitrag rekonstruiert zunächst jeweils die Regressions- und die Fortschrittsperspektive (2. und 3.), zeigt in einem weiteren Schritt die analytischen Grenzen beider auf (4.), um abschließend eine dialektische Perspektive auf Diversität zu plausibilisieren (5.), die regressive von progressiver Diversität abgrenzt. Ob Diversität Veränderungspotenziale freisetzen kann, hängt nicht zuletzt mit dem Überwinden jener Widersprüche der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zusammen, die den Diversitätsbegriff immer wieder in die Regression treiben.

2. Regression der Diversität

Der Regressionsperspektive zufolge spucken neoliberale Institutionen und Unternehmen den einst subversiven Begriff der Diversität als puderweiche Plattitüde wieder aus. Die Forderungen nach Gerechtigkeit radikaler Bewegungen wie der Black-Power-Bewegung der 1960er Jahre zerlegten sie durch das generische Versprechen von Vielfalt in für den neoliberalen Zeitgeist mundgerechte Stücke. Spätestens seit den 1980er Jahren sei der Begriff fester Bestandteil des Managementdiskurses geworden (Dilger/Warstat 2021: 14). Diversität soll Arbeiter*innen effizienter, produktiver und identifizierter mit ihrer Arbeit machen. Unternehmen und Institutionen wiederum tragen vermeintlich progressive Werte nach außen und versprechen, dass Menschen sich diese in Form ihrer Produkte und Dienstleistungen einverleiben können.

Ein solches Bild der Regression zeichnet etwa Sara Ahmed (2012) in ihrem Buch *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. In Interviews mit so genannten *Diversity Practitioners*, jenen Beschäftigten an Universitäten, die sich für Diversität einsetzen, wird deutlich: Wer für Diversität kämpft, rennt gegen institutionelle Mauern an. Bei Ahmed (2012: 72) heißt das „happy diversity“ – eine Politik, die Ungleichheiten verbal aufhübscht. Fragt man *Diversity Practitioners*, gleiche Diversität einem „glänzenden roten Apfel“, der den „verfaulten Kern“ von Institutionen mit einem verlockenden Zuckerguss überziehe (Ahmed 2012: 71). Mit dem Kampf gegen strukturelle Ungerechtigkeit habe das jedoch nichts zu tun (Ahmed 2012: 53). Kurz, neoliberale Praktiken mögen sich noch so sehr in bunte Diskursdecken einhüllen. Die Gesellschaft bleibt weit davon entfernt, in Regenbogenfarben zu erstrahlen.

Auch Nancy Fraser (2017) sieht Diversität als regressives Kind eines „progressiven Neoliberalismus“. Anders als Ahmed setzt sie Diversität je-

doch ins Verhältnis zu einer neoliberalen Politik, die erst durch ihren Schulterschluss mit feministischen, antirassistischen und queeren Bewegungen hegemonial werden konnte. Ohne ein Aufstiegsversprechen für Mitglieder dieser Gruppen, so Fraser, wäre ein politökonomisches Programm, das den Sozialstaat sukzessive zurückdrängte, nicht mehrheitsfähig gewesen. Diversität agiere so als diskursive Erfüllungsgehilfin eines entfesselten Finanzkapitalismus, der zwar einigen zum Wohlstand ver helfe, die große Mehrheit aber pauperisiere. Dadurch, glaubt Fraser (2017: 83), habe eine solche kulturell überformte Politik den Aufstieg der Neuen Rechten unter Donald Trump befeuert. Die Finanzkrise von 2008 markierte das Ende der Zweckehe von emanzipatorischem Freiheitsversprechen und Neoliberalismus, an deren Stelle nun der rechte Kulturkampf trat. Mit dem letzten Punkt hat Fraser recht. Der „woke“ Liberalismus ist erklärtes Feindbild rechter Politik, Kulturkämpfe ihr bevorzugtes Mittel. Mit ihrer Kritik am progressiven Neoliberalismus geht es Fraser also darum, sowohl gegenüber Liberalen als auch Rechtsautoritären Fronten aufzubauen und die Linke wieder auf den Klassenkampf einzuschwören.

Besonders bissig äußert die demokratisch-sozialistische Zeitschrift *Jacobin* die Regressionskritik. *Dann sollen sie Diversität essen* lautet die Überschrift eines Gesprächs zwischen *Jacobin*-Gründer Bhaskar Sunkara und Benn Michaels (2021), dem Autor von *The Trouble with Diversity*. Diversität, meint Michaels, habe materielle Fragen der Gerechtigkeit durch kulturelle Fragen der Anerkennung ersetzt. Doch von Anerkennung werde man eben nicht satt. Ähnlich wie Fraser behauptet auch Michaels, dass der Neoliberalismus erst durch die Einverleibung kulturlinker Ideale dick und fett werden konnte. Schuld am mangelnden öffentlichen Widerstand gegen neoliberale Politik sei der „linke Neoliberalismus“, der glaubte, sein „Kampf gegen Rassismus, Sexismus und Homophobie“ sei antikapitalistisch, während er in Wahrheit jedoch dem Neoliberalismus erst das kulturell legitimierende Futter lieferte (Michaels/Sunkara 2021).

Die Diagnose einer politischen Regression von Diversität scheint sich heute zunehmend zu bewahrheiten: Insbesondere seit der Wiederwahl Donald Trumps zum US-Präsidenten im Jahr 2024 sägt die Rechte am Fundament ebenjener Diversitätspolitik, die sich liberale Gesellschaften über Jahrzehnte auf die Fahnen geschrieben haben. Die Folgen des rechtsautoritären Politikwechsels waren schnell spürbar. US-Unternehmen, wie der Facebook-Konzern Meta etwa, strichen vorauseilend ihre Diversitätsprogramme; die amerikanische Elite-Universität Stanford übernahm in einem

offiziellen Schreiben kurzerhand die Doktrin der Trump-Administration, es gäbe nur zwei Geschlechter (Tagesschau 2025).

Man kann einwenden, dass die neoliberal vereinnahmte Version von Diversität, um die es hier geht, ohnehin kein großer Verlust sei. Habe sie doch, so argumentiert etwa Scheller (2025) in *Die Zeit*, eine allseitige „echte Vielfalt“ zum Erstarren gebracht: „Wer menschliche Vielfalt überhaupt erst mit einem Preisschild versieht und sie zum Teil eines Systems aus Kapitalisierung, Optimierung und Kontrolle macht“, schreibt er, „der darf sich nicht wundern, wenn das bunte Kartenhaus bei Gegenwind in sich zusammenfällt.“ (Scheller 2025) Mit anderen Worten: Sobald Diversität dem Prinzip der Zweck-Nutzen-Kalkulation unterworfen ist, könne eben auch die Rechte den Begriff für ihre Zwecke nutzen. Einmal standardisiert und mit einem Wert versehen, trenne Diversität Menschen in Gruppen auf und verhindere Solidarität. Scheller kritisiert zu Recht, dass Diversität im neoliberalen Diskurs eigentlich Diversifizierung meint. Diversität impliziert zunächst eine Norm, die es zu diversifizieren gilt: Der eine ist dann hetero, der andere queer. Dagegen, meint Scheller, sind die Menschen bereits an sich unterschiedlich, ihre Vielfalt muss sich nur entfalten dürfen. Doch letztlich reproduziert er damit jenen Essentialismus der Identitätspolitik, den zu kritisieren sein Anliegen war. Denn nach dieser Lesart ist Vielfalt eine ontologische Konstante, deren „lebendige(n) Energien“ im warenförmigen Korsett der Moderne erstickt sind und zu einem Instrument der Valuierung und Devaluierung wurden (Scheller 2025).

Eine konservative Kritik der Regression von Diversität sieht den Begriff als Teil einer um sich greifenden Wokeness-Bewegung, welche alle Teile der Gesellschaft fest im Griff hat. So beklagt Ijoma Mangold (2023) etwa, dass der öffentliche Diskurs und sogar die einst autonomen Künste der moralischen Autorität von Diversität unterworfen seien. *Das Ende von Woke?* lautet der Titel seines Essays in *Die Zeit*, demzufolge keine staatliche Finanzierung für Kunstaussstellungen mehr an Diversitätsbeauftragten vorbeikäme (Mangold 2023). Wer sich gegen diesen Einheitsbrei der Vielfalt auflehne, stünde schnell im Verdacht, reaktionär zu sein, so Mangold. In dieser Stoßrichtung wird eine vermeintliche Hegemonie von Diversität und Wokeness unterstellt, welche allerdings in Zeiten rechter und autoritärer Verschiebungen nur wenig plausibel erscheint.

Außerdem vergisst Mangolds rechte Regressionskritik, wie Rahel Jaeggi (2023: 8) in ihrem Buch *Fortschritt und Regression* erinnert, die progressiven Anfänge von Diversität in sozialen Bewegungen, die ihrerseits die Vereinnahmung ihrer Anliegen bereits kritisieren. Jaeggi zufolge dient Diver-

sitätspolitik einerseits der „fortschrittlich-emanzipativen Beförderung von Inklusion“, andererseits können ebenjene Fortschritte auch regressive Tendenzen mit sich bringen, wenn Diversität beispielsweise der „Durchsetzung eines standardisierten Mainstreams“ (Jaeggi 2023: 174) an Universitäten diene. Deswegen ist Diversität aber noch lange nicht, wie Jaeggi richtig bemerkt, die Verursacherin der neoliberalen Universität, sondern umgekehrt hat letztere die Etablierung einer quantifizierbaren und durchregulierten Form der Diversität begünstigt.

Nun ist, wie Jaeggi hier suggeriert, Diversität sicherlich nicht der Schauplatz, an dem Fragen von Fortschritt und Regression verhandelt werden, sondern die neoliberale Gegenwart. So sehr sich die dargestellten Regressionskritiken in ihren Prämissen unterscheiden, so sehr eint sie eins: der Fokus auf die neoliberale Erscheinungsform von Diversität. Weil sie eine historisch spezifische Manifestation von Diversität aber mit dem Konzept der Diversität insgesamt gleichsetzen, übersehen diese Kritiken andere Spielarten der Diversität und damit ihr emanzipatorisches Potenzial. Man könnte hinzufügen, dass die Regressionsperspektive die Stärke der heutigen Kulturlinken überschätzt. Es war weniger deren Stärke als vielmehr die historische Schwäche der Linken, die den neoliberalen Kapitalismus gefestigt ließ.

3. Fortschritt der Diversität

Die zweite Perspektive auf Diversität sieht die institutionelle Verankerung des Diversitätskonzepts dagegen als einen Fortschritt emanzipatorischer Kämpfe. In ihrer Anthologie *Umkämpfte Vielfalt* bezeichnen etwa Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (2021: 30) die „Institutionalisierung kultureller Vielfalt“ als Bedingung für eine, so wörtlich, „nachhaltige Transformation des gesellschaftlichen Zusammenlebens“.

Auch Andrea Maihofer (2020: 4) sieht in Diversität eine geschichtlich-normative Entwicklung hin zur „Anerkennung von Menschen in ihrer konkreten Verschiedenheit und Einzigartigkeit“. Gemeint ist damit nicht eine deskriptive Erfassung von Unterschieden (Person A trägt eine Brille, Person B trägt keine Brille), sondern ein kritischer Diversitätsbegriff, der Differenzen wie Geschlecht, *Race* oder Sexualität in einen größeren Herrschaftszusammenhang stellt, wie es in den *Critical Diversity Studies* üblich ist. Damit unterscheidet sich diese kritische Fortschrittsperspektive von einem weit verbreiteten unternehmerischen Fortschrittsdiskurs, wie

er sich etwa in der „Charta der Vielfalt“ widerspiegelt – einer 2006 gegründeten Initiative deutscher Unternehmen zum *Diversity Management*, für die Diversität allerdings schon beim „Freizeitverhalten“ beginnt. Ihr Fortschrittscredo bleibt so oberflächlich wie zahnlos: „Gemischte Teams bringen bessere Lösungen und innovativere Produkte“ (Charta der Vielfalt 2025).

Dagegen eröffnet Diversität, für Maihofer (2020: 9), den emanzipatorischen Horizont „alle Formen von Diskriminierung [...] gleichermassen [sic] im Blick zu haben“. Als Ausgangspunkt dienen ihr die bürgerlichen Gleichheits- und Freiheitsideale des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Anstelle einer bloßen Fortschrittslogik betont sie deren Dialektik. Einerseits gewähre die bürgerliche Gesellschaft den Menschen formal gleiche Rechte. Andererseits untergrabe sie jene Gleichheit, indem Ungleiche nach gleichem Maße behandelt werden. Ein Mensch mit Gehbehinderung brauche eben nicht die gleiche, sondern eine andere Behandlung als ein Mensch ohne. In marxistischer Terminologie gesprochen: Die bürgerliche Gesetzgebung stempelt alle gleichermaßen zu Privateigentümern ihrer Arbeitskraft, ihre Gleichsetzung durch die Wertform, jene abstrakte Größe, die Marx ([1867] 1962: 185) als „gesellschaftliche[r] Durchschnittsarbeit“ definiert, nivelliert allerdings sämtliche interindividuelle Unterschiede.

Dennoch kann man in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, wie Maihofer (2020: 5) am Beispiel der Antidiskriminierungsgesetze argumentiert, Fortschritte von Diversität erzielen. In ihnen zeige sich die Tendenz, „die einzelnen Menschen zunehmend nicht mehr nur in ihrer Differenz, sondern in ihrer individuellen Einzigartigkeit zu erkennen und anzuerkennen“ (Maihofer 2020: 8). Aber können wir Diversität, wie Maihofer (2020: 6) vorschlägt, als Entwicklung hin zu einer „nicht-hierarchisierenden Anerkennung von Verschiedenheit“ deuten? Vielleicht gleicht Diversität einem Fächer, der bislang vernachlässigte oder unsichtbare Facetten von Unterdrückung aufspannt. Die Philosophin Amia Srinivasan (2021: 115) denkt beispielsweise darüber nach, ob „nicht-schöne“ oder „chronisch schüchterne“ Menschen eine Klasse der Unterdrückten bilden. In diesem Bild des Fortschritts hallt ein liberales Echo nach: Wir sind noch nicht ganz da, aber wir entwickeln uns, mit den richtigen Rechtsvorschriften, immer mehr zu einer vielfältigen Gesellschaft.

Der Liberalismus mag mittlerweile vielfältiger sein. Trotzdem hat diese Fortschrittserzählung aus dialektischer Perspektive Leerstellen. Der Befund der Regressionsperspektive einer permanenten Untergrabung des Diversitätsideals kann nicht leichtfertig abgetan werden (was die Vertreter*innen

der kritischen Fortschrittsperspektive wohl auch nicht tun würden). Natürlich bedeutet das Scheitern von Diversität in der Praxis nicht zwangsläufig, dass ihr Ziel selbst hinfällig wird. Man könnte Diversität weiterhin als fortschrittliches Ideal hochhalten, das uns Orientierung gibt, auch wenn wir es noch nicht verwirklicht haben. Aber auch das wäre zu einfach gedacht. Diversität nur als moralische Richtschnur zu denken, ohne nach den faktischen Hindernissen für ihre Verwirklichung zu fragen, würde den Begriff zu einer abstrakten, über der Gesellschaft schwebenden Angelegenheit machen. Stattdessen möchte ich untersuchen, wie Diversität jenseits einer abstrakten Moral in ihrer realen historischen Entwicklung verstanden werden kann. Ob Diversität regressiv oder progressiv ist, wäre dann eine Frage ihres tatsächlichen Potenzials für gesellschaftliche Transformation.

4. Diversität jenseits von Fortschritt und Regression

Bisher haben wir zwei verbreitete Perspektiven auf Diversität kennengelernt: Die eine sieht in ihr einen neoliberal gekaperten Begriff, die andere eine fortschrittliche Entwicklung hin zur Anerkennung von Differenzen. Auf den ersten Blick scheinen beide plausibel zu sein. Doch anhand welcher Kriterien können wir unterscheiden, ob wir uns in einem Moment des Fortschritts oder der Regression von Diversität befinden? Hinzu kommt, dass eine dichotome Perspektive, die Diversität entweder als progressives oder als regressives Phänomen zu fixieren versucht, ihre Widersprüchlichkeit verschattet.

Es mag zum Beispiel in der Tat der Fall sein, dass Diversität bei ihrem Gang durch die Institutionen ausgehöhlt wird. Doch das macht den Begriff noch lange nicht zu leerer Rhetorik. Im Gegenteil: Der Begriff leistet durch seine Entstellung ideologische Feinarbeit, die zu übersehen unser Verständnis von seinen Folgen schmälern würde. Und selbst wenn Diversität als neoliberales Inklusionsprojekt bloß gekapert wurde, wäre der Neoliberalismus zu kritisieren – und nicht notwendigerweise seine angeeigneten Begriffe. Interessanter wäre ohnehin die Frage, was den Begriff Diversität so anfällig macht für seine Verschwisterung mit neoliberaler Politik. Diversität in der heute dominanten Deutung kreist um das Partikulare und lässt sich daher, so scheint es, leichter mit der neoliberalen Vorstellung einer Gesellschaft atomisierter Individuen in Einklang bringen. Dieser Diversitätsbegriff sortiert Unterdrückungsformen in separate Büchsen und riskiert dabei die gesellschaftlichen Fäden aus den Augen zu verlieren.

Im Folgenden möchte ich mich der Frage widmen, wie wir Diversität nicht als analytische oder moralische Kategorie, sondern dialektisch verstehen können. Dialektik meint nicht einfach eine Methode, die man von außen auf die Gesellschaft anwenden kann, so als wäre sie ein entfernter Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung (Hegel 2008 [1832]: 56). Sie meint eine tatsächliche gesellschaftliche Bewegung, konkret, Widersprüche innerhalb der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft, deren man sich bewusst werden kann. In dieser Lesart ist Dialektik nicht gleichbedeutend mit einem Determinismus, der behauptet, dass gesellschaftliche Verhältnisse sich irgendwann so radikal zuspitzen, dass sie notwendig in ihrer Negation münden. Sozialistische Utopien scheitern dann nicht etwa, weil sie nicht gut genug durchdacht wären, sondern weil die gesellschaftliche Entwicklung noch nicht reif für sie wäre. Dialektik meint stattdessen gerade das Zusammenspiel von Subjekt und Objekt, von Bewegungen und der Welt, in der erstere letztere verändern können. Ob Widersprüche bestehen bleiben, hängt mitunter vom Bewusstsein und der politischen Organisation von Bewegungen ab, auch wenn diese nie losgelöst von bestehenden ökonomischen Zwängen handeln. Bewegungen müssen also nicht zwangsläufig an Widersprüchen scheitern, sie tun es jedoch oft deshalb, weil sie sich immer wieder ideologischen Versuchungen hingeben.

Einer dieser Versuchungen, ließe sich mit Wendy Brown argumentieren, ist die heutige Diversitätspolitik. In ihrer Interpretation von Marx' ([1844] 1974) *Zur Judenfrage* reflektiert Brown (1995: 106) dessen Begriff von Widersprüchen, die die bürgerliche Gesellschaft nicht auflösen kann und deshalb symbolisch auflöst. Wir erkennen uns gerade deshalb als freie und gleiche Bürger im ideellen Bereich der Rechte an, weil es im materiellen Bereich keine solche Anerkennung geben kann. Übertragen auf die heutige Diversitätspolitik hieße das, dass sie eine ideologisch-symbolische Auflösung von realen Widersprüchen leistet, die innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung ungelöst bleiben. Gerade weil im Kapitalismus nicht alle dieselben Chancen haben, verspricht Diversitätspolitik, dass alle, egal ob weiß oder Person of Colour, cis oder trans, gleichermaßen erfolgreich sein können.

Unter welchen Umständen kann Diversität dann überhaupt progressiv statt regressiv sein? Ist es ein und dieselbe Vielfalt, die je nach Umständen, entweder das eine oder das andere wird? Ist Diversität unterbestimmt und nimmt erst unter spezifischen Bedingungen eine konkrete Form an? Und wie können wir Diversität dann weder als neutrales Terrain verstehen, das für reaktionäre wie emanzipatorische Projekte gleichermaßen vereinnahmt

werden kann, noch als politisch überdeterminiert, sei es reaktionär oder emanzipatorisch?

Ziel kann es nicht sein, wertend auf Diversität zu blicken, zu fragen, ob Diversität nun regressiv oder progressiv, schlecht oder gut sei. Vielmehr geht es darum zu fragen, wie ich im Folgenden zeigen werde, wie sich die Widersprüche von Diversität jeweils historisch artikulieren und ob sich aus ihnen Potenziale für Transformation ergeben.

5. Diversität dialektisch gedacht

Im letzten Teil meiner Analyse skizziere ich in groben Zügen zwei Kriterien für eine erste Annäherung an einen dialektischen Diversitätsbegriff. Dazu beziehe ich mich erstens auf eine „Dialektik der Einheit und Differenz“ im Anschluss an David McNally (2015: 131). Anstelle eines „ontologischen Atomismus“ (McNally 2017: 96), stellt sie die Widersprüchlichkeit von Diversität ins Zentrum. Zweitens verortet eine dialektische Perspektive Diversität historisch in Kämpfen und verweist damit auf das Spannungsverhältnis zwischen ihrem progressiven Potenzial und ihrer regressiven Umkehrung.

5.1 Dialektik der Einheit und Differenz

Im heutigen Diversitätsverständnis erscheinen *Race*, Geschlecht, Sexualität oder auch Klasse als in sich geschlossene Kategorien, die den Menschen unterschiedlich zukommen. Anders die *Dialektik der Einheit und Differenz*: In dieser Lesart wären Differenzen keine ontologisch getrennten Eigenschaften von Individuen, sondern Teil eines historischen Ganzen, der bürgerlichen Gesellschaft.

Differenzen als verdinglichte Eigenschaften: Der gegenwärtige Diversitätsbegriff lässt sich mit einem Bild aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* auf den Punkt bringen – wie in einer „Gewürzkrämerbude“ erscheinen Unterschiede nur noch als „Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten“ (Hegel [1807] 1973: 50f.). Die Büchsen-Analogie diente Hegel als Ausgangspunkt, um eine schematische Philosophie zu kritisieren, die alle Phänomene in ihre Einzelteile zerlegt und etikettiert, ihren „lebendige[n]“ Gehalt aber untergräbt (Hegel [1807] 1973: 52). Die Welt erscheint ihr als eine Ansammlung voneinander getrennter Atome. Sie stoßen aufeinander und kommen äußerlich miteinander in Berührung.

David McNally (2017: 96) bezeichnet diese Denkweise treffend als „ontologischen Atomismus“. In diese atomistische Falle tappt auch der gegenwärtige Diversitätsbegriff: In seinem Fokus auf das „unmittelbar Seiende“, wie es Hegel ([1807] 1973: 83) in Anlehnung an Kant formuliert, verschwindet jedoch das gesellschaftliche Verhältnis und damit auch die Möglichkeit es zu verändern.

Dass Diversität etwas anderes sein kann, zeigt die *Dialektik der Einheit und Differenz*: Anstelle eines „Dings“, das immer schon da war, offenbart sie ein veränderliches Verhältnis; anstelle des „Seiende[n]“ das „Werden“ (Hegel [1807] 1973: 53); anstelle einer Ansammlung atomisierter Individuen eine Gesellschaft, die mehr ist als die Summe ihrer Teile, ja deren Einzelphänomene wir nur als Momente eines dynamischen Ganzen verstehen können. Dieses Ganze war für Marx die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft. Dass sich in ihr die gesellschaftlichen Verhältnisse unmittelbar als Dinge darstellen, die scheinbar naturwüchsig existierten, rekonstruierte er ideologiekritisch mit dem „Fetischcharakter der Ware“ (Marx [1867] 1962: 85). Weil sich der gesellschaftliche Zusammenhang hinter unserem Rücken vollzieht, schreibt Marx ([1867] 1962: 87), erscheinen die Menschen als voneinander getrennte, partikulare Individuen, die ihre Privatarbeiten in Form von Waren tauschen. Das Klassenverhältnis, das sie eint, hingegen bleibt unsichtbar.

Wird die *Dialektik der Einheit und Differenz* einseitig zugunsten des Partikularen aufgelöst, wie im hegemonialen Diversitätsdiskurs üblich, erscheint uns der Kampf zwischen denjenigen, die nicht mehr zu verkaufen haben als ihre Arbeitskraft, und denjenigen, die über die Produktionsmittel verfügen, nur noch als Kampf zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen. Der heute kursierende Diversitätsbegriff läuft Gefahr, wie Eleonora Roldán Mendivil und Bafta Sarbo (2023: 110) in ihrem Buch *Diversität der Ausbeutung* argumentieren, diese sozialen Verhältnisse als partikulare Identitäten zu verdinglichen: „In Identitäten erscheint den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft also ihre gesellschaftliche Tätigkeit als Eigenschaft“. Eine *Dialektik der Einheit und Differenz* birgt hingegen das Potenzial, ein gemeinsames politisches Subjekt hervorzubringen, das Fragmentierung überwinden und verschiedene Missstände miteinander in Verbindung setzen kann.

Läuft eine solche „Einheit des Mannigfaltigen“, wie es bei Marx ([1857] 1983: 35) in *Grundrisse* heißt, umgekehrt aber Gefahr, die Vielfalt in einer Einheit aufzuheben? Schließlich steht gerade Hegels Dialektik im Verdacht, das Partikulare dem Allgemeinen unterzuordnen. Indem er betont, wie

stark das Subjekt vom Objekt, das Individuum von der Gesellschaft durchdrungen ist, mache er, so Adorno, das Subjekt zum Anhängsel des Objekts. Die Veränderung, die sich von Kant zu Hegel vollziehe, so lautet Adornos (1969: 765) berühmte Feststellung, spiegele zwei „dialektische Stufen des bürgerlichen Selbstbewußtseins von Praxis“ wider, die das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft verhandeln. Während Kants kategorischer Imperativ noch die Frage nach dem richtigen Handeln des Einzelnen zur Grundlage des Allgemeinen erhob, überwand Hegel das bürgerliche Prinzip, vom Individuum auszugehen. Für Adorno war das zwar progressiv, doch weil Hegel das Subjekt kassiere, das nur noch als Funktion des Objekts gedacht werde, schlage dieser Fortschritt in Regression um, in die Repression des Partikularen. Nichtig werde der Einzelne in seiner Vielfalt (Adorno 1969: 765). Ob man Adornos Lesart von Hegel folgen möchte oder nicht, verweist er uns auf die Aufgabe einer *Dialektik der Einheit und Differenz*, beide Momente – Einheit und Differenz, Gleichheit und Vielfalt – als zwei Seiten einer Medaille zu verstehen.

Denn einerseits setzt die bürgerliche Gesellschaft emanzipatorische Potenziale für mehr Vielfalt frei, andererseits nährt und nutzt sie Differenzen zur Ausbeutung. Ein Beispiel: Die kapitalistische Produktionsweise emanzipierte Frauen zunächst von der Familie, indem sie sie in die industrielle Produktion einsog (Marx [1867] 1962: 416). Nun nicht mehr unter den Fittichen eines Familienpatriarchen, gewannen sie durch ihre Proletarisierung einen höheren Grad an Freiheit – der aber sofort wieder untergraben wurde. Indem sie sich aus der patriarchalen Knechtschaft lösten, schlug ihre Befreiung in eine neue Unfreiheit um: in die Doppelbelastung von häuslicher Sorgearbeit und Lohnarbeit.

Wenn der neoliberale Diversitätsbegriff Differenzen und Vielfalt betont, reproduziert er letztlich eine kapitalistische Produktionsweise, in der unterschiedliche Individuen gleich verwertbar und austauschbar sind (Bohrer 2019: 226). Gleichzeitig erfordert die Reproduktion des Kapitalismus eine Binnendifferenzierung innerhalb des Proletariats, beispielsweise durch Rassistifizierung (Méndivil/Sarbo 2023). Anders ausgedrückt: Neben der allseitigen Verwertbarkeit ist auch ein Ungleichmachen für unterschiedliche Grade der Verwertbarkeit notwendig. Gleichheit und Differenz sind somit zwei Seiten eines in der kapitalistischen Gesellschaft wurzelnden Widerspruchs.

5.2 Dialektik der Kämpfe

Ob die Widersprüchlichkeit von Diversität ein Potenzial für soziale Transformation abwirft oder nicht, lässt sich nicht im Abstrakten bestimmen. Es ist, anders formuliert, nicht nur eine Frage der Theorie, sondern auch der Praxis – und damit komme ich zum zweiten Kriterium für ein dialektisches Verständnis von Diversität: Diversität als Gegenstand historischer Kämpfe. Denn Kämpfe um Diversität sind keineswegs neu. Bereits in den 1960er Jahren kämpften sozialistische Bewegungen wie die Black Panther Party in den USA oder die Neue Linke für die Anerkennung von *Race*, Geschlecht und Sexualität. Doch sie unterschieden sich in mindestens zwei Punkten von den heutigen Kämpfen um Diversität.

Erstens standen sie nicht im Zeichen einer strikten Trennung von Identitäts- und Klassenpolitik. Als Fred Hampton, einer der prominentesten Black-Panther-Aktivisten, Ende der 1960er Jahre die Rainbow Coalition als breite Allianz der Arbeiterklasse zwischen People of Colour und Weißen in den USA ins Leben rief, wollte er identitätspolitische Gräben überwinden. Dafür zahlte er einen hohen Preis: 1969 wurde er vom FBI im Schlaf ermordet. Auch die Neue Linke, eine sozialistische Bewegung der 1960er und 1970er Jahre, verortete Fragen von Geschlecht und Sexualität im Kapitalismus. Ihr Ziel war es, die Arbeiterklasse mit der subkulturellen Studierendenbewegung zu verschmelzen. Doch das revolutionäre Potenzial dieser Bewegungen wurde in der daraufhin einsetzenden neoliberalen Periode gespalten. Gerade weil diesen Kämpfen in ihrer Verbindung von Klasse und Identität ein explosives Potenzial innewohnte, wurden sie im neoliberalen Kapitalismus seit Ende der 1970er Jahre zunehmend ausgetrocknet. Das geschah vor allem, indem die Forderungen der Bewegungen in den Kapitalismus integriert und damit neutralisiert wurden, wie unter anderem Luc Boltanski und Ève Chiapello (2006) in ihrem Buch *Der neue Geist des Kapitalismus* zeigten.

Inzwischen gehören Diversität und Individualität, das ist unumstritten, zum Anforderungskatalog an die arbeitenden Subjekte. Im Gegensatz zu den Kämpfen der 1960er und 1970er Jahre, und das ist der zweite wichtige Unterschied, treffen heutige Kämpfe auf eine andere Iteration des Kapitalismus. Während der fordistische Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg eine gleichförmige Arbeiterschaft hervorbrachte, die mechanische Bewegungen am Fließband im Gleichtakt ausführte, den männlichen Lohnarbeiter und die konservative Familie, haben sich die Produktionsbedingungen im Globalen Norden grundlegend transformiert. Rebellierte

die Neue Linke noch gegen jene konservative Moral, die, eingewickelt in einem Begehren nach Disziplin, Stabilität und Haushaltswaren, bei einer vom Krieg zutiefst zerrissenen Bevölkerung auf Resonanz stieß, so bilden ihre Forderungen nach Kreativität, Freiheit und Selbstentfaltung heute die Grundlage neoliberaler Diversitätspolitik. Der Rest ist bekannt: Mit der Verlagerung der industriellen Produktion in den Globalen Süden entstand im Globalen Norden eine neue Form prekärer Arbeit und ein neuer Typus von Arbeiter*innen: flexible Individuen, die in verschiedenen Liebesbeziehungen und queer sein können, die kreativ und divers sein sollen. Die neuen Formen von Service- oder Gig-Work basieren also auf einer Wiederaneignung der Forderungen der Neuen Linken nach Freiheit, Individualität und kreativer Selbstverwirklichung, die in die Produktion eines neuen arbeitenden Subjektes hineinfluss, das mit den neoliberalen Anforderungen an Arbeit korrespondierte.

Je nach historisch-spezifischen Kämpfen und ihrer Bewusstseinsform kann Diversität also in kritischen Spielarten funktionieren, oder eben den Status quo ante zementieren. Letzteres droht heute, denn die Diversitätspolitik tendiert dazu, das Individuum ins Zentrum zu stellen und nicht die Gesellschaft als Ganzes. Die radikalen Ansprüche von sozialen Bewegungen wie Black Lives Matter, die Gesellschaft rundum zu verändern, wurden beispielsweise zunehmend in identitätspolitische Bahnen gelenkt und sogar von Unternehmen als Werbeslogan angeeignet (World Economic Forum 2020).

Diversität kann daher nicht per se als regressiv oder progressiv definiert werden. Kurzum, wie der Widerspruch von Gleichheit und Differenz aufgelöst wird und welche Veränderungspotenziale sich daraus ergeben, ist Gegenstand konkreter politischer Kämpfe.

6. Schluss

Ziel meiner Analyse war es, auf zwei aktuelle Perspektiven auf Diversität zu reagieren, die ich eingangs idealtypisch skizziert habe. Der einen zufolge dient Diversität als fortschrittliches Medium zur Verwirklichung des Individuums in seiner Einzigartigkeit. Der anderen zufolge fügt sich Diversität regressiv in die Logik kapitalistischer Wertschöpfung ein – wer nicht den Kapitalismus kritisiert, sondern, verkürzt gesagt, seine politischen Forderungen auf dem identitätspolitischen Herd aufwärmt, biedere sich dem Neoliberalismus an. Es ist wahr, Diversität passt wunderbar in die

Konzernprogramme und ist anfällig für eine Instrumentalisierung durch Rechte. Doch wird weder die Fortschritts- noch die Regressionsperspektive, wie mein Beitrag argumentiert hat, der widersprüchlichen Wirklichkeit von Diversität gerecht.

Stattdessen habe ich in groben Zügen eine *Dialektik der Einheit und Differenz* skizziert, die Differenzen nicht als verdinglichte Attribute von Individuen, sondern als Teil eines Ganzen, konstitutiv miteinander verwoben, versteht. Ihr geht es nicht nur um Anerkennung von Differenz, sondern um die Aufhebung der damit verbundenen strukturellen Ungleichheiten. Was Marx ([1867] 1962: 599) „unsichtbare Fäden“ nennt, kommt einem dialektischen Diversitätsverständnis näher als die „Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten“ (Hegel [1807] 1973: 50f.). Denn Kämpfe um Diversität können nur dann Veränderungen freisetzen, wenn sie im Bewusstsein des unerfüllten egalitären Allgemeinen geführt werden.

Dabei besteht stets die Gefahr, dass der Widerspruch zwischen Einheit und Differenz einseitig zugunsten der einen oder der anderen Richtung aufgelöst wird. Ob Diversität also regressiv oder progressiv sein kann, ist Ergebnis historischer Aushandlungsprozesse und der Frage, ob es politischen Kämpfen gelingt, aus dem Widerspruch von Einheit und Differenz Veränderungspotenziale freizusetzen. Denn wenn es eine Dialektik gibt, dann ist sie offen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. 1969: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ahmed, Sara 2012: On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara 2018: No! Refusal, Resignation and Complaint. Vorlesung im Rahmen der Tagung: Colonial Repercussions conference, 23. Juni 2018, Berlin.
- Brown, Wendy 1995: States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bohrer, Ashley J. 2019: Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism. Philosophy. Bielefeld: transcript.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève 2006: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK Verlag.
- Charta der Vielfalt 2025: <https://www.charta-der-vielfalt.de/> (26.08.2025).
- Dilger, Hansjörg/Warstat, Matthias 2021: Einleitung: Kulturelle Vielfalt und institutioneller Wandel. In: Dilger, Hansjörg/Warstat, Matthias (Hg.): Umkämpfte Vielfalt: Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung. Frankfurt am Main/New York: Campus.

- Fraser, Nancy 2016: Contradictions of capital and care. In: *New Left Review* 100, 99–117.
- Fraser, Nancy 2017: Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.): *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Hamade, Houssam 2025: Identitätspolitik: Woke ist doch längst Mainstream, oder? In: *Die Zeit*, Februar 15. <https://www.zeit.de/kultur/2025-02/identitaetspolitik-woke-s-diversitaet-inklusion-debatte> (23.08.2025).
- Hartmann, Martin/Honneth, Axel 2006: Paradoxes of Capitalism. In: *Constellations* 13:1, 41–58.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1807] 1973: *Phänomenologie des Geistes*. 3. Auflage. Werke Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1832] 2008: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Unverändertes eBook der 2. Auflage von 2008. Herausgegeben von H. J. Gawoll, F. Hogemann, und W. Jaeschke. Philosophische Bibliothek; 385. Hamburg: Meiner, F.
- Jaeggi, Rahel 2017: Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. In: Bargu, B./Bottici, C. (Hg.): *Feminism, Capitalism, and Critique*. Springer International Publishing, 209–224.
- Jaeggi, Rahel 2023: *Fortschritt und Regression*. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Maihofer, Andrea 2020: A critical approach to the concepts of diversity, difference, inclusion and equity. Digitale Tagung: Critical Gender & Diversity Knowledge. Challenges and Prospects. 21. November 2020. https://www.gendercampus.ch/public/ttgd/Conference_2020/Keynote_Andrea_Maihofer_deutsch.pdf (23.08.2025).
- Mangold, Ijoma 2023: Kunst: Alles so schön keimfrei hier. In: *Die Zeit*, April 24. <https://www.zeit.de/2023/17/kunst-freiheit-moral-ideologie-identitaetspolitik> (23.08.2025).
- Marx, Karl 1962: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag. [1867]
- Marx, Karl 1983: Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 42. Berlin: Dietz Verlag, 15–45. [1857]
- Marx, Karl 1974: Zur Judenfrage. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 347–377. [1844]
- McNally, David 2015: The dialectics of unity and difference in the constitution of wage-labour: On internal relations and working-class formation. In: *Capital & Class* 39:1, 131–146.
- McNally, David 2017: Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory. In: Bhattacharya, Tithi (Hg.): *Social reproduction theory remapping class, recentring oppression*. London: Pluto Press.
- Michaels, Benn/Bashkar, Sunkara 2021: „Dann sollen sie Diversität essen“. In: *JACOBIN*, September 30. <https://jacobin.de/artikel/dann-sollen-sie-diversitaet-essen-walter-benn-michaels-identitaetspolitik-adolph-reed> (26.08.2025).
- Roldán Mendívil, Eleonora/Sarbo, Bafta 2023: Intersektionalität, Identität und Marxismus. In: Mendívil, Eleonora R./Sarbo, Bafta (Hg.): *Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus*. Berlin: Dietz Verlag, 102–120.

- Scheller, Jörg 2025: Diversity: Vielfalt ist nun mal anarchisch. In: Die Zeit, Juli 20. <https://www.zeit.de/kultur/2025-07/diversity-vielfalt-massnahmen-rechtsextremismus> (23.08.2025).
- Srinivasan, Amia 2021: *The Right to Sex*. London: Bloomsbury Publishing.
- tagesschau 2025: Meta beendet laut Medien auch internes Diversitätsprogramm. In: [tagesschau.de](https://www.tagesschau.de/wirtschaft/meta-diversitaet-100.html), Januar 11. <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/meta-diversitaet-100.html> (23.08.2025).
- World Economic Forum 2020: <https://www.weforum.org/stories/2020/06/companies-fighting-systemic-racism-business-community-black-lives-matter/> (23.08.2025).