

Widerständiges Wissen: Herbert Marcuses Protesttheorie in Diskussion mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung der 2010er Jahre

Doppler, Lisa

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Doppler, L. (2022). *Widerständiges Wissen: Herbert Marcuses Protesttheorie in Diskussion mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung der 2010er Jahre*. (Sozialtheorie). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839459416>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Lisa Doppler

WIDER- STÄNDIGES WISSEN

Herbert Marcuses Protesttheorie
in Diskussion mit Intellektuellen
der Refugee-Bewegung
der 2010er Jahre

[transcript] sozialtheorie

Lisa Doppler
Widerständiges Wissen

Sozialtheorie

Gewidmet der Refugee-Bewegung. Ihr habt mir Hoffnung gegeben.

Lisa Doppler, geb. 1986, ist Soziologin mit Schwerpunkt Kritische Theorie, aktivistische Forschung und Antirassismus. Sie lehrt an der Justus-Liebig-Universität Gießen (JLU) und arbeitet hauptberuflich beim Verein Niedersächsischer Bildungsinitiativen e.V. Sie war Mitglied des International Graduate Center for the Study of Culture an der JLU und Promotionsstipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Lisa Doppler

Widerständiges Wissen

Herbert Marcuses Protesttheorie in Diskussion mit Intellektuellen
der Refugee-Bewegung der 2010er Jahre

[transcript]

Gefördert durch ein Promotionsstipendium der Rosa-Luxemburg-Stiftung Gesellschaftsanalyse und politische Bildung e.V. sowie durch die Promotionsabschlussförderung des Büros für Chancengleichheit, Justus-Liebig-Universität Gießen.

Diese Publikation wurde als Dissertation im Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen angenommen.

Gutachter*innen: 1. Prof. Dr. Encarnación Gutiérrez Rodríguez
2. Prof. Dr. Stephan Bundschuh



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© Lisa Doppler

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5941-2

PDF-ISBN 978-3-8394-5941-6

<https://doi.org/10.14361/9783839459416>

Buchreihen-ISSN: 2703-1691

Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Bemerkungen	11
Danksagung	11
Bemerkungen zur Schreibweise	12
Abkürzungsverzeichnis	13
1. Einleitung	15
1.1 Kritische Theorie und Kolonialität der Migration	19
1.2 Marcuse und die Refugee-Bewegung	33
1.3 Forschungsfragen zur Erkundung widerständigen Wissens	37

I. Grundlagen

2. Herbert Marcuse	41
2.1 Erfahrung und Theorie – Leben und Werk	42
2.2 Marcuses Gesellschaftstheorie in der Diskussion	49
2.3 Marcuse als Theoretiker der Revolte	66
3. Widerstand der Refugees	77
3.1 Kämpfe Geflüchteter in Deutschland	84
3.2 Die Bewegungsgeschichte seit 2012 – Protagonist*innen, Orte und Debatten	91
3.3 Wie ging es weiter?	108
4. Methodologie: Kritische Theorie und Ethnographie	111
4.1 Ethnographisches Forschungsdesign	116
4.2 Feministisches und Dekoloniales Forschen	120
4.3 Methode: Vom Gespräch zum Text	130
4.4 Intellektualität und Übersetzung	133

II. Interpretationen: Marcuses Widerstands- und Emanzipationstheorie in Diskussion mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung

5. »The System never accepts us. Never.« (Bino Byansi Byakuleka)	
Refugees als Subjekte der Revolte in der Eindimensionalität?	145
5.1 Eindimensionalität und Integration revisited.....	146
5.2 Revolutionäre Subjektivität durch Position?	164
5.3 Fazit	190
6. »We took care like hell« (Monika Mokre)	
Sensibilität und Weiblichkeit als Elemente der Befreiung	195
6.1 Geteilte Bedürfnisse	198
6.2 Neue Beziehungen: Geschlechterverhältnisse, Weiblichkeit und die Frauenbewegungen	215
6.3 Fazit	231
7. »Revolution is not a jump, revolution is not an accident, this is a process« (Arash Dosthossein)	
Von der Revolte zur Organisation	237
7.1 Radikalität und Negation	241
7.2 Reflexion: Kritik und Selbstkritik	258
7.3 Organisation: Selbstverständnisse und Perspektiven.....	264
7.4 Fazit	287

III. Schluss

8. »From yourself, to the family, to the community and to the world« (Napuli Paul)	
Oder: Übersetzung und Solidarität als Fazit und Aufgabe	293
8.1 Gelingende Übersetzung? Reflexionen zur Methodologie	296
8.2 Positionierungen zu Marcuse.....	300
8.3 Perspektiven der Bewegung: Solidarität	309
Literaturverzeichnis.....	315

Anhang

Übersicht zitierte Gespräche und Ergänzungen	351
---	------------

Gesprächsleitfaden.....	353
Marcuse für Gesprächspartner*innen	355

»[I]f we abandon our Marcuse nostalgia and attempt to incorporate his ideas into a historical memory that draws upon the useful aspects of the past in order to put them to work in the present, we will be able to hold on to Marcuse's legacies as we explore terrain that he himself could never have imagined.«

Angela Davis anlässlich Marcuses Urnenbeisetzung in Berlin (Davis 2004: 50)

Bemerkungen

Danksagung

Zuallererst möchte ich meinen Gesprächspartner*innen aus der Refugee-Bewegung für ihre Offenheit, ihr Vertrauen und vor allem ihr mit mir geteiltes Wissen danken. Herzlichen Dank an A. von Women in Exile, Arash Dosthossein, Bino Byansi Byakuleka, Elisabeth Ngari, Hassan Numan, Monika Mokre, Mohammad Numan, Napuli Paul, Narges Nasimi, Rex Osa, Turgay Ulu und Nadiye Ünsal.

Für die umfassende Betreuung und Begleitung dieser Arbeit danke ich Professorin Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Justus-Liebig-Universität Gießen. Durch die sechs Jahre bei ihr habe ich so viel gelernt. Des Weiteren danke ich an der JLU Gießen dem Team des Lehrstuhls und insbesondere dem Promotionskolloquium Allgemeine Soziologie sowie der AG Migration and Coloniality am International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC). Professor Stephan Bundschuh, Hochschule Koblenz, ebenfalls vielen Dank für die Betreuung und präzise Hinweise gerade in der Schlussphase.

Peter-Erwin Jansen danke ich für viele Tipps in Bezug auf die Marcuse-Recherche und den Kontakt zur International Herbert Marcuse Society, bei der ich zweimal meine Arbeit vorstellen durfte. Ebenso danke ich dem Team der Marcuse-Konferenz in Hannover 2019.

Bei der ersten Skizze des Projekts haben mir Gespräche mit Friederike Vorwergk und Julian Bothe geholfen. Für Diskussionen insbesondere in der letzten Phase und für das Gegenlesen einzelner Teile danke ich dem Theorie-brunch/-soirée Lisa Brunke, Ismail Doğru und Stephanie Heck. Vielen Dank für die finale Rechtschreibkorrektur an Peter Neupert! Ich danke auch allen Freundinnen, die mir die letzten Jahre durch kritische Phasen geholfen haben.

Meinen Eltern gilt mein Dank für ihre politische Haltung und ihre Offenheit. Meinem Vater Dietmar Seeber danke ich zudem für Denkanstöße und meiner Mutter Angelika Doppler für ihre oftmals praktische und pragmatische Solidarität, z.B. indem sie immer wieder ihr Auto für die Unterstützung der Refugee-Bewegung zur Verfügung stellte.

Diese Arbeit wurde finanziert durch ein Promotionsstipendium der Rosa-Luxemburg-Stiftung sowie durch die Promotionsabschlussförderung des Büros für Chancengleichheit an der JLU Gießen. Weitere Forschungsförderung erhielt ich im Rahmen meiner Mitgliedschaft im GCSC.

Alexander Neupert-Doppler gilt ein riesiger Dank auf allen Ebenen – auch durch ihn wurde ich zur Kritischen Theoretikerin und ohne ihn wäre ich gar nicht auf die Idee gekommen, dass ich eine Doktorarbeit schreiben könnte. Er hat alle Phasen begleitet, mir Mut gemacht, war jederzeit bereit mit mir zu diskutieren und hat mich auch ganz praktisch auf dem Weg unterstützt.

Bemerkungen zur Schreibweise

- Text in eckigen Klammern gibt immer eine sprachliche Ergänzung oder Verständniserläuterung durch die Autorin wieder, soweit nicht anders kenntlich gemacht.
- Hervorhebungen in Zitaten sind, soweit nicht anders kenntlich gemacht, aus dem Original übernommen.
- Kursiv geschrieben werden im Fließtext Fremdwörter sowie Titel von Büchern. Refugee/Refugees wird in dieser Arbeit als in der Bewegung gängiger und ständig verwendeter Begriff übernommen und nicht kursiv gesetzt.
- Die Zitation aus den Gesprächen wird mit Kürzeln kenntlich gemacht und dann jeweils die Seiten- und Zeilenanzahl angegeben. Genauere Erläuterungen finden sich in der Methodologie und eine Auflistung aller Gespräche ist im Anhang zu finden.

Abkürzungsverzeichnis

- ARU** – African Refugees Union
- BAMF** – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
- DA** – Dialektik der Aufklärung
- EDM** – Der eindimensionale Mensch
- IfS** – Institut für Sozialforschung, Frankfurt a.M. bzw. im US-amerikanischen Exil
- IHMS** – International Herbert Marcuse Society
- IWS** – International Women* Space, Berlin
- Karawane** – Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen
- KT** – Kritische Theorie
- LiB** – Lampedusa in Berlin
- LiHH** – Lampedusa in Hamburg
- O-Platz** – Oranienplatz in Berlin/Kreuzberg
- OSS** – Office of Strategic Services
- PoC** – People of Color
- RSfF** – Refugee Struggle for Freedom
- RT** – Repressive Toleranz
- SDS** – Sozialistischer Deutscher Studentenbund. Wenn die US-amerikanische Organisation Students for a Democratic Society gemeint sind, wird dies im Kontext kenntlich gemacht.
- SNCC** – Student Nonviolent Coordinating Committee
- TuG** – Triebstruktur und Gesellschaft
- The VOICE** – The VOICE Refugee Forum Germany
- VüdB** – Versuch über die Befreiung
- WiE** – Women in Exile
- WoC** – Women* of Color

1. Einleitung

»[T]he essential element of Marcuse's teaching is that knowledge is partisan. Knowledge, in its origin and intention, is *for* life. The current pretensions to ›scientific objectivity,‹ intellectual neutrality, and value-free thinking betray the goals of knowledge itself.«

*Student*innen und Freund*innen in einer Festschrift über ihren Lehrer Herbert Marcuse (Leiss et al. 1967: 425)*

Gegenstand dieser Arbeit ist die Positionierung von organischen Intellektuellen der Refugee-Bewegung¹ zur Gesellschafts- und Widerstandstheorie des Kritischen Theoretikers Herbert Marcuse. Damit verstehe ich die ältere Kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule (folgend: KT), zu der Marcuse beitrug, als Forschungsrichtung, die in Bewegung ist und für und mit Widerstand und Befreiung besteht.

»Knowledge is partisan«, Wissen ist parteiisch, heißt es im Eingangszitat. Es könnte aber auch heißen: »Knowledge is partisans«, wenn Partisanen im weiteren Sinne als diejenigen, die Position beziehen und Widerstand leisten, gefasst werden. Es gilt auf die zu schauen, die heute Partei nehmen, die heute Widerstand leisten, um etwas über Gesellschaft zu erfahren und widerständiges Wissen, so der Titel dieser Studie, zu erforschen. Herbert Marcuse selbst stand in engem Kontakt mit den sozialen Bewegungen, insbesondere von Studierenden in den USA und auch im Westeuropa der 1960er und 1970er Jahre, über die er als kritischer Sympathisant schrieb. Wie sehr die Studierenden und Aktivist*innen selbst Marcuse beeinflussten, machte er immer wieder deutlich.

Als Philosoph hat Marcuse in diesem Kontext manches Mal Randbemerkungen zu Themen und Bewegungen gemacht, mit denen er sich (zumindest in seinen Pu-

1 Eine Begriffsklärung zu Refugee(s) und Refugee-Bewegung sowie eine Erklärung des Begriffs »organische Intellektuelle« nach Antonio Gramsci erfolgt, da thematisch eingebettet, in Kapitel drei.

blikationen) nicht näher beschäftigt hat oder beschäftigen konnte. So etwa zu den Befreiungsbewegungen in der 3. Welt (Kellner 1984: 254). Marcuse sah es als seine Aufgabe, einzuordnen und ein Überblickswissen zu geben. Ob er sich damit zu sehr auf die Position des Philosophen und berühmten Intellektuellen berief, bleibt zu diskutieren². Auf jeden Fall war und ist es meines Erachtens an seinen Schüler*innen und Theoretiker*innen, die sich auf ihn beziehen, Marcuse heute in Bezug auf aktuelle Bewegungen neu zu diskutieren. Der US-amerikanische Philosoph und Herausgeber der nachgelassenen Schriften Herbert Marcuses im Englischen, Douglas Kellner, fordert: »[C]ritical theory today must appropriate Marcuse's legacy and go beyond his positions, just as Marcuse himself appropriated and went beyond Marxism. For liberation and utopia are not yet« (ebd.: 375). Und Angela Davis fordert im der Studie vorangestellten Zitat, die Marcuse-Nostalgie aufzugeben, also Marcuse nicht zum Dogma verkommen zu lassen, damit wir mit seinem Erbe Themen erkunden können, die er sich niemals hätte vorstellen können (Davis 2004: 50).

Dieser Zugang ist keineswegs Konsens, denn was der postkoloniale Theoretiker Edward Said für Theorie generell skizziert, lässt sich für manche Debatten um KT im akademischen Milieu in Deutschland auf jeden Fall bestätigen: »[T]heory [...] can quite easily become cultural dogma« (Said 1983: 247). Das gilt für einige Rezipient*innen der älteren Kritischen Theorie, die insbesondere Theodor W. Adorno auf einen Sockel stellen, seine Gesellschafts- und Kulturkritik bei jeder Gelegenheit zitieren und daraus einen oftmals zynischen Blick auf jegliche Praxis ableiten. Mir ist mehrfach begegnet, dass Herbert Marcuse nicht als Vertreter der Kritischen Theorie angesehen wurde, da er sich zu sehr der Praxis zugewandt und dabei seine Rolle als Kritiker aufgegeben habe. Hier ist KT und insbesondere die Rezeption Adornos zu einem kulturellen Dogma verkommen. Andererseits erlebte ich auch immer wieder eine pauschal abwehrende Haltung gegenüber Kritischer Theorie und Sozialpsychologie von Seiten eines aktivistisch-akademischen Umfelds, in dem diese als bürgerliche Theorie toter *weißer*³ Männer verschrien ist, die nicht für

2 Die Diskussion der Rolle von Intellektuellen an der Universität, in Bewegungen usw. ist eine Figur, die sich durch diese Arbeit zieht und sowohl in der Einführung zu Marcuse, der Vorstellung meiner Gesprächspartner*innen als auch in den methodologischen und methodischen Überlegungen in den folgenden Kapiteln ausführlicher behandelt wird.

3 *Weiß* als Bezeichnung *weißer* Menschen ist in dieser Arbeit kursiv gesetzt, um deutlich zu machen, dass es sich um eine politische Kategorie handelt. Schwarz als eine widerständige Selbstbezeichnung wird hingegen durchgängig groß geschrieben. Orientiert habe ich mich dabei an *Mythen, Masken und Subjekte*, dem grundlegenden Sammelband zu kritischer Weißseinsforschung in Deutschland (vgl. Eggers et al. 2017). Konkret in Bezug auf Adorno, Horkheimer, Marcuse und Co. wäre jedoch kritisch zu fragen, ob diese als Juden, die vor den Nationalsozialisten fliehen mussten, in diesem politischen Sinne *weiß* waren. Siehe zur Erkenntnisebene der Erfahrung von Verfolgung und Exil in Bezug auf KT weiter unten.

die Analyse heutiger Verhältnisse und insbesondere nicht für eine Arbeit, in der es um Migration und somit um rassifizierte Subjekte geht, geeignet sein könne. Auch hier zeigt sich eine reduktionistische Lesart Kritischer Theorie.

Ganz im Gegensatz dazu steht meine Lesart Marcuses und meine Erfahrung mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung. Theorie immer wieder zu durchdenken, zu überarbeiten, zu überprüfen und zu aktualisieren, Theorie auf heutige gesellschaftliche Probleme zu beziehen und aus diesen abzuleiten und Theorie für die Bekämpfung von Ungerechtigkeit und Ungleichheit anzuwenden, verhindert, dass sie zu einem Dogma wird.

Dieser Zugang zu Kritischer Theorie und speziell zu Marcuse, den Kellner und Davis einfordern, ist der, den ich erproben möchte. Marcuses Theorie heute weiterzuentwickeln, ist nicht möglich, ohne Bezug auf aktuelle Praxis. Welche Proteste der Gegenwart lassen sich wie auf Marcuses theoretische Deutung von Protestbewegungen der 1960er und 1970er Jahre beziehen?

Zu denjenigen, die heute Widerstand leisten, gehören Refugees. Schon lange, vor allem seit der Verschärfung und nahezu Abschaffung des Asylrechts 1993 mit dem sogenannten »Asylkompromiss«, gab und gibt es Widerstand von Refugees in Deutschland. Die Protestepisode von März 2012 bis etwa 2015 stellte jedoch in ihrer Breite, bundes- und europaweiten Vernetzung sowie Intensität mit Märschen, Besetzungen, Hungerstreiks und Konferenzen eine neue Dimension des Widerstandes dar (siehe Kapitel drei). Im Kontext zunehmender rassistischer Mobilisierung, inklusive dem Einzug der offen rassistischen AfD in Landtage und 2017 den Bundestag, in einer Ausschlüsse und Angst vor Ausschluss produzierenden Gesellschaft, sind Refugees Teil der Bewegungen, die sich dem entgegen stellen und sich solidarisieren. Es wird gekämpft um Gesetze, Plätze, Grenzen, Definitionen. Es wird gekämpft um Menschenleben. Neben meinem persönlichen Bezug zur Refugee-Bewegung als antirassistische Aktivistin, war das Schlüsselerlebnis für den hier unternommenen Dialog das Zusammentreffen mit dem türkischen Marxisten Turgay Ulu 2011, der sehr an einer Diskussion über Kritische Theorie und Praxis interessiert war (siehe Kapitel drei und vier).

Um mich der von Kellner und Davis formulierten Aufgabe zu stellen, Marcuse mir und den Bewegungen heute anzueignen und zugleich über seine Positionen hinauszugehen und mich meinem »Forschungsfeld« Refugee-Bewegung nicht nur von außen, sondern auch über meinen aktivistischen Zugang zu nähern, habe ich eine Methode gewählt, die sowohl Annäherungen auf dem Mikro-Level, als auch die Diskussion der Thesen Marcuses sowie eine Einbindung in den breiteren Theorierahmen kritischer Theorien zulässt⁴. Mit dem Ansatz der Theoriediskussion (siehe

4 Mit Kritischer Theorie mit großem »K« und als Eigenname verwendet (KT), beziehe ich mich auf die erste Generation Kritischer Theorie um Max Horkheimer (siehe genauer unten) sowie spätere/heutige Theoretiker*innen, die sich explizit auf deren Gesellschaftskritik berufen.

Kapitel vier) mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung möchte ich zu der, meiner Meinung nach, zu lückenhaften Verbindung zwischen Kritischer Theorie, anderer, vor allem dekolonialer kritischer Theorie sowie Widerstand heute beitragen und KT damit als eine Theorie für den Widerstand behandeln. Dafür baue ich auf eine Analyse der entsprechenden Schriften Marcuses, meinem Hintergrundwissen als forschender Aktivistin in Bezug auf die Refugee-Bewegung, sowie als Kern der Arbeit auf der Diskussion relevanter Thesen Marcuses mit Intellektuellen dieser Bewegung auf. Mit Intellektuelle meine ich mit Antonio Gramsci nicht Akademiker*innen, sondern unter dem Ausdruck »organische Intellektuelle« diejenigen, die für ihre Klasse, ihre Gruppe Erfahrungen vermitteln und übersetzen und somit für sie eintreten. In der vorliegenden theoriebasierten Ethnographie diskutiere ich, wie der Untertitel besagt, Herbert Marcuses Protesttheorie mit organischen Intellektuellen der Refugee-Bewegung der 2010er Jahre in Deutschland und Österreich. Meine These ist, dass Kritische Theorie als vielschichtige, interdisziplinäre Gesellschaftskritik auch heute wichtige Denkanstöße sowie eine geeignete »Brille« für die Analyse von gesellschaftlichem Kontext und Widerstandsbewegungen liefern kann. Wie eine solche Analyse aussehen kann, wird in dieser Arbeit beispielhaft erprobt.

Aufgebaut ist das Buch in zwei Hauptteile, einen Schluss und dieses einleitende Kapitel. Auf das einführende Kapitel eins folgt ein Grundlagen benannter erster Hauptteil (I., Kapitel zwei bis vier). Um eine Vorstellung von Marcuses Werk sowie der zentralen in dieser Arbeit zur Diskussion stehenden Thesen geht es hier in Kapitel zwei. Die Refugee-Bewegung der 2010er Jahre inklusive einer Vorstellung meiner Gesprächspartner*innen sowie eine Kontextualisierung der Proteste in Refugee- und migrantischen Bewegungen in Europa sind Thema des dritten Kapitels. In Kapitel vier werde ich die Methodologie vorstellen. Hier erläutere ich den Ansatz einer Ethnographie mit starkem Theoriebezug auf feministisch-dekolonialer Basis und reflektiere meinen Forschungsprozess. In diesen Kapiteln wird zudem die Figur des Intellektuellen von verschiedenen hier relevanten Zugängen umrissen – ich stelle Marcuse als öffentlichen Intellektuellen und die Refugee-Aktivist*innen als organische Intellektuelle nach Antonio Gramsci vor und diskutiere die Rolle von Akademiker*innen in der Bewegung. Die verschiedenen Ele-

Damit möchte ich nicht ausdrücken, dass andere Theorien und Theorettraditionen nicht auch kritisch sind – das wird gerade in Bezug auf feministische sowie dekoloniale Epistemologien in dieser Arbeit deutlich. Auch gibt es selbstverständlich eine feministische Kritische Theorie. Eine dezidierte Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Theoretiker*innen wie Jürgen Habermas oder Axel Honneth, die in Bezug auf das Frankfurter Institut für Sozialforschung als Nachfolger*innen gelten, findet sich in dieser Arbeit nicht. Allerdings gibt es an ein paar Stellen sich aus dem Kontext ergebende Auseinandersetzungen mit Habermas, an denen einige Unterschiede zur Kritischen Theorie, wie sie hier Bezugspunkt ist, deutlich werden.

mente, die sich im Untertitel dieser Arbeit finden – Marcuse, Refugee-Bewegung, Diskussion und organische Intellektuelle – werden erarbeitet.

Der zweite Hauptteil der Studie, die Interpretationen (II., Kapitel fünf bis sieben), bringen die in Teil I umrissenen Elemente zusammen. Hier reflektiere und überdenke ich Marcuses Widerstands- und Emanzipationstheorie und ihre Relevanz heute basierend auf der Relektüre Marcuses, den Beobachtungen in der Bewegung und vor allem den Gesprächen. Die Kapitel gliedern sich nach Themen, bauen dabei jedoch aufeinander auf: Eindimensionalität und Integration (Kapitel fünf), Sensibilität und Feminismus (Kapitel sechs) sowie Organisationsdebatte (Kapitel sieben). Der Schlussteil (III.) umfasst Reflexionen auf die Methode, die Zusammenfassung der Ergebnisse in Bezug auf ein Arbeiten mit Marcuse heute sowie als Ausblick Forderungen und Wünsche aus der Refugee-Bewegung an Solidarität.

Im Folgenden werde ich den theoretischen Hintergrund dieser Studie skizzieren und insbesondere die Verbindung zwischen Kritischer Theorie der Frankfurter Schule und dekolonialer Theorie herstellen (1.1). Dabei geht es mir darum, eine Forschungsfeld zu umreißen, das meines Erachtens noch am Anfang steht, es kann also auch als Forschungsauftrag für weitere Arbeiten gelesen werden. Die für diese Arbeit wichtigsten Grundannahmen Kritischer und dekolonialer Theorie werden ausgeführt und auch der spezifische historisch-materialistische Kontext, in dem diese Forschung steht, benannt: das Europäische Migrationsregime, das aus der Perspektive der Kolonialität der Migration (Gutiérrez Rodríguez) betrachtet wird. In 1.2 begründe ich dann meinen konkreten Fokus: Marcuses Protesttheorie sowie die Refugee-Bewegung. Beide finden in den Kapiteln zwei und drei ausführliche Betrachtung. In 1.3 komme ich auf das titelgebende widerständige Wissen zurück und formuliere die Forschungsfragen.

1.1 Kritische Theorie und Kolonialität der Migration

Enzo Traverso schildert in *Linke Melancholie*:

»C.L.R. James und Theodor W. Adorno, diese zwei großen Figuren des kritischen Denkens des 20. Jahrhunderts, haben sich während des Krieges dank der gemeinsamen Bekanntschaft von Herbert Marcuse in New York getroffen, als Manhattan das Zentrum des jüdisch europäischen Exils und der intellektuellen Hauptstadt des Black Atlantic geworden war. Aber diese Unterhaltung wurde nicht fortgesetzt, sie wurde in einem gegenseitigen Missverständnis beendet.« (Traverso 2019: 201)

Adorno als Stellvertreter für Kritische Theorie und westlichen Marxismus, James als zentraler Theoretiker des *Black Marxism*. Und Marcuse wollte sie zusammen-

bringen⁵. Hier wurde vielleicht eine Gelegenheit zum Dialog verpasst. Sowohl der jüdische Exilant Adorno als auch der karibische Intellektuelle James waren Marxisten und hätten sich über Kapitalismus und Kolonialismus, über Aufklärung, Antisemitismus und Rassismus verständigen können.

In den 1960er Jahren war es dann wieder Marcuse, der durch die Nähe zu den Bewegungen seiner Zeit und ganz besonders durch den Austausch mit seinen Studierenden, allen voran Angela Davis, den Kontakt zu Schwarzen Intellektuellen suchte und die Bedeutung der sogenannten 3. Welt für die Theoriebildung hervorhob. Das Denken aus einer Perspektive der Unterdrückung und die historischen Kontinuitäten einzubeziehen, den eigenen europäischen Blick zu weiten und auch die eigene Theorietradition, die europäische Aufklärungsphilosophie sowie marxistische Theorie zu erweitern, kennzeichnen Marcuse. Zur Kontextualisierung von Marcuses Denken beginne ich mit der Theorietradition, der Marcuse zugerechnet wird, in der er nach Theodor W. Adorno und Max Horkheimer oftmals als dritter »großer Name« genannt wird: die Kritische Theorie der Frankfurter Schule.

1923 wurde das Frankfurter Institut für Sozialforschung (IfS) zunächst mit dem Ziel einer detaillierten Erforschung der Arbeiter*innenbewegung gegründet. Es sollten vor allem die Ursachen der Krise des Marxismus und neue theoretische Ansätze zu einer Umwälzung der Eigentumsverhältnisse erarbeitet werden. Unter der Leitung von Max Horkheimer bildete sich in den 1930er Jahren eine interdisziplinäre Gruppe von Wissenschaftlern⁶ heraus, darunter waren der Literaturwissenschaftler Leo Löwenthal, der Psychoanalytiker Erich Fromm, der Ökonom Friedrich Pollock, der Politikwissenschaftler Franz Neumann, der Jurist Otto Kirchheimer, der Soziologe, Philosoph und Musikwissenschaftler Theodor W. Adorno sowie Herbert Marcuse. Horkheimer war es dann auch, der 1937, bereits im Exil USA, durch seinen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« (Horkheimer 1937) den Namen dieser neuen Schule prägte. In dem Text bezeichnet er die kritische Gesellschaftstheorie als »ein einziges entfaltetes Existenzialurteil« (ebd.: 244) über die »Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft« (ebd.), die

5 Siehe zu westlichem Marxismus und *Black Marxism* weiter unten in dieser Einleitung.

6 Zum engen Kreis der ersten Generation der Kritischen Theorie gehörten nur Männer. Frauen waren »nur« Sekretärinnen oder als Assistentinnen sowie in einzelnen Forschungsprojekten beteiligt. Bereits hier soll betont werden, dass einige der Ehefrauen dieser ersten Generation von Männern stark in deren Projekte eingebunden waren. Gretel Adorno etwa verfasste das Manuskript zur Dialektik der Aufklärung (s.u.), die aus Gesprächen zwischen Horkheimer und Theodor W. Adorno entstand. Auf den Einfluss von Marcuses Ehefrauen auf sein Werk werde ich zurückkommen. Hinweisen möchte ich auch auf den elitären bürgerlichen Kontext in dem in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts Wissenschaft stattfand. Nicht nur Frauen*, auch alle Proletarier*innen waren überwiegend vom Zugang zu Universitäten ausgeschlossen, noch heute ist der Anteil von Studierenden aus prekär lebenden Familien gering.

in Krisen und Barbarei führte und führt. Zur Entfaltung dieses Urteils tragen die zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen bei, die sich in Kritischer Theorie vereinen. Hier wird die materialistische Grundlage der Kritischen Theorie deutlich. Horkheimer hebt zudem die Praxisorientierung des Instituts hervor – Theorie solle immer ein Hilfsmittel für gesellschaftsveränderndes Verhalten sein und nicht bei sich selbst Ruhe finden (siehe ebd.: 225). Dieses Verständnis Kritischer Theorie ist mein Zugang und Anknüpfungspunkt auch für das Weiterdenken der Kritischen Theorie.

In den 1930er Jahren ging Horkheimer jedoch nicht (mehr) davon aus, dass das Proletariat nur aufgrund seiner Stellung im Produktionsprozess ein emanzipatorisches Bewusstsein und/oder eine emanzipatorische Bewegung hervorbringt: »Aber auch die Situation des Proletariats bildet in dieser Gesellschaft keine Garantie der richtigen Erkenntnis« (ebd.: 230). Für den Marxismus der Kritischen Theorie ist neben Sigmund Freud, auf den ich sogleich zurückkomme, auch das Werk von Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel grundlegend. Für Hegel waren es Widersprüche, welche die Geschichte zu lösen hat, z.B. der Widerspruch zwischen familiär-patriarchalem Miteinander und dem Gegeneinander der bürgerlichen Marktgesellschaft. Seine Synthese war der von ihm idealisierte Vater Staat. Marx hingegen zeigte in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, dass auch der Rechtsstaat nicht die Aufhebung der Klassengesellschaft sein kann: Die formale Gleichheit der Staatsbürger*innen gleicht nicht die reale Ungleichheit aus, sie dient vielmehr als Verschleierung und Stütze der Ungleichheit. Die Erkenntnis des Widerspruchs von bürgerlicher Revolution (ideale Freiheit und Gleichheit) und bürgerlicher Realität (bloße Erwerbsfreiheit und Rechtsgleichheit) löse erst die proletarische Revolution aus.

Das Ausbleiben dieser Revolution (im globalen Westen) gilt der Kritischen Theorie als Widerspruch des 20. Jahrhunderts. In Abgrenzung zu Leninismus, Maoismus oder *Black Marxism* wird sie daher, wie auch die Schriften von Georg Lukács, Ernst Bloch oder Antonio Gramsci, zum Westlichen Marxismus gezählt. 1933 erleben Marcuse und Genossen hautnah, dass die Geschichte nicht notwendig, wie Hegel annahm, »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (Hegel 1837: 32) ist. Die nationalsozialistische Volksgemeinschaft erstickte den Klassenkampf. Der Reichtum des Kapitalismus steht aber nach Analyse der KT weiter im Widerspruch

zum Elend der Menschheit, die Ausdehnung der Lohnarbeit im Widerspruch zum fehlenden Klassenbewusstsein⁷.

Mit der Integration von Erkenntnissen der Psychoanalyse nach Freud in soziologische und philosophische Reflexionen konnte, auf theoretischer Ebene ebenso wie durch empirische Forschung, die Abwendung von einer Erwartung gesamtgesellschaftlicher Erkenntnis und somit Revolution bestätigt werden⁸. In den 1930er Jahren analysierte die Kritische Theorie den autoritären Charakter in Bezug auf seine Anfälligkeit für Antisemitismus und faschistische Ideologie. Für Teile der *Studien über Autorität und Familie* (Horkheimer 1936) sowie vor allem die im US-amerikanischen Exil verfasste Studie *The Authoritarian Personality* (Elemente hiervon wurden in Deutsch unter dem Titel *Studien zum autoritären Charakter* publiziert, siehe Adorno 1973 und 2019b) wurden Methoden erarbeitet und Erkenntnisse über Ressentiments, insbesondere den Antisemitismus gewonnen, die bis heute Basis einer »Vorurteilsforschung« in dieser Theorietradition sind. Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* (folgend: DA) als philosophische Arbeit enthält dem unter dem Schock des Holocaust verfassten Abschnitt »Elemente des Antisemitismus« (Horkheimer und Adorno 1947: 177-217) eine richtungweisende Schrift zur theoretischen Grundierung der sogenannten »Vorurteilsforschung«. Hier werden unter anderem die in den empirischen Studien diagnostizierten, auf einer psychischen Ich-Schwäche basierenden Abwehrmechanismen zur Theorie der pathi-

-
- 7 Für die Erkenntnisse zu (fehlendem) Klassenbewusstsein war die Lektüre des ungarischen Marxisten Georg Lukács entscheidend. Der Hegelianer Honneth sieht hierin einen Kernpunkt der Kritischen Theorie: »Die drei Autoren [Adorno, Horkheimer und Marcuse] teilen den normativen Ausgang von einer Hegelschen Vorstellung des vernünftigen Allgemeinen, die sie allerdings in Kategorien einer, könnte man sagen, kooperativen Praxis fassen. Darüber hinaus stimmen sie in ihrer Überzeugung überein, dass ein solches vernünftiges Allgemeines unter den sozioökonomischen Bedingungen des herrschenden Gesellschaftssystems nicht zur Entfaltung gelangen kann, weil der Kapitalismus eine pathologische Reduktion unserer Vernunfttätigkeit aufs bloß Instrumentelle erzeugt. Und, dritter Punkt, schließlich gehen alle drei Autoren von der zusätzlichen These aus, dass selbst in den verdinglichten Verhältnissen des Kapitalismus stets eine Bereitschaft zur transzendierenden Praxis schlummert, weil der Mensch nicht ohne Symptome des sozialen Leidens auf die Unterdrückung seiner umfassenden Vernunfttätigkeit reagieren kann. [...] Sie ließen sich auch so verstehen, dass man sagt, es ist die Herkunft in Hegel, Lukács und Freud, die alle drei auf wirklich eigenartige und überraschende Weise vereint, bei den unterschiedlichen Herkünften, die sie doch teilen« (Honneth 2005: 50).
- 8 So zum Beispiel die Arbeiter- und Angestellten-Erhebung von 1930: »Das bei weitem wichtigste Ergebnis der Studie war, daß lediglich 15 % der Mitglieder von Linksparteien (SPD, KPD) ein Maß an Konsistenz von politischer Orientierung, Charakterstruktur und Kampfbereitschaft aufwiesen, das – etwa bei einem faschistischen Putschversuch – militanter Widerstand von politisch organisierten Arbeitern hätte ermöglichen können« (Dubiel 1978: 25). Somit kam die folgende nationalistisch-faschistische Entwicklung Deutschlands für die Mitarbeitenden des Instituts nicht mehr überraschend.

schen Projektion ausgearbeitet und somit Grundlagen nicht nur für eine Analyse des Antisemitismus, sondern aller gruppenbezogenen menschenfeindlichen Resentiments gelegt. Sie bleibt auch in der Analyse des spezifischen Rassismus gegen Refugees implizit Bezugspunkt.

In den 1940er Jahren beschrieben Adorno und Horkheimer mit ihrem Kulturindustrie-Kapitel in der *Dialektik der Aufklärung* (folgend: DA) und Marcuse in *Der eindimensionale Mensch* (folgend: EDM) zu Beginn der 1960er Jahre die Ideologie und das Potenzial zur Eindämmung jeglichen kritischen Denkens in der westlichen Konsumgesellschaft. Integration der Arbeiter*innen erfolgte nun auch massiv materiell, was aber nichts an der prinzipiellen Lohnabhängigkeit und den Ausbeutungsverhältnissen ändert (siehe detailliert Marcuse-Einführung in Kapitel zwei sowie Diskussion in Kapitel fünf). Aber nur weil das Proletariat ausgebeutet wird, hat es nicht automatisch Recht. Die Geschichtstheorie der Kritischen Theorie wird in Abgrenzung zu Hegels positiver und Marx' ambivalenter Interpretation (vgl. Traverso 2019: 183-184) als eine negative definiert. Da Gesellschaft (bisher) nicht als Ganze vorangeschritten ist, kann nicht positiv auf einen Telos Bezug genommen werden – vor allem nicht auf die Vorstellung, die Gesellschaft bewege sich notwendigerweise auf ein Endziel, etwa die kommunistische Weltgesellschaft, zu.

Diese Kritik einer deterministischen Geschichtsphilosophie zieht sich durch Horkheimers und Adornos Werk ab den 1930er Jahren und findet in Faschismus und Shoah erneute Bestätigung. Bei Adorno heißt es in der *Negativen Dialektik*, erschienen 1966: »Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sich zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der zukünftigen zynisch« (Adorno 1966: 314).

Auch wenn in der Ablehnung eines positiven Telos von Adorno und Anderen der Bezug am häufigsten auf die nationalsozialistische Katastrophe hergestellt wird, wird an dieser Stelle im Sprechen von Katastrophen im Plural und von Geschichte ebenso wie Zukunft deutlich, dass Auschwitz zwar als der Tief-, aber nicht als einziger Bezugspunkt ihrer Kritik an Aufklärung und dem Bruch mit einem teleologischen Geschichtsverständnis zu denken ist. In den Schriften einiger Kritischer Theoretiker finden sich immer wieder Bezüge auf Kolonialismus, Imperialismus, globale Ausbeutungsverhältnisse oder Rüstungsindustrie. Bei Horkheimer beispielsweise in den 1926-1931 verfassten Notizen mit dem Titel *Dämmerung* (Horkheimer 1934)⁹, die 1934 unter dem Pseudonym Heinrich Regius in der Schweiz er-

9 Die mir vorliegende Version ist ein Nachdruck, vermutlich aus der Zeit um 1968, der keine weiteren Publikationsangaben enthält. In der Notizsammlung ist auch ein Text über politisches Asylrecht enthalten, in dem Horkheimer darlegt, dass politisches Asylrecht entgegen einer bürgerlich-ideellen Phase nicht zur Herrschaft des global konzentrierten Kapitals passe und daher sicherlich bald abgeschafft werde. (Vgl. Horkheimer 1934: 178)

schienen. Dort heißt es in der Notiz mit dem Titel »Wolkenkratzer«, in der er den Gesellschaftsbau skizziert:

»[Unterhalb der...] Erwerbslosen, Armen, Alten und Kranken [...] beginnt erst das eigentliche Fundament des Elends, auf dem sich dieser Bau erhebt, denn wir haben bisher nur von den hochkapitalistischen Ländern gesprochen, und ihr ganzes Leben ist ja getragen von dem furchtbaren Ausbeutungsapparat, der in den halb und ganz kolonialen Territorien, also in dem weitaus grössten Teil der Erde funktioniert. Weite Gebiete des Balkan sind ein Folterhaus, das Massenelend in Indien, China, Afrika übersteigt alle Begriffe.« (Ebd.: 132)

Dennoch fand Kolonialismus in der Kritischen Theorie keine ausführliche analytische Beachtung. Zur gleichen Zeit (erste Hälfte des 20. Jahrhunderts) existierte im englischsprachigen transatlantischen Raum eine Tradition, die Cedric J. Robinson als *Black Marxism* bezeichnet und der er in seinem gleichnamigen Buch nachgeht (Robinson 2000). Intellektuelle wie W.E.B. DuBois oder der aus Trinidad stammende C.L.R. James leisteten eine Kritik, die auf ihrer Subjektivität als Nachfahren kolonialisierter und versklavter und ihrem Aufwachsen in Systemen, die weiter eindeutig durch *race* stratifiziert waren, basierte. Als Intellektuelle waren sie zwischen den ehemaligen Kolonien in der Karibik, den USA und Europa unterwegs und stark von der europäischen philosophischen Tradition geprägt, an der sie ihre je eigene Kritik entwickelten. James veröffentlichte 1938 mit *The Black Jacobins* (James 1938) seine Analyse der Haitianischen Revolution und ihres Anführers Toussaint L'Ouverture, die einerseits von Bewunderung, aber auch einer kritischen Auseinandersetzung mit ihm zeugt (vgl. Robinson 2000: 277-278). Als Marxisten setzten sie sich kritisch mit dem historischen Materialismus auseinander und widerlegten, wie auch die Kritischen Theoretiker, geschichtsdeterministische Annahmen des orthodoxen Marxismus. Wie Enzo Traverso in *Linke Melancholie* (Traverso 2019) mit einem dem Titel entsprechenden Pathos schlussfolgert, hätte ein Dialog zwischen westlichem und Schwarzem Marxismus in den 1930er/1940er Jahren zu entscheidenden theoretischen und praktischen Entwicklungen führen können (vgl. ebd.: 203). James und andere waren hingegen zeitweise Mitglieder der Kommunistischen Partei der USA (KPUSA), die sich – unter anderem auf Grundlage des Betreibens Lenins in der Kommunistischen Internationale (Komintern) – in den 1920er/1930er Jahren für Schwarze Genoss*innen öffnete.¹⁰ In den 1940er/1950er

10 Siehe zur Geschichte Schwarzer in der Kommunistischen Partei der USA der Artikel »...dann sind wir eben Bolschewisten!«: Antirassistische Politik der US-amerikanischen Kommunistischen Partei in den 1930er Jahren« von Loren Balhorn (2014): »Die Partei benutze das Zeitfenster, um ihre antirassistische Arbeit massiv auszubauen – [...] zu einer Zeit, in der im Süden regelmäßig Lynchmorde zu beklagen waren, organisierte sie Truppen, um Schwarze gegen Lynchmobs zu verteidigen. In Harlem z.B. organisierten 200 mehrheitlich weiße Kommunisten eine Demonstration gegen Lynchjustiz, die in wenigen Stunden auf über 3.000 schwarze

Jahren traten die meisten von ihnen wieder aus, was zu unabhängigen, neuen Organisationen wie letztlich beispielsweise der *Black Panther Party for Self-defense* führte. Vielleicht lag es auch an der Nähe zur KPUSA, in der der Schwarze Marxismus zeitweilig verankert war, dass es mit der KT im US-amerikanischen Exil nicht zu einem intensiveren Dialog kam. Anders als Marcuse, der auch auf die Kommunistische Partei Einfluss nehmen wollte, unterband Horkheimer jeglichen Kontakt, um die Stellung des Instituts nicht zu gefährden (s. Schultz 2014: 423). Und wie oben zitiert, schreibt Traverso, dass Marcuse James und Adorno zusammenbringen wollte, dieser Dialog jedoch scheiterte.

Schwarze Autor*innen wie James und W.E.B. DuBois¹¹, später auch Frantz Fanon verbinden in ihren Analysen (marxistische) Gesellschaftskritik und Mikroebene des Erlebens zum Anderen gemacht zu werden. Doch diese Analysen fanden im

Arbeiter anwuchs. [...] Auch weil sich die bürgerlichen afro-amerikanischen Organisationen nach wie vor weigerten, politische Bewegungen aufzubauen, wurde die CP bis Ende 1931 eine der einflussreichsten Organisationen unter Schwarzen in New York und anderen großen Städten« (ebd.: 158). »Sie brachte tausende weiße und schwarze Arbeiter zusammen in den großen Arbeitslosendemonstrationen von 1930 und organisierte mehrere Tausende in Kampagnen gegen Zwangsräumung« (ebd.: 159). »Als 1941 die Partei noch einmal ihre Linie änderte und wieder [wie 1935 zwischendurch] zum Unterstützer Roosevelt wurde, mussten alle Positionen wieder umgeworfen werden. Die Parteiführung sagte ihren schwarzen Mitgliedern, dass sie Rassismus in der Gesellschaft und Segregation in der Armee hinnehmen müssten, bis der Faschismus besiegt sei. Nach dem Zweiten Weltkrieg war ihre Glaubwürdigkeit längst aufgebraucht. [...] Sie wurde schnell zu einer politisch irrelevanten Kraft, die, abgesehen von Ausnahmen wie Angela Davis, nie wieder über eine wirkliche Basis innerhalb der schwarzen Bevölkerung (oder der Arbeiterklasse insgesamt) verfügte. [...] Obwohl der Marxismus in Form von C.L.R. James und zahllosen anderen eine marxistische Theorie des Rassismus aufrecht erhielt und auch weiterentwickelte, ist der revolutionäre Marxismus bis dato nie wieder in die Position gekommen, unterdrückte Gruppen massenhaft zu organisieren« (ebd.: 163).

- 11 W.E.B. DuBois grundlegendes Werk zur Schwarzen Subjektivität und Schwierigkeiten der Subjektwerdung unter den Bedingungen der allumfassenden Konstruktion als die Anderen der *weißen* US-Amerikaner hat er vor seiner Beschäftigung mit Marx und Freud verfasst. 1953, also fünfzig Jahre nach dem ersten Erscheinen von *The Souls of Black Folk*, schreibt er, dass er seither Marx und Freud zentral in sein Denken aufgenommen habe, woraus vor allem ein tieferes Verständnis darüber, dass so viele Menschen ihre komfortable Position, die auch auf der Ausbeutung Anderer beruht, gar nicht aufgeben wollen, sie gar nicht verstehen wollen, was wirklich passiert. Es also weniger als er früher dachte eine Frage von Bildung und Aufklärung ist: »I still think today as yesterday that the color line is a great problem of this century. But today I see more clearly than yesterday that back of the problem of race and color, lies a greater problem which both obscures and implements it: and that is the fact that so many civilized persons are willing to live in comfort even if the price of this is poverty, ignorance and disease of the majority of their fellowmen; that to maintain this privilege men have waged war until today war tends to become universal and continuous, and the excuse for this war continues largely to be color and race« (DuBois 1903: xiv). Hierin sehe ich eine starke Ähnlichkeit zu Marcuses Analysen, siehe übernächste Seite und Kapitel vier.

akademischen lange wenig Beachtung. Erst durch die Rezeption einiger postkolonialer Theoretiker*innen wie Gayatri Chakravorty Spivak und Edward Said sowie der britischen Cultural Studies um Stuart Hall ab den 1980er Jahren etablierte sich die Kritik der Verwobenheit des aufklärerischen und Fortschrittsdenkens mit Kolonialismus und der Konstruktion der außereuropäischen Exteriorität in den USA und Westeuropa nach und nach auch im akademischen Kontext. Wie Edward Said in *Orientalism* (Said 1977) herausarbeitet, bedarf die Selbstkonstruktion eines angeblich aufgeklärten Europas der ständigen Abgrenzung von den Anderen – hierfür führt er den Begriff des *Othering* ein, der von vielen (postkolonialen) Theoretiker*innen aufgegriffen wird. *Othering* sowie der/die Anderen Europas bleiben zentrale Theoreme, die sich auch in den Erzählungen und Selbstbeschreibungen meiner Gesprächspartner*innen wiederfinden lassen.

Im deutschsprachigen Kontext ist es besonders wichtig für eine aktuelle und aktivistische Rassismuskritik auf die Beiträge Schwarzer und migrantischer feministischer Aktivistinnen aus den 1980er und 1990er Jahren (Anita Kalpaka, FeMigra, Gutiérrez Rodríguez) sowie auch einige Beiträge weißer deutscher Feministinnen wie Birgit Rommelspacher zu verweisen. Die Publikation *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* (Oguntoye et al. 1986), in der erstmals Schwarze in Deutschland die ständige Konstruktion als Andere umfassend beschreiben, geschichtliche Verbindungen herstellen und sich kollektiv die Selbstbezeichnung »Afrodeutsch« geben, ist in diesem Kontext als richtungsweisendes Projekt zu nennen.

Eine explizit auch an die KT anknüpfende deutschsprachige Rassismuskritik mit Bezug auf Widerstand und Kämpfe fand in den 1970er und 1980er Jahren (und bis heute) im Kontext der Zeitschrift *Das Argument* Ausdruck. Hier brachten einige Theoretiker*innen um Frigga und Fritz Haug Elemente der britischen *Cultural Studies* mit ein und leisteten Analysen für den deutschen Kontext. Laut Manuela Bojadžijev erkannten sie die »Einschreibung der zeitgenössischen anticolonialen und dekolonialen Kämpfe des Südens in die politischen Auseinandersetzungen des Nordens nicht zuletzt durch den ›Retorsionseffekt‹ der in Europa ankommenden Migrationsbewegungen aus dem Süden« (Bojadžijev 2018: 53). In den 1990er Jahren kam es auch im Kontext des Frankfurter IFS bei Alex Demirović zu einer expliziten Theoriebildung und neuen Studien zu Rassismus in der Tradition Kritischer Theorie (vgl. Bojadžijev 2015: 58–60). Die hier entwickelte Rassismustheorie verbindet Elemente der Ideologiekritik Kritischer Theorie mit poststrukturalistisch beeinflussten Analysen der Einschreibung und des *Othering*. Auch die Analysen von Étienne Balibar, Stuart Hall und Immanuel Wallerstein der 1980er/1990er Jahre zu Neorassismus, also eines kulturalisierenden Rassismus oder »Rassismus ohne Rassen« eingebettet in breitere Gegenwartsanalysen, fanden hier Eingang. Die Analysen der älteren KT zu Antisemitismus, der auch ohne Juden funktioniert, wurden hier aufgenommen und übertragen (vgl. ebd.).

Und Mark Terkessidis nimmt in *Die Banalität des Rassismus* (Terkessidis 2004) eine begriffliche Auseinandersetzung mit Rassismus mit sozialpsychologischem Hintergrund vor.

Dekoloniale Theorie hingegen findet in Deutschland erst in den letzten Jahren breitere akademische Beachtung – auch dank der Arbeit am Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie der JLU Gießen. Hier wird Kolonialität nicht als eine Folge, sondern als Konstitutionsbedingung der Moderne analysiert. Die Entstehung der Moderne geht somit mit der Eroberung der Amerikas ab dem späten 15. Jahrhundert im Zuge der spanischen und portugiesischen Kolonialexpansion einher. Kolonialität wird von Denkern wie dem Philosophen Enrique Dussel, dem Soziologen Anibal Quijano oder dem Literaturwissenschaftler Walter Mignolo als eines der konstitutiven Elemente des globalen kapitalistischen Machtmodells herausgearbeitet (Quintero und Garbe 2013: 10). In Lateinamerika fand sich um die Jahrtausendwende eine transdisziplinäre Gruppe verschiedener Theoretiker*innen in dem Kollektiv *Modernidad/Colonialidad* (Modernität/Kolonialität) zusammen. Anders als in postkolonialer Theorie in postmoderner Tradition ist in dekolonialer Theorie ein Denken von der Totalität gesellschaftlicher Verhältnisse präsent, und auch kollektive Befreiungsperspektiven sind möglich. Bezugspunkt des Kollektivs ist unter anderem die Weltsystemtheorie Immanuel Wallersteins (Mignolo 2000: 19). Mignolo und Dussel beziehen sich zudem auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule¹², wobei Mignolo auch auf die Standortperspektive (vgl. Methodologie) eingeht: Er verweist darauf, dass Erfahrungen von Exil und Exteriorität sich immer in Subjektivität einschreiben und zieht eine Parallele »in the formation of subaltern reason and post/Occidental/colonial theorizing: the inscription of the colonial/subaltern experience of the theoretician in his or her theoretical practices« und »the inscription of the Jewish experience in Frankfurt early critical theory (e.g., Horkheimer and Adorno's reading of the Jew's experience against the Enlightenment ideals)« (ebd.: 108). Damit macht er eine erkenntnistheoretische Dimension sichtbar, die von den Denkern der Kritischen Theorie selbst kaum explizit thematisiert wird, aber in ihrem Werk durchgehend implizit präsent ist. Dimensionen der Erfahrung von Subalternität und Kolonialität von Refugees in einem Anknüpfen an die ältere KT aufzunehmen ist wichtiger Ansatzpunkt dieser Arbeit. Hier kommen KT und dekoloniale Theorie zusammen.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Befreiungsperspektive, die beiden Theorierichtungen in meiner Lesart inhärent ist. Darauf verweist beispielsweise Amy Allen, die in *Das Ende des Fortschritts* (Allen 2019) darauf abzielt, sowohl die Anschlussfähigkeit post- und dekolonialen Denkens als auch eine Befreiungsperspektive in

12 Bei Enrique Dussel gibt es eine dezidierte Auseinandersetzung insbesondere mit Adorno (vgl. Dussel 2013). Auch Walter Mignolo nennt Kritische Theorie eine der Bezüge seines Schreibens (vgl. Mignolo 2000: 18).

der Kritischen Theorie aufzuzeigen¹³. Sie argumentiert, dass trotz Adornos radikaler Fortschrittskritik in Kritischer Theorie nicht jegliche Hoffnung auf nicht nur »Atempausen«¹⁴, sondern wahre Befreiung erledigt sei. Beispielsweise sei es mit Adornos Bezug auf Freiheit, im Gegensatz zu den als zweite oder dritte Generation der Kritischen Theorie bezeichneten Vertretern (z.B. Habermas und Honneth), möglich, an Befreiung als politisch-moralischem Imperativ festzuhalten und zugleich Fortschritt als historische Tatsache zurückzuweisen (vgl. ebd.: 63).

Bei Marcuse finden sich kaum direkte Bezüge auf oder Zitate von Schwarzen Autor*innen, die Kolonialität und Aufklärungskritik verbinden – für post- und dekoloniale Theorie starb er zu früh, allerdings hätte er beispielsweise DuBois, Fanon oder James, die ihm auf jeden Fall bekannt waren – laut Traverso James ja sogar persönlich – expliziter in sein Denken aufnehmen und auch zitieren können. Dennoch ist mit Marcuse ein dezidierter Bezug zu Antikolonialismus vorhanden, er schrieb und dachte in den 1960er und 1970er Jahren im Kontext antiimperialer Kämpfe und solidarischer Bewegungen im Westen. Sein kritisches Urteil über Gesellschaft bezieht somit auch Rassismus, Imperialismus und Kolonialität ein, er sieht kolonisierte und rassifizierte Menschen als aufständige Subjekte – was in dieser Arbeit auch kritisch beleuchtet wird – und hält jenseits eines Telos oder Fortschrittsglaubens an Hoffnung auf Befreiung fest.

Für diese Arbeit, in der ich mit intellektuellen Geflüchteten als politischen Akteuren arbeite, ist es von zentraler Bedeutung, Perspektiven und Epistemologien

-
- 13 Bezüge in postkolonialem Denken auf Adorno finden sich häufiger. Genannt seien beispielsweise Nimita Goswami (2013), Ashis Nandy oder Paul Gilroy's *Postcolonial Melancholia* (2005). Über Subjektivität bei Adorno, Said und Spivak schreibt Asha Varadharajan (1995). Allen trifft recht allgemeine Aussagen für post- und dekoloniale Theorie. Ich würde hingegen differenzieren und lese eben diese Befreiungsperspektive in dekolonialer Theorie wesentlich präsenter. Sie spricht zudem von »Freiheit« und nicht von »Befreiung«.
- 14 Als Kritik an der Fortschrittserzählung heißt es bei Adorno im Anschluss an oben zitierte Stelle weiter: »Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität. Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt. Verklärte jener die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden. Geschichte ist die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität« (Adorno 1966: 314). Anders als das menschliche Miteinander schreiten Herrschaft und Herrschaftstechnologie dennoch voran und verfestigen sich. Herrschaftsdenken ist nicht von den Subjekten trennbar, wie im Ausdruck »inwendige Natur« deutlich wird. Ein Denken in Totalität könnte entsprechend nur ein negatives sein, ein positiv gewendetes wie Hegel es vollzieht verklärt Leiden in Positivität. Ein radikaler Angriff auf idealistische Philosophie.

des globalen Südens zu beachten und nicht nur als Ergänzung, sondern als Ausgangspunkte kritischen Denkens zu nehmen. Um auf eine aktuelle Gesellschaftskritik (und auch Fortschrittskritik) zu sprechen zu kommen und die Brauchbarkeit von Begriffen der Kritischen Theorie für heutige Analysen aufzuzeigen, die die Perspektive der Kolonialität einbeziehen, möchte ich diesen Abschnitt mit einigen Reflexionen zur »Flüchtlingskrise« und Kolonialität der europäischen Migrationspolitik schließen. Das trägt auch zu einer Kontextualisierung der Zeit bei, in der die Gespräche für diese Arbeit stattfanden.

Zunächst, was lässt sich aus Kritischer Theorie über gesellschaftliche Reaktionen auf Krisen lernen? Für die Kritische Theorie ist unter anderem bedeutsam, wie so auch Krisen nicht vorrangig eine erkenntnisfördernde Wirkung haben. Warum wächst in Menschen in Krisenzeiten nicht unbedingt ein kritisches Bewusstsein, wenn sie doch selbst erleben, dass die vorherrschende Ordnung so nicht funktioniert? Entgegen der naheliegenden Annahme, dass der Schein fällt, wenn eine Gefahr für die eigene Position besteht, bleibt die Identifikation mit dem System, wenn auch nicht immer mit einer konkreten Regierung (Marcuse 2015: 21), weiter hoch.

Zur Erklärung wird bei den Frankfurtern wie erwähnt Freud hinzugezogen. Für Marcuse ist soziale Integration, selbst in repressive Regime, nicht nur durch materielle Zugeständnisse (Marx) oder Ideologie (Lukács) zu erklären, auch das Unbewusste (Freud) spielt eine Rolle. So gelingt es, Zweifel und Kritik innerhalb der vorgegebenen Formen so zu kanalisieren, dass die Menschen ihre Angst und Wut auf Andere richten und nicht anzweifeln oder angreifen, was zu bekämpfen wäre:

»Wir wissen von Freud, dass der Grad, bis zu dem ein soziales System die aggressiven Instinkte von Männern und Frauen freigibt und sie zugleich erfolgreich im etablierten Rahmen hält, kontrollierbar sind, sodass sie diese Gesellschaft nicht zerstören. Die Befriedigung der Aggressivität stärkt jene Gesellschaft, die eine solche Befriedigung gestattet.« (Marcuse 2017b: 67)

Marcuses Analyse sowohl der Integration als auch der Umleitung von Aggressivität und Ersatzbefriedigung ist bis heute aktuell. Auch wenn er den Neoliberalismus nicht mehr umfassend analysiert hat, benannte er in den 1970er Jahren treffend Tendenzen¹⁵. Die von den globalen Revolten um 1968 und nachfolgenden Protest-

15 Beispielsweise in den Pariser Vorlesungen von 1974, wenn er beschreibt, wie auch als Reaktion auf abnehmende Arbeitsmoral und Sabotage Hierarchien vorgeblich abgebaut und mehr Verantwortung den Arbeitenden gegeben wird (Marcuse 2017c: 107), ohne dass sich an den Eigentumsverhältnissen etwas ändert.

bewegungen unterbrochene Eindimensionalisierung der Gesellschaft¹⁶ geht weiter. Alexander Neupert-Doppler analysiert: »Der Fortschrittsglaube ist verschwunden, Kritik ist randständig, der Utopieverlust gravierend. [...] Führt(e) aber auch das Scheitern von 1968 in die Postmoderne, so ist das Problem nicht mehr Fortschrittsgläubigkeit, sondern Alternativlosigkeit« (Neupert-Doppler 2019: 13). Mit der spezifischen neoliberalen Ideologie, die sich nach 1989 vollends entfalten konnte, geht eine grundlegende Umstrukturierung und Verbannung sozialer Elemente aus Institutionen einher, die dann als Eigenverantwortung und Selbstorganisation präsentiert wird. So beschreibt es etwa Tatjana Freytag in ihrem auf Marcuse anspielenden Buch *Der unternommene Mensch. Eindimensionalisierungsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft* (Freytag 2008).

Wie problematisch dieses Umlenken eigentlich staatlicher Aufgaben auf private Initiativen ist – »die Bergung des ›ungehobenen Schatzes an Engagementbereitschaft« (ebd.: 118-119) – kann an der sogenannten »Willkommenskultur« um 2015 gezeigt werden. Das Beispiel verdeutlicht zugleich die These der Eindämmung von Systemkritik sowie die Immanenz kolonialer Logiken. Im Zuge der vermehrten Einwanderung im Spätsommer/Herbst 2015 kümmerten sich zahllose Individuen mit einem teils enormen Paternalismus um ankommende Geflüchtete (»unsere Flüchtlinge«). Durch eine Abhängigkeit von der Hilfsbereitschaft Ehrenamtlicher nicht nur für die Ermöglichung eines sozialen Ankommens, sondern bereits für die Erfüllung ganz grundlegender Bedürfnisse, waren die ›Betroffenen‹ einer Unsicherheit und Willkür ausgesetzt. Vieles hing davon ab, ob sie sich dankbar zeigten und mit sich machen ließen, was die Helfer*innen für richtig hielten. Joshua Kwesi Aikins und Daniel Bendix zeigen auf, dass sich darin ein koloniales Muster offenbart. Entgegen den Errungenschaften der Refugee-Bewegung, als Geflüchtete zumindest partiell gehört zu werden, konnten im Rahmen des Willkommenskultur-Hypes die *Weißten* wieder Kontrolle ausüben (Aikins und Bendix 2015). Eine Kritik an der Situation führte selten zu einer grundsätzlichen Politikkritik, dem Reflektieren über globale Zusammenhänge oder einem Einspruch bei den Helfenden dagegen, sich für staatliche Aufgaben instrumentalisieren zu lassen. Die in den folgenden Monaten erneut aufgemachte Unterscheidung in »gute« und »schlechte«, in »echte« und »falsche Flüchtlinge« und damit einhergehende Verschärfungen des Asylrechts und der Abschottung erhielten dann viel zu wenig Gegenwind. Die Identifikation breiter Teile der Bevölkerung bleibt absolut – wie Marcuse sagt, nicht unbedingt mit der Regierung, aber mit dem System.

Zudem etablierte sich schnell ein Diskurs um »Flüchtlingskrise«. Dabei müsste von Rassismus-Krise und einer Krise des postkolonialen Europas gesprochen

16 Die Studentenbewegung habe nach Adorno immerhin »den glatten Übergang zur total verwalteten Welt unterbrochen« (Adorno 1998: 671). Zu ›Eindimensionalität‹ und ›Eindimensionalisierung‹ siehe die Marcuse-Einführung in Kapitel zwei.

werden. Krisen sind inhärent und nicht durch Refugees ausgelöst. Und von Krisen betroffen sind heute nicht in erster Linie die Bewohner*innen Europas. Diese Blickverschiebung nehmen auch Iman Attia und Mariam Popal vor, die Krise »in den Zusammenhang Jahrhunderte langer Ausbeutungs-, Zerstörungs- und Aneignungsverhältnisse sowie aktueller neokolonialer Globalisierungspraktiken« (2016: 657) einbetten. Auch in der Textsammlung *Europe/Crisis: New Keywords of »the Crisis in and of »Europe«* (New Keywords Collective 2016), wird ein Umdenken vollzogen, das den Blick von den Projektionsflächen Migration oder Griechenland auf die Machtzentren, die eigentlichen »Krisenexporteure« lenkt und die Verdinglichung des Sprechens in hegemonialen Diskursen angreift. Anstatt Verantwortung für das historische koloniale Unrecht zu übernehmen und beispielsweise ein Recht auf Staatsbürgerschaft abzuleiten, wie Gurinder Bhambra es fordert (Bhambra 2017), werden Geflüchtete zu Schuldigen. Gutiérrez Rodríguez bettet die Diskussion um »Flüchtlingskrise« in ihre historisch-kritische Analyse der Migrationspolitik Europas in den Analyserahmen der »Kolonialität der Migration« ein, den sie im Anschluss an Quijanos »Kolonialität der Macht« entwickelt (Gutiérrez Rodríguez 2016 und 2018). Es überrascht,

»wie einige Akteure über die Parteigrenzen hinweg in Bezug auf ›Flüchtlingskrise‹ als die ›Anderen‹ der Nation oder, in Enrique Dussels (2000) Worten, als Europas ›Exteriorität‹ übereinstimmen. Diese ›Anderen‹ werden in der Logik dessen heraufbeschworen, was Stuart Hall u.a. (1997) als ›das Spektakel des Anderen‹ definieren, oder was Walter Mignolo (2000) als ›koloniale Differenz‹ beschreibt. Der ›Andere‹ wird zu einer Projektionsfläche für Ängste und Sorgen, die die Gefühle der Verachtung und der Furcht des ›hegemonialen Selbst‹ widerspiegelt (Popal 2011).« (Gutiérrez Rodríguez 2016: 677-678)

Speziell für einen Bezug auf Anti-Refugee-Rassismus, ihre Verquickung mit anti-muslimischem Rassismus und eine Einbettung aktueller europäischer Migrationspolitik in den Analyserahmen der Kolonialität in dekolonialer Denkrichtung sind auf die Arbeiten von Attia und Popal (bspw. 2016) sowie Gutiérrez Rodríguez zu verweisen. In einem Zusammendenken und Zusammenführen der sozialpsychologischen und gesellschaftskritischen Analysen in der Tradition Kritischer Theorie mit *Othering* und dem spezifischen Fokus auf Kolonialität liegt für mich ein großes Potenzial für ein Verständnis der Subjektivität und Verobjektivierung Geflüchteter in Deutschland/Europa heute.

Wichtig ist eine historische Kontextualisierung nicht nur der gegenwärtigen Krise, sondern weltweiter kapitalistischer Verhältnisse, von denen Krise immer Teil ist. Immanuel Wallerstein bemerkte dazu im historischen Rückblick auf die Hochphase des Industriekapitals zwischen 1920 und 1970:

»Die Zwischenstation der Staatsbürgerschaft – der Einschluss einiger und der Ausschluss anderer – diene genau dem Zweck, die gefährlichen Schichten der Länder in den Kernzonen, die Arbeiterklassen, zu befrieden, während die überwiegende Mehrheit der Weltbevölkerung von der Aufteilung des Mehrwerts und den politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen blieb.« (Wallerstein 2008: 29)

Gegen diesen Ausschluss mobilisieren sich die Menschen des Südens. Zum Teil tun sie dies als Refugees, die ihren Weg in die Kernzonen des Weltkapitals suchen – ob vom Norden erwünscht oder nicht: »Die Zonen des Zentrums brauchen diese Einwanderung absolut, aber sie wollen nicht so viele Immigranten zulassen, wie kommen wollen [...]« (ebd.: 71). Von diesem Widerspruch, dass Migration zum einen gebraucht wird und sich anhand kolonialer Kontinuitäten fortsetzt, aber als etwas von Europa Unabhängiges und Bedrohliches dargestellt wird, wird mithilfe der Figur des Flüchtlings als Anderem abgelenkt. Gegen den Ausschluss und die Verdinglichung wehren sich die Refugees, zum Teil indem sie sich als Refugee-Bewegung organisieren.

KT zeigt auf, wieso die von ihr kritisierte Gesellschaft ihre Widersprüche nicht lösen kann. Der rechtspopulistische Wunsch nach Abschottung übersieht die transnationale Verwobenheit des ökonomischen Systems. Das Entstehen für die historische Verantwortung der EU – sei es unmittelbar für die ehemaligen Kolonien, sei es für globale Ungleichheit unter Bezug auf die Annahme der Kolonialität – ist keine Selbstverständlichkeit. Der neoliberale Zugriff auf die globalen Lebensverhältnisse lenkt ab von einer Wahrnehmung der ökonomischen, politischen, ökologischen und nicht zuletzt postkolonialen Krisen, die ihren Ausdruck u.a. in weltweit zunehmenden Migrationsbewegungen finden. Die Refugee-Bewegung agiert im Kontext dieser Krisen und dieser Historizität und bringt, wie wir sehen werden, beides auf den Tisch.

Mit einer doppelten Kontextualisierung, mit einem dekolonialen, in Bezug auf Migration und Rassismus explizit historisierenden Blick, sowie dem Urteil Kritischer Theorie aus materialistischer Perspektive, kann das Selbstverständnis eines aufgeklärten Europas angezweifelt werden¹⁷. Der »Flüchtling« als »Anderer« und

17 Und geht meines Erachtens somit weiter als viele Analysen kritischer Migrationsforschung. In meiner Masterarbeit zu Kritik und Migrationsforschung (Doppler 2012a) habe ich herausgearbeitet, dass die meisten Arbeiten der deutschsprachigen kritischen Migrationsforschung aus dem Umfeld des Netzwerks für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung sich auf diskurstheoretische und poststrukturalistische Ansätze berufen, eine Anknüpfung an Kritische Theorie kaum stattfindet. Fabian Georgi konstatiert eine Konzentration auf »diskurs- und praxistheoretische Untersuchungen« (Georgi 2016: 183) und kritisiert den in diesem Kontext entfalteten Begriff des Migrations- bzw. Grenzregimes auf mehreren Ebenen unter Bezug auf Adorno: fehlender Gesellschaftsbegriff, fehlende Kapitallogik, Gefahr der Überschätzung der Akteurspraktiken, die Analyse von Migrationskonflikten als Regimeimmanent und nicht als Resultat kapitalistischer Strukturwidersprüche, sowie fehlende Kontextualisierung

»Sonderfall« kann dekonstruiert und Krise als Krise Europas aus kolonialer Geschichte sowie als konstitutives Element kapitalistischer Vergesellschaftung analysiert werden.

1.2 Marcuse und die Refugee-Bewegung

Wie wir gesehen haben, stellt KT Instrumente für umfassende Gesellschaftskritik zur Verfügung – für ein Urteil über Gesellschaft, das von einfachen und falschen Schuldzuweisungen den Blick auf weitere Strukturen richtet, ebenso wie für die Analyse einzelner Ausformungen der repressiven Ordnung, die sich beispielsweise im Rassismus gegen Geflüchtete artikuliert. Die Kombination aus Materialismus, Ideologiekritik, Psychoanalyse und Historisierung bietet ein umfassendes Werkzeug, mit welchem dem Impuls, dass »etwas nicht stimmt« nachgegangen werden kann. Mit Kritischer Theorie angewendet auf das letzte Jahrzehnt entsteht ein bedrückendes Bild von krisenhaftem Kapitalismus, enthemmter neoliberaler Ideologie, der Verfestigung autoritärer Charaktere, von bedrängten Individuen, deren Aggressivität sich in vorgegebenen Bahnen, unter anderem in Antisemitismus und Rassismus, repressiv, verkürzt und falsch entlädt. Was bleibt da noch an Befreiungsperspektive?

Trotz aller erschreckenden Analysen lässt sich nicht leugnen, dass das letzte Jahrzehnt auch von vielen neuen Protestbewegungen und massivem Widerstand geprägt war. Ausgangspunkt dieser Arbeit ist eine Bewegung, die in vielen Aspekten einen Kontrapunkt zu den gesellschaftlichen Entwicklungen setzt. Dabei kann es nicht darum gehen, die Refugee-Bewegung als neues revolutionäres Subjekt zu benennen. Gerade die KT hat gezeigt, dass gesellschaftliche Situation und kritische Erkenntnis nicht zusammenfallen müssen. Der Refugee-Bewegung muss keineswegs mehr unterstellt werden, als sie selbst vorstellen kann. Emanzipatorisch

im gesellschaftlichen Gesamtprozess (ebd.: 186-187). Georgi zielt entsprechend auf eine stärkere Einbettung der kritischen Analysen um Migration in gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, die aus materialistischer Perspektive analysiert werden müssten. Weitere Autor*innen konstatieren fehlende materialistische Zugänge in der kritischen Migrationsforschung (vgl. bspw. Bojadžijev 2009: 133, Mezzadra 2010 sowie Pieper 2004). In der Debatte werden jedoch wiederholt vorhandene rassistuskritische Analysen insbesondere aus feministischem Kontext ignoriert, in der die in diesem Abschnitt zitierten Autor*innen stehen. Auch finden sich im aktivistischen Kontext, beispielsweise in den »Materialien gegen imperialistische Flüchtlingspolitik« von 1987 (abgedruckt in Seibert 2008: 193-207) materialistische Ansätze und bereits eine – wenn auch begrifflich anders geframte – Theoretisierung der Autonomie der Migration und der »transnationalen proletarische Unterklasse« aus materialistischer Perspektive. Zudem sehe ich seit den hier zitierten Kritiken auch eine Entwicklung der langsamen Einschreibung dekolonialer Ansätze in den akademischen Diskurs.

ist sie, da die aktiven Geflüchteten ein gutes Leben fordern und sich darin sicherlich nicht von einer Argumentation über kapitalistische Verwertbarkeit oder staatsrechtliche Anerkennbarkeit abbringen lassen. Dennoch ist nicht nur das Bewusstsein darum radikal, auch das migrantische Sein, gekennzeichnet durch transnationale Bewegungen und Kämpfe, stellt eine Welt in Frage, die anhand kolonialer Muster den Warenverkehr liberalisiert und die Bewegungsfreiheit von Menschen unterbindet. Die objektive Differenz zwischen Sollen und Sein, zwischen Solidarität und Abschiebung, zwischen *Solidarity Cities* und Abschiebelagern, zwischen Freiheit und Residenzpflicht ist konstitutiv und für das Sollen muss gekämpft werden. Die Refugee-Bewegung ist darum ein konkreter Ausdruck des Widerstandes gegen die verwaltete und repressive Welt.

KT bleibt auf die Auseinandersetzung mit solchen Bewegungen angewiesen. Aufgabe der Theorie ist nicht zuletzt, Kontakt zu »außerparlamentarischen, nicht parteipolitisch gebundenen, potenziell staatsfeindlichen sozialen Bewegungen« (Kurz 2003: 292) aufzubauen. Daher soll es im Folgenden darum gehen, die Theorie als aufgespeicherte Erfahrung an den neuen Erfahrungen der Bewegung zu messen, ihre Aktualität und Tauglichkeit im Licht der Praxis zu prüfen.

Es finden sich heute in der deutschsprachigen Diskussion kaum Studien, die mit Bezug auf Widerstandsbewegungen explizit mit Kritischer Theorie arbeiten. Und das, obwohl die sogenannte Bewegungsforschung im Kontext der sozialen Bewegungen um 1968 entstand und zu Beginn zumindest im deutschsprachigen Kontext eine theoretische Nähe zur Kritischen Theorie bestand (etwa bei Roland Roth). Es waren ja schließlich die Studierenden von Adorno, Marcuse und Co., die auch im Kontext der erkämpften Ausweitung universitärer Stellen eine akademische Karriere einschlugen und neue Forschungsfelder begründeten. Andersherum finden sich in aus feministischen und migrantischen Bewegungen formulierten Gesellschaftskritiken durchaus Elemente Kritischer Theorie wieder. Doch diese sind meist nicht der »Bewegungsforschung« als eigener Forschungsdisziplin zuzurechnen. Natasha King, die in ihrer Studie zu Refugee-Bewegungen in Calais und Athen ohne Bezug auf eine bestimmte Theorierichtung arbeitet, resümiert: »[S]ocial movement studies remain weak in exploring movements that *refuse* established ways of being – the frameworks of identity and self-determination – or that feature people who are largely excluded from politics« (King 2016: 26). Wie auch King, sehe ich in großen Teilen der Refugee-Mobilisierungen mehr als eine Kritik bestimmter Politiken und somit auch dem in Bewegungsforschung erfasstem. Es ist eine Weigerung, die zugewiesene, sehr beschränkte Rolle etwa als »Asylbewer-

ber*in« weiter mitzuspielen¹⁸ und darin eine Utopie, dass alles ganz anders sein könnte.

Der Fokus auf die Verweigerung des Mitmachens lässt eine Verbindung zur Widerstandstheorie Herbert Marcuses herstellen. An seine umfassende Gesellschaftskritik schließt in »Versuch über die Befreiung« von 1969 die Perspektive eines »ganz Anderen« an, die für ihn in allen Revolten enthalten ist¹⁹. Die Praxis der Weigerung »umfaßt den Bruch mit dem Wohlvertrauten, den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge, so daß der Organismus für die potentiellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann« (Marcuse 1969d: 246). Der Widerstand verweist auf die Möglichkeit, dass alles ganz anders sein könnte, aber auch die Praxis des Widerstandes selbst ist Teil des Wandels, da sich hierin die Menschen verändern. Das sieht er als Gemeinsamkeit aller Rebellionen, in »der bürgerlichen Revolte in den Metropolen und dem Kampf der Elenden dieser Erde auf Leben und Tod« (ebd.: 246-247).

Diese kurzen Zitate zeigen auf mehreren Ebenen bereits auf, warum mit Marcuse der Versuch einer Diskussion Kritischer Theorie in der Praxis angegangen werden kann:

Erstens bestehen methodologische Anschlussstellen. Marcuse begreift Widerstand als bewusste Praxis ebenso wie auf der Ebene von Wahrnehmung, von sinnlicher Erfahrung und Sensibilität. In seiner Kritik ist stets eine Ebene des Nicht-Dazugehörens, der Fremdheit vernehmbar, die sich neben der radikalen theoretischen Gesellschaftskritik sicherlich auch in der Erfahrung des Exils begründet und die sich im Schreiben explizit wie implizit niedergeschlagen hat. Ein damit verbundener moralischer und demütiger Ethos führt ganz konkret zu einer Sympathie mit Allen, die nicht dazu gehören wollen oder können und der Hoffnung, dass in dieser Nicht-Dazugehörigkeit eine neue Form des individuellen wie kollektiven Seins begründet sein könnte. Damit ergeben sich Anschlüsse an Methodologien, die sich

18 Inhaltlich sympathisiere ich daher auch mit der in Berlin verwendeten Selbstbezeichnung »Refugee-Strike«: Streik bedeutet sich Verweigern, nicht mitmachen. Klassisch: nicht zur Arbeit gehen. Oder breiter interpretiert: die von der kapitalistischen, rassistischen, patriarchalen Gesellschaft zugeschriebene Rolle, die Objektivierung und Verdinglichung nicht anzunehmen. Der Ausdruck »Refugee-Strike« ist jedoch zu sehr die Interpretation einer bewussten, systemkritischen Haltung, um ihn als Gesamtbezeichnung der diskutierten Mobilisierungen zu verwenden. Auf den Begriff Streik als Widerstandskategorie jenseits klassischer gewerkschaftlicher Konzeptionen komme ich gegen Ende des interpretierenden Teils in Abschnitt 7.3 zurück.

19 Die Herleitung von Marcuses Befreiungstheorie aus seinem Freudomarxismus wird in Kapitel zwei ausführlich behandelt und wird in der gesamten Arbeit kritisch diskutiert. An dieser Stelle ist zur Einleitung eine sehr verkürzte Wiedergabe unter Auslassung einiger Vorüberlegungen notwendig.

aus der Forschung mit und in Bewegungen ebensolcher ausgeschlossener, marginalisierter Subjekte finden (siehe Kapitel vier).

Zweitens ergeben sich Anschlüsse aus Marcuses inhaltlichen Themen selbst. In seinen Schriften wird ein grundlegendes Verständnis der imperialen Weltordnung deutlich (beispielsweise in »Versuch über die Befreiung«, 1969d: 308–311), die er immer und immer wieder hervorhebt und angreift – wenn auch, wie gezeigt, ohne eine historische Analyse des Kolonialismus. Er reflektiert zudem die unterschiedlichen Positionen etwa weißer Studierender und Menschen in antikolonialen Kämpfen, beschreibt das eine als bürgerliche Revolte, das andere als Kampf um Leben und Tod (s.o.).

Drittens hilft für einen offenen und zugleich nicht in Spekulation verfallenden oder euphemistischen Blick auf Bewegungen, Marcuses Ansatz, nach Tendenzen Ausschau zu halten, weiter. Denn Theorie hat, so Marcuse in »Theorie und Praxis« »ihre unabdingbare empirische Basis[, denn] die von ihr begriffenen Tendenzen und Bedingungen der Veränderung müssen in der gegebenen Gesellschaft aufweisbar sein« (Marcuse 1974: 134). Marcuse möchte Tendenzen zu und Bedingungen für Befreiung aufzeigen. Mit diesem Ansatz kann, wie in dieser Arbeit in Teil II, mit großen Begriffen wie Sensibilität, Solidarität oder Utopie gearbeitet werden, ohne zu behaupten, dass diese verwirklicht wären oder würden. Aber sie könnten wahr werden und wo sich dieser Schimmer zeigt muss genauer nachgeforscht werden. »Erscheint Fortschritt nicht mehr als Notwendigkeit und seine Machbarkeit als unrealistisch, müssen wir gegen Alternativlosigkeit in Gelegenheiten denken lernen« (Neupert-Doppler 2019: 15). Refugeeproteste sind Gelegenheiten, um praktische Solidarität zu üben.

Wenn auch Migration oder sich auf Flucht und Exil begründende Proteste kein explizites Thema seines Schreibens sind, bietet Marcuse weit mehr als Autor*innen der sogenannten zweiten oder dritten Generation der Kritischen Theorie auf moralisch-methodologischer ebenso wie auf inhaltlicher Ebene Zugänge für Diskussionen in der Refugee-Bewegung, wenn das Ziel eben nicht Verständigung (Habermas) oder Anerkennung (Honneth) im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern globale Befreiung (Marcuse) sein soll.²⁰ Denjenigen, die am existentiell-

20 Zurückkommend auf Mignolo könnte auch gemutmaßt werden, dass die KT der ersten Generation durch ihre eigene subjektive Erfahrung von Flucht und Exil einen anderen epistemologischen Zugang zum Elend in der Welt hatte. Bhambra kritisiert Habermas' Schweigen zum Flüchtlingselend (Bhambra 2017). Dabei arbeitet sie mit Adorno gegen Habermas und Co., erwähnt Marcuse leider jedoch nicht, obwohl er es war, der auf die antikolonialen Kämpfe schaute. In beiden Punkten – Zugang und Themensetzung – sehe ich einen großen Unterschied älterer KT gegenüber einer Kolonialität einbeziehenden Kritik des Forschungsprogramms des heutigen IfS. Diese übt beispielsweise Allen an Habermas, Honneth und Rainer Forst: »Will sie wahrhaft kritisch sein, dann sollte die heutige Kritische Theorie ihr Forschungsprogramm und ihren begrifflichen Rahmen mit Blick auf dekoloniale und antiim-

ten unter Kapitalismus, Imperialismus und (Post)Kolonialismus leiden, denjenigen, die an Unterernährung, bei Einstürzen von Fabriken oder an Grenzen sterben, ist Marcuses Denken gewidmet. Weil es vermeidbares Leid gibt, muss alles Denken und Forschen, alle Wissenschaft darauf gerichtet sein, dies zu verhindern. In Marcuses Schriften macht sich diese Haltung bemerkbar. Freund*innen und Schüler*innen Marcuse beschrieben seine Weise Reden zu halten und zu lehren als für das Leben (siehe dem Kapitel vorangestelltes Zitat). In das Lob für Marcuses praxisbezogenes Denken, Schreiben und Lehren reiht sich auch Angela Davis ein. In ihrer Eröffnungsrede zur Konferenz zum 100. Geburtstag Marcuses 1998 erinnert sie sich: »He was received as a philosopher who urged participants in radical social movements to think more philosophically and more critically about the implications of their activism« (Davis 2004: 44). Und genau dafür soll Marcuse in dieser Arbeit handhabbar gemacht werden.

1.3 Forschungsfragen zur Erkundung widerständigen Wissens

Es gibt viel Literatur zu Marcuse und auch sehr viele Aufsätze, die damit beginnen oder schließen, wie relevant seine Theorie heute noch ist, dass sie wichtige Anstöße geben könnte oder den Fokus auf bestimmte Themen lenken kann (siehe Kapitel zwei). Doch Marcuses Theorie wird kaum als umfassender Rahmen verwendet, um Gesellschaft und/oder Bewegungen zu untersuchen. In diesem Forschungsvorhaben wird daher ein neuer Umgang mit Marcuse eingeführt, der einem Verfallen in kulturelles Dogma entgegenwirken soll. Aus den vorherigen Abschnitten dieses Kapitels begründet sich, warum in einer aktuellen Gesellschaftskritik und einem aktuellen Fokus auf soziale Bewegungen gerade die Refugee-Bewegung spannend ist: sie zeigt Grundwidersprüche der kapitalistischen Weltordnung auf und bringt koloniale Verhältnisse auf den Tisch. Die Sprecher*innen der Refugee-Bewegung, die Aktivist*innen und Theoretiker*innen zugleich sind, sind geeignete Kommentator*innen für Marcuses Theorie der Praxis. Mir als aktivistisch orientierter Wissenschaftlerin fällt es dabei zu, Vermittlungen zwischen dem in Schriften aufgespeicherten Wissen in Marcuses Kritischer Theorie, notwendigen Ergänzungen und Kritiken aus dekolonialer und feministischer Perspektive, dem theoretischen Wissen der Intellektuellen und dem entstehenden Wissen der Refugee-Bewegung zu suchen und aus den Reibungen Schlüsse zu ziehen. Aus dieser Konstellation von individuellem Wissen, kollektivem Wissen und Konzentration in Theorien entsteht etwas, das ich titelgebend widerständiges Wissen nenne.

perialistische Kämpfe und Anliegen umstrukturieren« (Allen 2019: 34), schlussfolgert Allen. Leider findet sich auch bei ihr kein (Rück)bezug auf Marcuse.

Marcuses Texte werden in einer ethnographischen Forschung mit der Refugee-Bewegung in Verbindung gebracht. Entsprechend verorte ich diese Arbeit einerseits als einen solidarisch kritisch-reflexiven Beitrag zur Kontextualisierung der Refugee-Bewegung und als Diskussionsanreiz für andere soziale Bewegungen. Andererseits soll die ältere KT durch eine Rückbindung an Praxis und heutige Debatten aktualisiert werden. Die zwei zentralen Forschungsfragen lauten daher: Sind die Schriften des Sozialphilosophen Herbert Marcuse der 1960er/70er Jahre relevant für das Verständnis heutiger gesellschaftlicher Zustände und nützlich in der Reflexion, Analyse und Weiterentwicklung von Strategien einer sozialen Bewegung? Wie kann eine Forschung in Tradition Kritischer Theorie zu und in Bewegungen aussehen und wie ist Marcuses Theorie aus dekolonialer und feministischer Perspektive zu kritisieren und zu aktualisieren?

Zu den konkreten Themen des interpretativen Teils II. werden zu Beginn des jeweiligen Kapitels detailliertere Fragen erarbeitet. Dennoch gibt es auch einige vertiefende Fragen in Bezug auf die Refugee-Bewegung, die die gesamte Arbeit durchziehen: Wie werden Rassismus und fehlende Staatsbürger*innenschaft in der Refugee-Bewegung verhandelt? Inwiefern werden sie in den Kontext von Kolonialität, Kapitalismus, Imperialismus gestellt? Auf welche Theorien und frühere Bewegungen wird Bezug genommen? Wie werden Kolonialität und Rassismus im Verhältnis zu/Verschränkung mit anderen Ungleichheitsverhältnissen (Klasse/Geschlecht) thematisiert? Wie ist das Verhältnis zwischen bürgerlichem »Engagement für Flüchtlinge«, »bürgerlichen Radikalen« (um Marcuses Worte zu wählen) und den unmittelbar von globalen Ungleichheitsverhältnissen betroffenen Aktivist*innen? Wie können wir die Rolle von Intellektuellen in der Bewegung denken? Und was ist eigentlich meine Rolle und Position als *weiße* deutsche forschende Aktivistin? Was bedeutet Solidarität in diesem Kontext? Aber auch: warum gibt es unter revoltierenden Refugees und solidarischen Menschen so viele Konflikte und wie und warum gelingt es dem Establishment immer wieder, Teile des Protests zu marginalisieren und kooptieren? Wie ist, ohne hinter die Kritik der Kritischen Theorie der 1930er Jahre zurückzufallen, mit und anhand des Widerstands von Refugees revolutionäre Subjektivität zu fassen? Und wie bereits hervorgehoben interessiert mich nicht zuletzt die Frage danach, ob es in der Refugee-Bewegung Erfahrungen jenseits der etablierten Kultur gibt, die das Bedürfnis nach grundlegendem gesellschaftlichem Wandel spürbar machen. Welche Utopien werden entworfen?

I. Grundlagen

Aktion in Gedenken an die Opfer des EU-Grenzregimes in Schengen, Frühsommer 2015 während des March for Freedom von Straßburg nach Brüssel



Quelle: Eigene Aufnahme

2. Herbert Marcuse

»Die Destruktivität des heutigen Zustandes zeigt sich nur dann in ihrer ganzen Bedeutung, wenn man die Gegenwart nicht in Begriffen verflussener Stadien, sondern in den Begriffen ihrer eigenen Möglichkeiten bemißt. Es bedeutet mehr als einen quantitativen Unterschied, [...] ob Flüchtlinge jenseits der Grenzen Obdach finden können, oder ob sie rings um die Erde gejagt werden; ob Menschen von Natur unwissend sind oder ob sie durch die tägliche Aufnahme von Informationen und Unterhaltung unwissend gemacht werden.«

Herbert Marcuse in Triebstruktur und Gesellschaft (Marcuse 1955: 91)

Konnte in der Einleitung Kritische Theorie im Allgemeinen und in Bezug auf den Blick auf Widerstände Marcuse im Besonderen als theoretischer Bezug dieser Arbeit begründet werden, steht Marcuses Werk und Leben in diesem Kapitel im Fokus. »[W]e face today the task of appropriating and evaluating Marcuse's challenging body of writings in order to appraise his theoretical and political legacy« (Kellner 1984: 4), fordert Douglas Kellner, der in den USA wichtige Arbeit für die Erinnerung an Marcuses Werk leistet (s.u.). Bevor ich im zweiten Teil Marcuses Werk für die und im Zusammenhang der Refugee-Bewegung aneignen kann, steht zunächst eine Einführung und Kontextualisierung desselben an.

Um den Leser*innen eine Orientierung zu verschaffen und im späteren Verlauf zitierte Schriften einordnen zu können, werde ich daher im ersten Teil dieses Kapitels Marcuses Leben und Werk kurz skizzieren und einen Überblick über seine Schriften sowie die wichtigsten Sekundärquellen geben. Daraufhin werde ich Marcuses Gesellschaftstheorie anhand der Werke *Triebstruktur und Gesellschaft* (folgend: TuG) sowie *Der eindimensionale Mensch* (EDM) so aufarbeiten, dass die Le-

senden eine Einführung in Marcuses gesellschaftstheoretische Grundlagen sowie zentrale Kritiken und Debatten um seine Theorien erhalten. Das Potenzial, welches in der interdisziplinären Kritischen Theorie Marcuses liegt, macht es notwendig, nicht einzelne Zitate herauszupicken und damit heutige Praxis zu begründen, wie dies mit Kritischer Theorie öfters geschieht. Im letzten Teil dieses Kapitels stelle ich Marcuse dann als Theoretiker der Revolte und als Intellektuellen im Verhältnis zu den Bewegungen seiner Zeit vor. Dabei werden zentrale Themen seiner Widerstandstheorie angerissen und in Debatten der Zeit eingebettet.

Da ein umfassender Forschungsstand zur Marcuse-Rezeption aufgrund des Umfangs weder leistbar noch sinnvoll ist, wird in diesem Kapitel der Forschungsstand themenbezogen in Form eines Werksüberblickes und der Nennung der wichtigsten Texte für diese Arbeit, sowie einer Diskussion seiner gesellschaftstheoretischen Grundlegung und Rezeption im Kontext der Widerstandsbewegungen ausgeführt.

2.1 Erfahrung und Theorie – Leben und Werk

Herbert Marcuse, der 1898 in Berlin als Sohn einer jüdisch-großbürgerlichen Familie geboren wurde, entwickelte seine Philosophie stets ausgehend von konkreten, historischen Erfahrungen. Er sagte in einem Fernsehinterview kurz vor seinem Tod, dass das was ihn erzogen habe, die Erfahrung des 1. Weltkrieges und vor allem der gescheiterten deutschen November-Revolution 1918 gewesen sei. Außerdem prägten ihn »Bücher und meine Freunde und Mitarbeiter am Institut« (Zeugen des Jahrhunderts: Min. 2:26-3:02). Theorie und Praxis haben ihn geprägt, die Theorie aus den Büchern und mit Freund*innen diskutiert, die Praxis des Soldatenrats in Berlin Reinickendorf während der Revolution. Er war damals 20 Jahre alt. Eine Praxis, die scheiterte – nachdem die alten Militärs in die Räte gewählt wurden, verließ Marcuse den Soldatenrat. Und nachdem Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ermordet worden waren die SPD (ebd.). Schon früh erlebte er also eine Enttäuschung über die Arbeiter*innenklasse. Das Proletariat hatte versagt. Warum? Was fehlte? Die Frage nach dem revolutionären bzw. rebellierenden Subjekt durchzieht sein Werk.

Marcuse studierte in Berlin und Freiburg Germanistik und Philosophie und promovierte mit *Der deutsche Künstlerroman* (Marcuse 1922). Er arbeitete danach in Berlin zunächst als Buchhändler. 1929 kehrte er nach Freiburg zurück, um bei Martin Heidegger weiter zu studieren und sich zu habilitieren, doch seine Arbeit *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Marcuse 1932) wurde 1932 von Heidegger nicht als Habilitationsschrift angenommen. Hier wendete Marcuse Heideggers Existenzialphilosophie gesellschaftspolitisch. In den Schriften aus der Zeit ist daher eine heideggerianische Terminologie zu vernehmen, wie an diesem Zitat aus

dem Aufsatz »Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus« von 1928 leicht zu veranschaulichen ist: »Es gibt ein Dasein, dessen Geworfenheit gerade die Überwindung seiner Geworfenheit ist. Die geschichtliche Tat ist heute nur möglich als Tat des Proletariats, weil es das einzige Dasein ist, mit dessen Existenz die Tat notwendig gegeben ist« (Marcuse 1928: 383). Es geht um Geschichte als Entwicklung, die zu einer besseren Gesellschaft führen soll, um Hegels objektiven Geist. Diesem unterstellt Marcuse aber keine gespenstische Selbsttätigkeit, sondern verweist auf die notwendige subjektive Entschlossenheit zum Handeln. Marcuses Kritik idealistischer Philosophie verwirft nicht die Dialektik und verwahrt sich daher vor Heideggers Beliebtheit, die die Tat lobt und somit den Faschismus antizipiert. Die »Tat« ist bei Marcuse zielgerichtet und von Erkenntnis geleitet.¹

Um diesem Changieren zwischen Hegel und Heidegger Substanz zu geben, greift Marcuse ab Ende der 1920er Jahre nicht nur auf Marx², sondern auch auf Sigmund Freud zurück (s.u.). Marcuse wird Mitarbeiter beim IfS als dieses bereits

1 Siehe zu Marcuses Marcuses Heideggerrezeption Stephan Bundschuh (1998: 35ff.) sowie John Abromeit (Abromeit 1999), die beide betonen, dass Marcuse trotz seiner zeitweiligen Begeisterung für Heidegger dessen faschistische Tendenzen nicht übernahm. Marcuse unternahm auch später eine Selbstkritik seines Werkes in Hinblick auf politische Konsequenzen des Einflusses von Heidegger (Abromeit 1999: 166). Zudem versuchte Marcuse Heidegger nach der NS-Zeit zu konfrontieren, doch dieser wollte sich auf keinerlei Selbstkritik einlassen, woraufhin Marcuse den Kontakt abbrach.

Auf die Frage, was Marcuse so an Heidegger faszinierte und was dieser Einfluss Heideggers mit Marcuses Werk machte, verweisen sowohl Bundschuh als auch Alfred Schmidt auf die menschliche Erfahrungsebene, die Anthropologie: »Heidegger verkörperte diesen Gestus des nicht-akademischen, des ernsthaften Philosophierens. Das mußte ein Philosophieren sein, bei dem nun wirklich die Rede war von dem, was den Menschen unmittelbar anging und betraf. In *Sein und Zeit* war dies der Begriff der Geschichtlichkeit als der Bedingung der Möglichkeit von inhaltlicher Geschichte. Heidegger unterschied die bloße Historie, das Aufstapeln vergangener Fakten von jener Geschichte, die wir selber sind, indem wir losstürmen, unmittelbar aus der Lebenssituation heraus handeln. Hierin war für Marcuse auch eine Affinität zum Marxschen Begriff der Praxis gegeben. Daraus resultieren dann die Aufsätze des Marcuseschen Frühwerks, 1928-33, die als »Heidegger-Marxismus« gedeutet werden können. Hier sieht man, wie schwer sich Marcuse getan hat auch mit der Aneignung der Lehre von Marx. Er wollte sie nicht weltanschaulich bekenntnishaft übernehmen, sondern er wollte wirklich die geistige Erfahrung der Marxschen Theorie in sich aufnehmen. Marcuse lag daran, anhand von *Sein und Zeit* sich über die Gegenwartsaufgaben zu verständigen. Hier heißt es, die Philosophie definiert sich aus ihrem Verständnis der unmittelbar erlebten Wirklichkeit. Geschichtlichkeit gründet in der Zeitlichkeit des Daseins. Sie geht jeder bloß im Archiv aufbewahrten Historie voraus. Das blieb für Marcuse ein bleibender Einfluß. Hierin sehe ich von vornherein die Differenz zu den Vätern der Frankfurter Schule: ein stark anthropologischer Zug.« (Schmidt 1999: 18-19)

2 Wie bereits in der Einleitung angedeutet, war für Marcuse wie für andere Theoretiker der Frankfurter Schule vor allem die Ideologiekritik Lukács' aus *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Lukács 1923) entscheidend für einen neuen Marx-Zugang. Und bereits in seiner literatur-

nach Genf emigriert war und wandert wie das gesamte Institut mit seiner Frau Sophie und Sohn Peter in die USA aus. Dieses zweite große Scheitern der Linken in Marcuses Biographie – nach dem Scheitern der Räterepublik nun die Machtübernahme der Nationalsozialisten – betrifft ihn, den jüdisch-marxistischen Intellektuellen, der ins Exil muss, ein erneutes Mal unmittelbar. In dieser Zeit Mitte der 1930er Jahre arbeitet er an der theoretischen Einbettung der »Studien über Autorität und Familie« (Horkheimer 1936; Marcuse 1936) mit und verfasst einige weitere Aufsätze in der vom IfS herausgegebenen Zeitschrift für Sozialforschung, die für seine weitere Arbeit wegweisend sind, bspw. »Über den affirmativen Charakter der Kultur« (Marcuse 1937b). Mit »Philosophie und kritische Theorie« (Marcuse 1937a) leistet er auch einen grundlegenden Beitrag zur Entwicklung der Kritischen Theorie als Schule. *Vernunft und Revolution* (Marcuse 1941) ist Marcuses großes Werk zu Hegel und Marx aus dieser Zeit.

Aufgrund fehlender Gelder können nicht alle Mitglieder des IfS weiter beschäftigt werden und Marcuse arbeitet in den 1940er Jahren für das Office of Strategic Services (OSS) und seine Nachfolgeorganisation gegen Nazideutschland an einer Strategie der (künftigen) Besatzungsmacht. Nach rund zehn Jahren verlässt er den Geheimdienst jedoch enttäuscht, da die von ihm und anderen exilierten Intellektuellen identifizierten Kriegsverbrecher nicht bestraft und die vorgeschlagenen Strategien nicht umgesetzt wurden (Brunkhorst und Koch 2005: 69).³

Marcuse betrachtet den deutschen Faschismus nicht bloß als vorübergehendes Phänomen, sondern als Ende des Liberalismus durch Monopolkapitalismus und Verwaltungsstaat. Diese Tendenz hält auch in den Nachkriegsgesellschaften im Westen und Osten an. In seinen Werken *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955) und *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* (1958) beschäftigt er sich mit der Frage, wie die tiefgreifende Integration der Menschen in Herrschaftssysteme gelingt, untersucht die Wirkung des kapitalistischen Realitätsprinzips auf die Psyche der Menschen, die Wirkung der staatssozialistischen Ideologie im Ostblock⁴. Alle drei Ebenen, die Verankerung der Herrschaft im psychischen Unterbau, der autoritäre Umbau der Gesellschaft und die Bedeutung ideologischer Momente im Überbau, führt er in seinem bekanntesten Werk *Der eindimensionale Mensch* von 1964 (deutsch: 1967) zusammen. Ab 1952 lehrte Marcuse zunächst an der Columbia University und

wissenschaftlichen Dissertationsschrift bezieht sich Marcuse auf Lukács Theorie des Romans (Marcuse 1922: 10).

- 3 Laut Helga Schultz hatten Marcuse und seine Kolleg*innen empfohlen mindestens 220.000 Nazis verhaften zu lassen (Schultz 2014: 421).
- 4 Seine Arbeit zur Sowjetunion ebenso wie seine generelle Konzeption eines undogmatischen Marxismus machten ihn auch im Osten zum Feindbild: »Mit keinem anderen politischen Autor hat sich die sowjetische Publizistik so ausgiebig beschäftigt wie mit Herbert Marcuse« (Mehnert 1973: 61), schreibt Klaus Mehnert in *Moskau und die Neue Linke*. Um die Kritiken bis hin zu Feindbildprojektionen Marcuses im Westen geht es in dieser Einführung weiter unten.

in Harvard, dann an der jüdischen Brandeis University. Nachdem seine erste Frau Sophie 1951 an Krebs gestorben war, heirateten 1956 Marcuse und die Witwe seines Freundes Franz Neumann, Inge Neumann. Im gleichen Jahr wurde er Professor in Brandeis. 1965 wechselte er schließlich als Professor für Politikwissenschaft an die University of California San Diego (UCSD), wo er zum sogenannten »Theoretiker der Neuen Linken« wurde. Ohne sie als neues Subjekt der Revolution (sondern höchstens der Revolte) heraufzubeschwören, folgt für Marcuse ab den 1960er Jahren aus seiner Analyse der integrierten Gesellschaft, auf die Nicht-Integrierten und Nicht-Integrierbaren zu schauen. Auf die Außenseiter, oder auch »Randgruppen«⁵, denn: »Ihre Opposition trifft das System von außen und wird deshalb nicht durch das System abgelenkt; sie ist eine elementare Kraft, die die Regeln des Spiels verletzt und es damit als ein aufgetakeltes Spiel enthüllt« (ebd.: 276).

Nach den Erfahrungen von 1918/19 und 1933 in Deutschland sowie der Enttäuschung über die US-amerikanische Politik nach 1945, werden die in den 1960er Jahren sich formierenden Bewegungen zum wichtigsten praktischen Bezugspunkt seines Werks (siehe Ende des Kapitels und vgl. die in Marcuse 2004a sowie 2004e veröffentlichten Schriften und Vorträge). Inge Neumann stirbt 1973 ebenfalls an Krebs und Marcuse und Erica (Ricky) Sherover heiraten 1976. Inge Neumann und Ricky Sherover-Marcuse waren, neben vielen seiner Studierenden, für seine Auseinandersetzungen mit den Bewegungen, insbesondere der Frauenbefreiungsbewegung, ein wichtiger Einfluss (vgl. Abschnitt 6.2). Marcuse stirbt 1979 während eines Deutschlandbesuchs.⁶ Erst 2003 wird Marcuses Urne auf dem Dorotheenstädter Friedhof in Berlin beigesetzt⁷. Auf dem Grabstein steht, neben Marcuses Namen und Lebensdaten, nur ein Wort: Weitermachen!

Überblick Literatur

Es wäre unmöglich, sämtliche Veröffentlichungen aus Marcuses Werk in sämtlichen Sprachen aufzuführen, geschweige denn die Sekundärliteratur. Dennoch soll

-
- 5 Siehe kritische Diskussion des Begriffs in Abschnitt 5.1.
 - 6 Die biographischen Angaben in diesem Abschnitt finden sich beispielsweise auf der von seiner Familie betriebenen Homepage <https://www.marcuse.org/herbert/#biography> [20.01.2020] sowie in den unten genannten Marcuse-Einführungen mit biographischen Elementen.
 - 7 Siehe <https://www.tagesspiegel.de/berlin/marcuse-wird-in-berliner-ehrengrab-beigesetzt-die-asche-des-philosophen-traf-am-montag-in-seiner-geburtsstadt-ein/431134.html> [21.01.2020]. Wie im Artikel erwähnt, lehnte Marcuses dritte Frau Sherover-Marcuse eine Beisetzung in Deutschland ab, da dort schon zu viele verbrannte Juden liegen. Erst nach ihrem Tod kümmerte sich Peter Marcuse entsprechend um die Beisetzung. Anlässlich dieses Ereignisses organisierte der AStA der FU Berlin einen Kongreß zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses, auf dem unter anderem Angela Davis sprach (AStA FU Berlin 2005).

hier ein Überblick verschafft, sowie die wichtigsten Bezugsquellen meiner Arbeit, die deutsche und englische Literatur umfassen, dargelegt werden.

Die oben angegebenen Quellen aus Marcuses Werk beziehen sich auf die neun Bände der Schriften, die in den 1970er und 1980er Jahren bei Suhrkamp und 2004 in einer Neuauflage bei zu Klampen erschienen sind. Da jedoch zahlreiche von mir zitierte Texte Marcuses nicht in diesen Schriften veröffentlicht sind, habe ich mich gegen eine Zitierweise mit Siglen entschieden. Einige viel zitierte Werke haben dennoch im Fließtext Abkürzungen, die sich im Abkürzungsverzeichnis finden. Zudem zitiere ich generell, wenn bekannt, nach der Erstveröffentlichung, da dies eine historische Einordnung der Zitate erleichtert. Im Literaturverzeichnis findet sich dann dahinter das Erscheinungsjahr der zitierten Ausgabe. Dass Suhrkamp Marcuse nicht weiter verlegt hat zeigt bereits, dass es einige Jahrzehnte relativ wenig Rezeption Marcuses gab. An der Universitätsbibliothek Frankfurt a.M. findet sich das Marcuse-Archiv⁸, aus dem immer wieder Texte und andere Dokumente veröffentlicht werden. Zahlreiche weitere deutsche bzw. übersetzte Texte Marcuses sind in den sechs Bänden der *Nachgelassenen Schriften* erschienen, die von seinem Nachlassverwalter in Deutschland, Peter-Erwin Jansen, ebenfalls bei zu Klampen herausgegeben wurden. Davon sind insbesondere die Texte im 2004 erschienenen Band *Die Studentenbewegung und ihre Folgen* (Marcuse 2004c) für diese Arbeit von Relevanz, in dem Jansen zudem eine hilfreiche Kontextualisierung der Quellen vornimmt.

In den USA sind viele ältere Bücher und Texte frei im Internet verfügbar. Einen Überblick über Publikationen zu und von Marcuse erstellt Harold Marcuse, Herbert Marcuses Enkel, auf der Seite marcuse.org [04.06.2021]. Das US-amerikanische Pendant zu den Nachgelassenen Schriften, *Herbert Marcuse: Collected Papers*, gibt Douglas Kellner bei Routledge heraus. Die 2005 gegründete International Herbert Marcuse Society (IHMS), in der sowohl Marcuses Sohn, der Stadtforscher Prof. Peter Marcuse, sein Enkel, der Geschichtspräsident Harold Marcuse, sowie zahlreiche Professoren aktiv sind, die selbst noch bei Marcuse studiert haben, veranstaltet zweijährliche Konferenzen. Aus diesem Kontext erscheinen weitere Texte Marcuses, zum Beispiel Vorlesungen, die Marcuse 1974 an der aus der Studierendenbewegung hervorgegangenen Vincennes-Universität von Paris gehalten hat (Marcuse et al. 2015). Diese habe ich mit ins Deutsche übersetzt und herausgegeben (Marcuse 2017a). Zudem habe ich 2019 in Hannover eine Marcuse-Konferenz mitorganisiert, auf die es große Resonanz gab. Marcuse wird wieder mehr gelesen und diskutiert. In 2014 feierte Marcuses EDM 50. Geburtstag. Zu diesem Anlass kreierten Thomas Ebermann, Kristof Schreuf, Andreas Spechtel und Robert Stadlober ein Konzerttheater⁹.

8 <https://www.ub.uni-frankfurt.de/archive/marcuse.html> [21.01.2020].

9 Siehe: <http://der-eindimensionale-mensch.com/> [4.3.2020].

Bislang steht eine umfangreiche Biografie Marcuses sowohl im Englischen als auch Deutschen noch aus, wobei sich gerade durch Marcuses Verbundenheit zu den Bewegungen seiner Zeit in Sekundärliteratur immer wieder auch biographische Elemente finden. Im Deutschsprachigen bieten Hauke Brunkhorst und Gertrude Koch eine kurze Werkseinführung (Brunkhorst und Koch 2005). Roger Behrens liefert eine essayartige Einführung (Behrens 2000) und Stephan Bundschuh »Und weil der Mensch ein Mensch ist...« – *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses* (Bundschuh 1998) gibt ebenfalls einen guten theoretischen Überblick und schließt auch Marcuses Hegel-Interpretationen mit ein. Im englischsprachigen ist Barry Kätz' *Herbert Marcuse and the art of liberation. An intellectual biography* (Kätz 1982) als eine Kombination aus Biografie und theoretischem Beitrag zu nennen. Douglas Kellners *Herbert Marcuse and the crisis of marxism* (Kellner 1984) bietet ebenfalls einen guten Überblick und eine Diskussion insbesondere der Schriften Marcuses ab den 1950er Jahren. 2019 veröffentlichte der Zeichner Nick Thorkelson eine Graphic Novel über *Herbert Marcuse. Philosopher of Utopia* (Thorkelson 2019).

Eine umfangreiche Rezeption Marcuses setzt erst mit seiner Popularität in der Studierendenbewegung ein und bezieht sich daher vorrangig auf seine Werke ab *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein kurzer Einblick in die Diskussionen um dieses Werk sowie EDM findet sich unten. Monographien und Sammelbände für die Diskussion Marcuses im Kontext der neuen Linken bzw. in Bezug auf Marcuses politische Philosophie, die für die Diskussion im Hauptteil von Bedeutung sind, gibt es zahlreiche (beispielhaft seien hier alphabetisch aufgeführt Abromeit und Cobb 2004, AStA FU Berlin 2005, Bokina und Lukes 1994, Breuer 1977, Calvert und Neiman 1971, Claussen 1981b, Flego und Schmied-Kowarzik 1989, Habermas 1968, Holz 1968, Institut für Sozialforschung 1992, Jansen 1989, MacIntyre 1971, Marcuse et al. 1981a und b, Mattick 1969, Roth 1985 und Wolff und Moore 1967). Als recht aktuelle Bände sind im Deutschen Hendrik Theilers veröffentlichte Masterarbeit zu Marcuse und der Studentenbewegung (Theiler 2013) sowie im Englischen Javier Sethness Castros umfangreiche Studie *Eros and Revolution* (Sethness Castro 2016) sowie der von Andrew Lamas herausgegebenen Sammelband *The great refusal. Herbert Marcuse and contemporary social movements* (Lamas 2017) zu nennen. Aufgezählt sind hier, und auch das unvollständig, nur Monographien und Sammelbände, keine einzelnen Artikel, womit noch nicht alle für diese Arbeit relevanten Diskussionen abgebildet sind. So gibt es eine feministische Debatte um Marcuses Konzeption von Weiblichkeit (siehe Kapitel sechs), die jedoch nicht in einer Monographie oder einem Sammelband konzentriert ist.

Für die Jahrzehnte nach seinem Tod 1979, also die 1980er Jahre der neokonservativen Wende und die 1990er Jahre des neoliberalen Triumphzuges, ist ein akade-

misches Beschweigen Marcuses festzustellen¹⁰. Vielleicht war es seine enge Bindung an die Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre, durch die mit deren Niedergang auch ein Bedeutungsverlust der Theorie einherging? Oder auch Fehlinterpretationen und gezielte Diffamierungen? So sieht es Peter-Erwin Jansen in Bezug auf die BRD: Marcuse sei nicht nur von konservativen Akteur*innen zum »geistigen Wegbereiter des roten Terrors« (Jansen 2009: 67) erklärt worden, sondern wurde von dogmatischen Aktivist*innen/Marxist*innen in seiner Analyse des Proletariats als faktisch nicht mehr revolutionär, als unmarxistisch verpönt. Zudem sei seine Arbeit für das OSS, wo Marcuse gegen Nazi-Deutschland arbeitete, als Arbeit für den Klassenfeind deklariert worden (ebd.). Es gibt eine große Übereinstimmung unter den Verteidigern Marcuses (vgl. bspw. Roth 1985: 168, Breines 1968: 139), dass es gerade diejenigen pseudo-radikalen Kritiker waren, die keine realistische Analyse des Proletariats zulassen wollten und an einer veralteten Konzeption von Klassenkampf festhielten, die später jeglichen Marxismus als dogmatisch deklarierten und sich fabelhaft integrierten: »Manch ein Protagonist der 68er-Bewegung, der [...] andere des Reformismus bezichtigte, hat sich von gesellschaftskritischem Denken längst verabschiedet« (Kritidis 2009: 26). Laut Mark Cobb gab es auch unter US-amerikanischen Akademiker*innen geradezu einen Hass auf Marcuse, für den er in seinem Aufsatz »Diatribes and Distortions: Marcuse's Academic Reception« (Cobb 2004) einige Beispiele anführt.

Als weiteren Grund für die mangelnde Rezeption Marcuses in den USA führt Cobb die Popularität Foucaults und anderer poststrukturalistischer Philosophen ab Ende der 1970er Jahre an, obwohl Foucaults Analyse der repressiven Strukturen oberflächlicher sei als Marcuses. So gebe es bei jenem keine Unterscheidung in für Kultur notwendige und zusätzliche Repression, wie Marcuse sie in seinem Weiterdenken Freuds vornimmt (s.u.). Im Poststrukturalismus, der auch aus der Niederlage der Neuen Linken nach 1968 heraus entstand, ersetzt Widerstand in Alltagspraktiken die utopische Perspektive freier Gesellschaft. (siehe ebd.)

Auch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule wandelte sich seit den 1970er Jahren. Verbleibende marxistische Gesellschaftstheorie wurde oftmals aus der Universität gedrängt und erst mit dem Aufkommen der globalisierungskritischen Bewegung in den 2000er Jahren aber auch aktueller Krisenerscheinungen seit 2008 wird Kapitalismuskritik an deutschen Universitäten wieder salonfähig. Heute, nach der Reintegration der Neuen Linken seit den 1980er Jahren, als sich Akteure

10 Alfred Schmidt: »Ich sage es deutlich, eine eigentlich akademische Rezeption des Werkes von Marcuse hat nicht stattgefunden. Insbesondere in Hinblick auf die Spätphase seines Denkens ist das, meine ich, zu bedauern« (Schmidt 1999: 34). Damit bezieht er sich auch auf die Rezeption in den 1970ern, die oftmals polemisch und im Kontext linker Richtungskämpfe geführt wurde.

aus K-Gruppen, den Spontis und der Alternativ-Bewegung der 1970er bei der Partei Die Grünen wiederfanden, welche in den 1990er Jahren zur Regierungspartei geworden ist, ist in den letzten Jahren eine (Re-)Radikalisierung der Theorie zu beobachten und werden dekoloniale und feministische marxistische Ansätze breiter wahrgenommen und rezipiert. Also genau der richtige Zeitpunkt, auch Marcuse wieder in die Diskussion und in Verbindung zu bringen:

»Contemporary discussions in critical theory, for example, could certainly benefit from a reconsideration of Marcuse's work. Marcuse's version of critical theory could serve as a reminder that not all theorists in the twentieth century took a pragmatic or linguistic turn, and those who did may have left something essential behind.« (Abromeit und Cobb 2004: 15)

2.2 Marcuses Gesellschaftstheorie in der Diskussion

Da es in dieser Arbeit nicht darum gehen kann, das ganze Werk Marcuses zu rekonstruieren, fokussiert die folgende Diskussion darauf, welche Elemente seiner Gesellschaftstheorie entscheidend für die unten folgende Protesttheorie Marcuses sind. Dieser Zusammenhang lässt sich mit zwei Hauptwerken Marcuses gut herausarbeiten. Erstens mit *Triebstruktur und Gesellschaft*, das zunächst als *Eros and Civilization* in den USA erschien. In der ersten deutschen Übersetzung von 1957 hieß es noch *Eros und Kultur*, in späterer und hier zitierter Übersetzung dann *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein Philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (TuG). Hier arbeitet Marcuse seine Synthese von Marx und Freud aus, die auf die Möglichkeit einer nicht-repressiven Kultur abzielt – eine Kultur, die durch Widerstand erreicht und im Protest der 1968er bereits antizipiert wird. In *Der eindimensionale Mensch* (EDM) beschreibt er dann den vorherrschenden eindimensionalen Charakter der Menschen in einer Medien- und Kontrollgesellschaft – im Kontrast zum zuvor bestimmten Möglichen ein Trauerspiel. Zentral ist dabei das Konzept der Integration des Proletariats in die spätkapitalistische Konsumgesellschaft der Industrieländer und deren Staaten, die dann später zum Blick auf die Menschen führt, die nicht als »normales« Subjekt der Gesellschaft – der ältere, weiße, heterosexuelle, erwachsene Mann – gedacht sind.

Wie Jansen schreibt, sei Marcuse oftmals auf die Rolle des Vaters der Studentenbewegung¹¹ reduziert worden, was seinem theoretischen Werk nicht gerecht

11 Da »Studentenbewegung« eine feststehende Bezeichnung für die Revolte Studierender in vielen Ländern Ende der 1960er/Anfang der 1970er ist, wird dieser Begriff bei indirekten Zitationen übernommen. In Passagen, in denen ich freier schreiben benutze ich den Ausdruck »Studierendenbewegung«. Tatsächlich waren die zumindest schriftlich dokumentierten Debatten sehr männerdominiert, sodass – auch als Reaktion darauf – Frauen* sich in erster Linie zu

werde. Auch der Kontext der Kritischen Theorie werde oftmals nicht mitgedacht (Jansen 2009: 69). Im Zusammenhang des Konzerttheaters (s.o.) sagte Dietmar Dath in einem Gespräch mit der Zeitschrift *konkret*:

»Er schreibt auch nicht wie dieser Piketty und andere Modeautoren ein Buch ›Die Armen werden ärmer, die Reichen werden reicher, und ich habe hier die Zahlen dazu«. Er hat weder soziale Aufbruchsliryk wie Hardt und Negri, sondern er hat etwas, das dazwischen immer fehlt, nämlich einen Begriff von Gesellschaft« (Dath und Gremliza 2014: 9).

Marcuses Begriff von Gesellschaft, darum soll es in diesem Teil gehen. Arbeit am Begriff, so wird im Rückblick deutlich, stand für Marcuse durchaus in einem Verhältnis zum Eingriff in die oder den Angriff auf die Gesellschaft. In den Bewegungen der 1960er Jahre, denen Marcuse als Orientierungspunkt galt, wurde er oft missverstanden und, besonders in den USA, oftmals gar nicht gründlich gelesen und/oder die Lesenden hatten zu wenig Ahnung vom Theoriezusammenhang der Kritischen Theorie, in dem Marcuses Werk stand. Einige ältere Texte gab es auch noch gar nicht in englischer Übersetzung (vgl. Breines 1968: 137). Für meine weitere Diskussion möchte ich jedoch eine Grundlage für alle Lesenden schaffen.

Marcuses theoretisch-anthropologische Befreiungsperspektive

Wie in der Einleitung aufgezeigt, findet mit Kritischer Theorie ein Anschluss, jedoch ebenfalls Kritik an Marx und Hegel statt. Marcuse etwa verteidigte den Marx und Hegel vereinigenden Anspruch auf eine vernünftige Gesellschaft. Zunächst 1932 in seinem Buch *Hegels Ontologie und die Idee der Geschichtlichkeit* gegen Heidegger, später in *Vernunft und Revolution* gegen die Behauptung einer Linie von Hegel zu Hitler. Zugleich enthält sein Werk eine grundlegende Kritik an geschichtsdeterministischem Fortschrittsglauben, indem er das Fortschreiten der Herrschaftstechnik und -ideologie im Gegensatz zu Bewusstsein und wahrer menschlicher Entwicklung beschreibt. Und hier wird der Bezug auf Freud als Anschlusspunkt entscheidend, den er gesellschaftstheoretisch wendet. Mehr noch als für seinen Hegel-Marxismus ist Marcuse für seinen Freud-Marxismus bekannt geworden. In TuG leitet Marcuse diesen her und schafft somit die Grundlage für die von ihm entfaltete Befreiungstheorie (so schwierig Befreiung in der Praxis auch sein mag) und seine Auseinandersetzung mit den Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre. Für das Verständnis von Gesellschaft mit Marcuse ist diese triebtheoretische Schrift äußerst relevant, da deutlich wird, warum wenig Widerstand geleistet und

Geschlechterfragen äußerten bzw. äußern mussten (siehe Abschnitt 6.2). Auch an der verwendeten akademischen Literatur dieser Arbeit wird diese in den 1960er Jahren noch viel krassere Dominanz von Männern an den Universitäten sichtbar.

wie Aggressivität falsch kanalisiert wird und sich gegen sich selbst und als Andere konstruierte Menschen, wie beispielsweise Geflüchtete, richtet. Andererseits verweist die Schrift auf die Möglichkeit und Spuren der Befreiung, die auch in der Refugee-Bewegung zu entdecken sind. Im Folgenden werde ich versuchen, eine verständliche Einführung in das Werk zu geben ohne Freuds (und Marcuses) Triebtheorie mit den Gegenspielern Eros (Lebenstrieb) und Thanatos (Todestrieb) sowie die Metapsychologie des Es, Ich und Über-Ich zu rekonstruieren.

Während Freud von der Notwendigkeit von Unterdrückung für die Möglichkeit eines sozialen Miteinanders ausgeht, führt Marcuse seine These aus, dass Gesellschaft und Kultur zwar nicht ohne Triebunterdrückung, aber ohne repressive Unterdrückung möglich seien. Marcuses Essay ist in zwei Teile unterteilt. Während er im ersten Teil mit dem Titel »Unter der Herrschaft des Realitätsprinzips« den Zusammenhang zwischen unterdrückten Trieben und Gesellschaft herstellt, bzw. von Freud übernimmt, geht es ihm im zweiten Teil unter »Jenseits des Realitätsprinzips« darum, die Möglichkeit nicht-repressiver Kultur jenseits von Herrschaft zu denken und diese Möglichkeit in Phantasie, Erinnerung, Mythologie und Ästhetik nachzuweisen.

Seine Kernthese der Möglichkeit einer Kultur ohne Unterdrückung begründet Marcuse damit, dass »Freuds theoretische Konzeption selbst eine konsequente Verneinung der historischen Möglichkeit einer Kultur ohne Unterdrückung zu widerlegen« scheine und »zweitens scheinen gerade die Errungenschaften der unterdrückten Kultur die Vorbedingungen für die allmähliche Abschaffung der Unterdrückung zu bieten« (Marcuse 1955: 12f.). Mit Vorbedingungen meint Marcuse den Stand der Produktivkräfte, die technischen Errungenschaften, die es heute im Gegensatz zur vorindustriellen Zeit ermöglichen würden, dass alle Menschen ein Leben nach ihren Bedürfnissen leben könnten. Dies ist die von Marx übernommene und aktualisierte Ausgangsposition, aber ohne einen Determinismus der Erfüllung wie er im orthodoxen Marxismus oftmals postuliert wird. Daher ist dann auch nicht die Reife der Produktivkräfte allein entscheidend, auch die Reife der Menschen steht, mit Freud, zur Diskussion. Die Frage, die sich stellt, ist daher nicht die nach den natürlichen/technischen Voraussetzungen, sondern ob Menschen in der Lage sind, eine nicht-repressive Gesellschaft zu schaffen und aufrechtzuerhalten. Und hier meint Marcuse mit Freuds Triebtheorie diese Möglichkeiten zu erkennen, auch wenn Freud selbst stets auf Kultur als Unterdrückung beharrte. Das soll im Folgenden genauer erläutert werden.

»Kultur beginnt dort, wo auf das primäre Ziel – nämlich die vollständige Befriedigung von Bedürfnissen – mit Erfolg verzichtet wird« (ebd.: 19), stimmt Marcuse Freud zu. Der Verzicht auf ungehemmte Auslebung aller Triebe ist die Durchsetzung des Realitätsprinzips: »Das Realitätsprinzip materialisiert sich in einem System von Institutionen: und das Individuum, das innerhalb solch eines Systems heranwächst, erlernt die Forderungen des Realitätsprinzips als Forderungen von

Gesetz und Ordnung anzunehmen und übermittelt sie so der folgenden Generation« (ebd.: 22). (Selbst-)Organisation in größeren Einheiten funktioniert nur durch eine Unterdrückung der Primärtriebe. Auch hier ist Marcuse mit Freud konform.

Doch Marcuse stellt fest, Freud unterscheide nicht in biologische und soziologisch-historische Tribschicksale. Zu dieser Differenzierung führt Marcuse zwei neue Ausdrücke ein:

- »a) Zusätzliche Unterdrückung: die durch die soziale Herrschaft notwendig gewordenen Beschränkungen. Sie unterscheiden sich von der (Grund-)Unterdrückung, der Triebmodifizierung, die für das Fortbestehen der menschlichen Rasse in der Kultur unerlässlich ist.
- b) Leistungsprinzip: die vorherrschende historische Form des Realitätsprinzips.« (Ebd.: 38)

Zu kritisieren ist somit nicht die Grundunterdrückung, die Kultur erst möglich macht, sondern die soziologisch-historisch herausgebildete zusätzliche Unterdrückung, die nicht einem sozialen Miteinander, sondern der Aufrechterhaltung von Herrschaft dient. Dabei ist es wiederum historisch veränderbar, welche Unterdrückung wann zusätzliche Unterdrückung wird. Wo Marx zu wenig auf Psyche, Individualität und Subjekte eingehe, vernachlässige Freud hingegen Gesellschaft, Entwicklung und Geschichte. Die heutige Form des Realitätsprinzips, das Leistungsprinzip, schaffe und erhalte rationalisierte Herrschaft, welche die Kontrolle über die soziale Arbeitsteilung absichere (vgl. ebd.: 45). Das führe dazu, dass die Individuen entfremdet leben, also statt wirkliche Individualität auszuleben vorher bereits festgelegte Funktionen erfüllen (ebd.: 46). Und meist merkten sie das nicht: »In der ›normalen‹ Entwicklung lebt das Individuum seine Verdrängung ›frei‹ als eigenes Leben: es wünscht das, was es wünschen soll; seine Befriedigungen bringen ihm und anderen Nutzen; es ist einigermaßen und oft sogar überschwänglich glücklich« (ebd.). Diese Beobachtung muss wieder kontextualisiert werden: Marcuse schreibt TuG in den USA der frühen 1950er Jahre. Eine Zeit, in der auch über die unmittelbare Lebenserhaltung hinausgehende Konsumgüter immer mehr (*weißen*) Menschen zur Verfügung stehen, in dem die Aussicht auf ein Auto, ein Eigenheim, einen Fernseher die Menschen antreibt.

Wo ist also das Problem? Neben seinem Glauben daran, dass auch ein Leben in relativem Wohlstand nicht zu wahrer Befriedigung führt (wie sich später in den Protestbewegungen auch äußert), ist Marcuses Blick stets global und nicht nur auf die Schichten gerichtet, die zumindest materiell profitieren:

- »Die Freiheiten und Befriedigungen, die es gibt, sind an die Bedürfnisse der Herrschaft gebunden; sie werden selbst zu Instrumenten der Unterdrückung. Die Entschuldigung mit der Lebensnot, die der institutionalisierten Unterdrückung von Anfang an als Rechtfertigung diente, wird immer hinfalliger, je mehr Möglichkei-

ten zur mühelosen Bedürfnisbefriedigung sich mit zunehmendem Wissen und wachsender Naturbeherrschung ergeben. Wo weite Gebiete der Welt noch in Armut leben, liegt dies nicht mehr in erster Linie am Mangel menschlicher und natürlicher Hilfsmittel, sondern an der Art, wie diese Mittel verteilt und ausgenutzt werden.« (Ebd.: 83)

Zum einen stützt die vorherrschende Bedürfnis- und Triebstruktur eine Gesellschaftsstruktur, die auf globaler Ungleichheit und auch extremen, rassifizierten Klassenunterschieden innerhalb von Nationalstaaten wie den USA beruht. Zum anderen, beziehungsweise auch als Rechtfertigung dieser Unterschiede, führt die vorherrschende Triebstruktur zu einer repressiven Entladung, zu Aggressivität und unmittelbarer Gewalt gegen als anders konstruierte Gruppen – gegen Frauen*, Queers, Jüdinnen und Juden, Schwarze, Romnja und Roma, Indigene, Behinderte, religiöse Minderheiten, gegen Oppositionelle. Wieso?

Mit Verweis auf die Problematik der Normalisierung der bürgerlichen *weißen* Familie und der männlich heteronormativen Perspektive (siehe auch Kritik unten), soll für ein Verständnis der speziellen Ausformung und dem Anhalten von Aggressivität in der Klassengesellschaft des 20. und auch 21. Jahrhunderts kurz auf den Wandel der Autoritäten eingegangen werden. Nahm früher in der Familie der Vater die Rolle des Unterdrückers ein, war seine Herrschaft sehr direkt und persönlich. Das Individuum hatte sich zwar zu beugen, konnte aber auch rebellieren bzw. sich als Mann emanzipieren. Durch diese Konflikte bildete sich Persönlichkeit und Individualität. Die Rolle des Vaters ist in der modernen, differenzierten Gesellschaft weitgehend durch Institutionen ersetzt, es findet eine sehr frühe Sozialisation statt (Kindergarten, Schule usw.). Alle diese Institutionen, auch die der Freizeit, sind in erster Linie durch die herrschende Produktionsform und Technologie bestimmt. Kern der zusätzlichen Unterdrückung ist entfremdete Arbeit und Manipulation der Freizeit, wie wir später in EDM noch genauer sehen. Das Individuum wird unterworfen ohne ein unmittelbares Feindbild, eine Reibungsfläche, zu haben. Eindringlich aufgegriffen hat dies Franz Kafka in seinem Roman-Fragment *Das Schloß* (Kafka 1926), in dem der Protagonist die höheren Beamten, die sein Leben bestimmen, nicht einmal mehr zu Gesicht bekommt. Mit den »vernünftigen« Institutionen, mit der Gesellschaft als Bürokratie, gibt es keine Möglichkeit der Auseinandersetzung. Die fehlende Reibung mit dem Vater aber auch die mangelnde libidinöse Bindung in einem Umfeld durchrationalisierter Institutionen führt beim Individuum, so Bundschuh, zu »einem Anstieg der aggressiven Impulse in seinem Inneren« (Bundschuh 1998: 122). Doch wohin mit diesen aggressiven Impulsen?

»Diese müssen von der Gemeinschaft entschärft oder umgelenkt werden. Hierzu dient die Konstruktion eines äußeren Feindbilds. Eine Gruppe konstruiert sich nicht mehr über die libidinösen Bindungen ihrer Mitglieder [...] sondern die Do-

minanz der Aggressivität schafft sich einen äußeren Feind, gegenüber dem die Gruppe sich abgrenzen kann. Der Feind ermöglicht die Personifizierung und affektive Kenntlichmachung. Aggressivität nach außen ersetzt die libidinöse Bindung nach innen und festigt die Gruppe durch die gemeinsame Ablehnung.« (Ebd.)

Sie würde also in zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft nützliche oder diese zumindest nicht gefährdende Bahnen gelenkt. Das könnten die Handlungen vieler Individuen sein, die sie entweder legal oder auch gegen das Gesetz, aber dennoch kaum gesellschaftlich geächtet ausüben, ebenso wie Auswüchse, die von der gesamten Gesellschaft, dem Staat oder der Nation getragen würden. Hier nennt Marcuse unter anderem koloniale Gewalt:

»Nur werden die Impulse dieser Phase auf eine neue ›zivilisierte‹ Art reaktiviert: praktisch ohne Sublimierung werden sie zu sozial ›nützlichen‹ Betätigungen in Konzentrations- und Arbeitslagern, in Kolonial- und Zivilkriegen, Strafexpeditionen und ähnlichem.« (Marcuse 1955: 90)

Die Dialektik der Kultur führe dazu, dass mit der Möglichkeit einer anderen Kultur diese Möglichkeit umso mehr geleugnet werde (ebd.: 84) – unterdrückt werden müssten entsprechend insbesondere diejenigen, »deren Existenz eine Verleugnung des Ganzen darstellt« (ebd.: 90). Hier findet sich der Bezug zu Rassismus, Antisemitismus und Anti-Roma*nja- und Anti-Sinti*zze-Rassismus, die Ausdrücke des Hasses auf die jeweils unterschiedlich als anders Konstruierten sind. Ebenso bieten sich Erklärungsansätze, warum sich Hass auch an den Protagonist*innen sozialer Bewegungen entlädt (vgl. der Mordversuch an Rudi Dutschke, an dessen Spätfolgen er starb, siehe Abschnitt 7.1). Marcuse unternimmt hier eine spezifische Betrachtung der Situation der materiell (halbwegs) abgesicherten Subjekte in westlichen Industriestaaten, bei denen sich Triebstruktur durch Verlagerung der Unterdrückung vom Vater auf gesellschaftliche Institutionen verändert und angestaute Aggression sich über Wege der repressiven Entsublimierung in Gewalt gegen die Anderen entlädt.

Die Nicht-Notwendigkeit der zusätzlichen Unterdrückung und die Möglichkeit, dass es anders sein könnte, machen die »Destruktivität des heutigen Zustandes« (ebd.: 91) besonders perfide (siehe Eingangszitat zu diesem Kapitel). Gerade heute in Abstiegs-gesellschaften (vgl. Nachtwey 2016), in denen Konkurrenz und Vereinzelung zunehmen, so die These, dient Abgrenzung von Anderen zur Gemeinschaftsstiftung. Bezeichnenderweise geschieht dies in einer historischen Phase (seit dem 20. Jahrhundert), in der Mangel eigentlich nicht mehr existieren müsste. Marcuse nennt dies die Dialektik der Kultur. Einst rationale Unterdrückung (da für Gesellschaft im Mangel notwendig), wird irrational. Selbst dort, wo es keinen Mangel gibt, wird eine Angst erzeugt, herrscht eine Ideologie der Lebensnot (Marcuse 1955: 92), die dazu führt, dass sich Gewalt gegen die tiefer Stehenden richtet, aus

Angst, dass denjenigen die (noch) etwas haben, das letzte genommen wird. Laut Marcuse konnte Freud zu seiner Zeit noch nicht erkennen, dass statt Lebensnot immer mehr eine hierarchische Verteilung der Not stattfindet (ebd.: 118).

Die Möglichkeit nicht-unterdrückender Kultur ist für Marcuse somit nicht nur darin zu begründen, dass Menschen erkennen können, dass keine Lebensnot mehr herrschen würde, wenn diese nicht durch Herrschaft aufrechterhalten würde, sondern vor allem in der »Möglichkeit einer nicht-verdrängenden Libidoentwicklung (ebd.: 123). Er weist diese Kräfte in Phantasie, Utopie und Ästhetik nach und fokussiert abschließend auf die Sexualität, da die Möglichkeit einer nicht-repressiven Triebordnung an dem »ordnungslosesten« aller Triebe geprüft werden müsse (ebd.: 171):

»Eine repressionsfreie Ordnung wäre nur möglich, wenn es sich erweist, daß die Sexualtriebe, kraft ihrer eigenen Dynamik und unter veränderten sozialen und Daseins-Bedingungen, imstande sind, dauerhafte erotische Bindungen unter reifen Individuen zu stiften. Wir müssen uns fragen, ob die Sexualtriebe, nach der Behebung aller zusätzlichen Unterdrückung eine »libidinöse Vernünftigkeit« entwickeln können, die nicht nur mit einem Fortschritt zu höheren Formen kultureller Freiheit vereinbar sind, sondern ihn selbst fördern.« (Ebd.)

Freud habe selbst darauf hingewiesen, dass soziale Beziehungen auf sublimierten (also auf nicht-sexuelle Handlungen umgeleitete) und unsublimierten libidinösen Beziehungen beruhen (vgl. ebd.: 178). Marcuse skizziert dementsprechend die Vision einer Entfaltung der Libido unabhängig von den alten Institutionen und als Teil des Entstehens neuer Institutionen und Strukturen, die erotisch binden. Die Energie der Sexualität wird Solidarität. Das beinhaltet ebenso eine Veränderung der ausgelebten körperlichen Sexualität (nicht-repressive Entsublimierung), wie die erotische Bindung in allen möglichen gesellschaftlichen Bereichen (zufriedenstellende Sublimierung). Marcuse geht sogar so weit, dass er von der Abschaffung der Arbeit als Zwang spricht. Arbeit könne, wenn technischer Fortschritt für die freie Entfaltung der Menschen von den Menschen selbst eingesetzt werde, zu sublimierter libidinöser Tätigkeit werden, befreit von den repressiven Elementen, die sie heute annimmt. Zusätzliche Unterdrückung und Leistungsprinzip würden überflüssig.

Die zahlreichen Kritiken an TuG können auf eine Kritik an der eklektizistischen Übernahme der Freudschen Grundannahmen zur Triebentwicklung sowie an Marcuses utopischer Konzeption heruntergebrochen werden (siehe zusammenfassend Füchtner 1999 sowie Heiß 1973: 142-143 und Kellner 1984: 194). Freuds Psychoanalyse und somit auch der Übernahme Marcuses von Freuds Grundannahmen ist die Tendenz zur Universalisierung der Psyche des *weißen* bürgerlichen Mannes anzumerken. Zu verweisen ist auf postkoloniale und feministische Kritiken und Aneignungen der Psychoanalyse, die sowohl eine Dezentrierung des männlichen *weißen*

heterosexuellen Subjekts vornehmen als auch historische und gesellschaftlich spezifische Kontexte in den Fokus rücken (Irigaray 1977, Bhabha 1994, Fanon 1980).

Nach meinem Verständnis Marcuses zielt seine Konzeption zum Einen auf eine gesellschaftliche Kontextualisierung sowie zum Anderen auf den Versuch, in gegenüber der heteronormativen, patriarchalen, rassistischen Gesellschaft jenseitigen Subjektkonstitutionen die Utopie der Befreiung denkbar zu machen. Jenseits sowohl im Sinne von zukünftig als auch und damit richtungsweisend in damaligen (1950er Jahre) Vergesellschaftungen jenseits der »normalen« *weißen* heterosexuellen mittelständigen Subjektivität. Problematisch ist meines Erachtens daher weniger Marcuses Intention und auch nicht, Freud kritisch als Ausgangspunkt zu nehmen. Problematisch ist vielmehr, dass zwischen seiner Auseinandersetzung mit diesem und ebenjener utopischen Perspektive, die er dann punktuell ausmacht, eine detailliertere Analyse von gesellschaftlichen und intersubjektiven Entstehungsbedingungen fehlt.

Mit Blick auf Marcuses spätere Konzeption von Weiblichkeit in »Marxismus und Feminismus« und seine Auseinandersetzungen mit Feminist*innen im Kontext der Frauenbewegung wird dies deutlich und in Kapitel sechs ausführlich diskutiert. Beispielsweise thematisiert Gad Horowitz unter Bezug auf die feministische Psychoanalytikerin Jessica Benjamin in »Psychoanalytic Feminism in the Wake of Marcuse« (Horowitz 1994) eine fehlende Perspektive der Reziprozität bei Freud und Marcuse. Statt den Fokus nur auf die angebliche durch den Vater durchgesetzte Unterdrückung der polymorphen Sexualität zu richten, rückt hier fehlende Gegenseitigkeit, aufeinander Acht zu nehmen und Bezugnehmen insgesamt in der Familie und in engen Beziehungen in den Fokus (ebd.: 126). Meines Erachtens entspricht gerade diese Konzeption im Kern der Utopie, die Marcuse skizziert: Die Entfaltung der Libido in festen Beziehungen, die über die heteronormative Kleinfamilie hinausgehen. Am Ende des Aufsatzes kommt Horowitz dann auch auf die von Marcuse aufgezeigte Perspektive der Befreiung zurück und fragt nach dem Zusammenhang zwischen repressiven Geschlechterrollen und gesellschaftlichen Strukturen (Staat, Klasse, Krieg):

»Could it be that mother-monopolized child rearing and the patriarchal domination that rises on that foundation cannot be abolished without the abolition of toil? Can we use the languages of intersubjectivity and sexuality, and of gender and class, without needing to derive one from the other? If so, Benjamin's feminist psychoanalysis could only be greatly enriched and strengthened by a conscious return to the repressed sexual and socialist themes of Marcuse's Eros and Civilization.« (Ebd.: 128-129)

Es wird deutlich, dass Marcuses Konzeption in TuG trotz ihrer anthropologischen Verankerung vor allem eine theoretisch-hypothetische ist und bleiben muss. Den Kritiken einer utopischen Konzeption kann entgegengehalten werden, dass Marcu-

se im Grunde nur die Möglichkeit zur nicht-repressiven Triebentwicklung begründet, also durchaus seine Wunschvorstellung ausarbeitet, ohne zu behaupten, dass es so kommen werde, geschweige denn müsse. Zu kritisieren ist jedoch der Sprung von der kritischen Analyse individueller Triebstruktur auf gesamtgesellschaftliche Struktur und die Forderung der Ausdehnung des Eros von engsten familiären und sexuellen Beziehungen auf gesellschaftliche Strukturen. Mir fehlt darin eine Analyse des »Dazwischen« und so lese ich auch die mitschwingende Kritik Horowitz'. Neben der Nützlichkeit einiger zentraler Begriffe, die Marcuse gesellschaftskritisch einbettet (zusätzliche Unterdrückung, Leistungsprinzip, repressive Entsublimierung, Aggressivität), impliziert eine Aneignung der utopischen Dimension in TuG heute die Notwendigkeit, genauer auf intersubjektive Prozesse und spezifische gesellschaftliche Bedingungen der Subjektkonstitution zu schauen, als Marcuse das in seiner Auseinandersetzung mit den Bewegungen seiner Zeit tat. Das versuche ich in Teil II dieser Arbeit konkret, wenn ich nach utopischen Elementen in der Refugee-Bewegung frage. Kommen wir zunächst zu einem genaueren Blick auf Marcuses Analyse des zeitlichen und örtlichen Zusammenhangs, in dem dann die neuen Bewegungen durchbrechen: Die integrierte Gesellschaft mit ihrem tief verwurzelten Konformismus und ideologischer Alternativlosigkeit im Kontext eines ökonomisch verfestigten Konsumkapitalismus.

Die integrierte Gesellschaft

Den Inhalt des *Eindimensionalen Menschen* bezeichnet treffend der Untertitel »Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft«. Es ist keine disziplinäre, methodische Forschung die Marcuse betreibt, sondern eine interdisziplinäre Betrachtung aktueller Tendenzen der US-amerikanischen Gesellschaft der frühen 1960er Jahre. Seine Kernaussagen finden sich bereits am Beginn des Buches:

»Der Eindimensionale Mensch wird durchweg zwischen zwei einander widersprechenden Hypothesen schwanken: 1. daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. daß Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können. Ich glaube nicht, daß eine klare Antwort gegeben werden kann. Beide Tendenzen bestehen nebeneinander – und sogar die eine in der anderen. Die erste Tendenz ist die herrschende, und alle Vorbedingungen eines Umschwungs, die es geben mag, werden benutzt, ihn zu verhindern.« (Marcuse 1964: 17)

Damit wird von Marcuse ebenso wie in TuG die Möglichkeit von Befreiung aufgemacht, aber zugleich als unwahrscheinlich dargestellt: die Tendenz der Eindämmung der widerstreitenden Kräfte ist vorherrschend. Mit EDM liefert Marcuse eine Aktualisierung und Erweiterung der Marxschen Kritik des Warenfetischismus

in der Konsumgesellschaft. Er beschreibt Entfremdung und Verdinglichung der Menschen in einer Gesellschaft, in der Herrschaft als Verwaltung erscheint, analysiert funktionalisierte Sprache sowie Technologie und Wissenschaft als zentrale Elemente des integrierten Spätkapitalismus. Auf das Beispiel Sprache möchte ich kurz eingehen.

Unter der Überschrift »Die Absperrung des Universums der Rede« widmet Marcuse instrumenteller Sprache einen langen Abschnitt, an dem sich viele der beschriebenen Tendenzen zusammenfassend ablesen lassen. Hier arbeitet Marcuse den »Gegensatz zwischen zweidimensionalen, dialektischen Denkweisen und technologischem Verhalten oder gesellschaftlichen ›Denkgewohnheiten« (ebd.: 104) heraus. Sprache wird für ihn dabei zum Indikator für unterschiedliche Weltzugänge. Begriffliches Denken bedeutet nach Marcuse, dass ein grammatisches Subjekt mehr als das Ding in seiner Funktion ist, etwas »Allgemeines, dass der Satz als in einem besonderen Zustand oder in einer Funktion befindlich bestimmt« (ebd.: 114-115), diese Funktion ist jedoch nicht sein Wesen. Ein Begriff ist in bestimmten Hinsichten immer zugleich identisch mit dem Bezeichneten, aber in anderen Hinsichten auch verschieden, da er zudem »eine allgemeine, dem besonderen Ding wesentliche Beschaffenheit oder Beziehung« (ebd.: 124) ausdrückt. In begrifflichem Denken gelingt durch die mitgedachte historisch-gesellschaftliche Dimension die sprachliche Vermittlung von gesellschaftlicher Realität. Für emanzipatorisches Denken ist die Frage dann, wie Begriffe – auch und gerade als Selbstbezeichnungen – zu finden sind, welche die Mehrdimensionalität von Gewordenem, Bestehendem und Veränderbarem auszudrücken vermögen.

Marcuse beobachtet jedoch, wie Sprache zunehmend funktional und operational wird, indem das Subjekt eines Satzes stets mit seiner Funktion verknüpft und somit vorgeblich unveränderlich, zur nicht zu hinterfragenden Tatsache wird:

»Verkürzung des Begriffs in fixierten Bildern, gehemmte Entwicklung in hypnotischen Formeln, die sich selbst für gültig erklären, Immunität gegen Widerspruch, Identifikation des Dings (und der Person) mit seiner Funktion – diese Tendenzen offenbaren den eindimensionalen Geist in der Sprache, die er spricht« (ebd.: 115-116).

Wenn Marcuse Beispiele aus Werbung und Politik nennt, bedeutet das nicht, dass die eindimensionale Sprache durch einige Wenige eingeführt und gelenkt wird, vielmehr greift sie überall um sich. Allerdings ist gerade die relativ schnelle Durchsetzung bestimmter Konstruktionen durch ständige Wiederholung über verschiedene Medien für gesellschaftlich stark positionierte Akteure wie Politiker*innen oder große Konzerne wesentlich einfacher. So seien »saubere Bombe« oder »harmloser atomarer Niederschlag« extreme Schöpfungen eines normalen Stils (ebd.: 108). Eine Bombe ist eine Waffe, eine Bombe tötet, was kann das mit sauber zu tun ha-

ben? Durch rituelle Wiederholung dringt der Ausdruck in den normalen Sprachgebrauch ein und jeglicher Widerspruch erstickt.

Wie das Beispiel Sprache zeigt, ist Eindimensionalität die Stillstellung von Dialektik. Kein uneingelöstes Versprechen des Bestehenden, kein Widerspruch des Gegebenen soll mehr über die Gesellschaft hinausweisen. Es erscheint eine Gesellschaft ohne Widerspruchsmöglichkeit:

»So entsteht ein Muster eindimensionalen Denkens und Verhaltens, worin Ideen, Bestrebungen und Ziele, die ihrem Inhalt nach das bestehende Universum von Sprache und Handeln transzendieren, entweder abgewehrt oder zu Begriffen dieses Universums herabgesetzt werden. Sie werden Neubestimmt von der Rationalität des gegebenen Systems und seiner quantitativen Ausweitung« (ebd.: 32).

Die Kombination aus Unterwerfung unter Produktion und Staat, selbst Teil davon zu sein und somit keinen äußeren Gegner zu haben, Technologie, Verdinglichung und Entfremdung führen dazu, dass das Subjekt nicht mehr das Objekt beherrscht, sondern andersherum:

»Darin besteht die reine Form von Knechtschaft: als ein Instrument, als ein Ding zu existieren. Und diese Existenzweise ist nicht aufgehoben, wenn das Ding belebt ist und seine materielle und geistige Nahrung auswählt, wenn es sein Ding-Sein nicht empfindet, wenn es ein hübsches, sauberes, mobiles Ding ist. [...] Und diese wechselseitige Abhängigkeit ist nicht mehr das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht, das im Kampf um wechselseitige Anerkennung durchbrochen worden ist, sondern eher ein *circulus vitiosus*, der beide einschließt, den Herrn und den Knecht.« (Ebd.: 53)

Die Assimilation des Subjekts ins Objekt verhindert die Kontrolle des Subjekts über das Objekt. Die Triebstruktur wird für die Reproduktion des Bestehenden in Arbeit und Freizeit zugerichtet. Kapitalistische Produktion und Kulturindustrie zwingen einen zum Mitmachen, sie dringen in alle Bereiche des Lebens. Wo kann ich an einem freien Tag unter Menschen sein, ohne materielle oder immaterielle Waren, verpackt als Kultur, kaufen zu müssen? Wie schon in TuG beschrieben, gibt es somit keine wirkliche Individualität mehr:

»In Marcuse's analysis, ›one-dimensional man‹ has lost, or is losing, individuality, freedom and the ability to dissent and to control one's own destiny. The ›private space‹, the dimension of negation and individuality, in which one may become and remain a self, is being whittled away by a society which shapes aspirations, hopes, fears and values, even manipulating vital needs.« (Kellner 1984: 236)

Eine Ideologie der Individualität und Freiheit, die sich auf die Wahl zwischen verschiedenen Konsumgütern und Parteien im gleichen ökonomischen System beschränkt, technische Rationalität, positivistische Wissenschaft, beschränkte Aus-

drucksmöglichkeiten – diese und weitere Elemente schaffen nicht nur Gesellschaft, sondern lassen sie den Menschen auch als alternativlos und rational erscheinen. »Die Eindimensionalität zerstört die Dimension der Geschichte« (Bundschuh 1998: 144), so heißt es bei Bundschuh, und damit die Erinnerung und Erfahrung von Veränderung und Veränderbarkeit. Anders als im Konservatismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert, aber auch im Unterschied zum Staatssozialismus des 20. Jahrhunderts, fehlt der Ideologie der Eindimensionalität der Aspekt des Guten. Rechtfertigten Konservative das Gewordene und Bestehende als höchstes Gut, so versprachen Liberale und Linke Besserungen, einen Fortschritt in Freiheit und Gleichheit. Eindimensionalität aber verspricht weder eine Bewahrung des Guten noch eine Verbesserung der Zukunft, sondern beharrt auf der Alternativlosigkeit des Bestehenden. Das Warenspektakel braucht keine Rechtfertigung, es ist einfach da. Marcuse enttarnt das, was »einfach da ist« und worin das Mitmachen als unabdingbares und normales Verhalten erscheint, als Problem:

»Wir wissen, daß Zerstörung der Preis des Fortschritts ist wie der Tod der Preis des Lebens, daß Versagung und Mühe die Vorbedingungen für Genuß und Freude sind, daß die Geschäfte weiter gehen müssen und die Alternativen utopisch sind. Diese Ideologie gehört zum bestehenden Gesellschaftsapparat; sie ist für sein beständiges Funktionieren erforderlich und ein Teil seiner Rationalität.« (Marcuse 1964: 160)

Die viel diskutierte Kernthese der »Integration des Proletariats« ist in diesem Kontext zu verstehen. Marcuse meint damit nicht, dass Klassen im Spätkapitalismus verschwinden, auch wenn sich ihre Zusammensetzung ändert. Durch Medien, Kultur- und Werbeindustrie werden Formen der Bedürfnisbefriedigung populär, die durch das enorme Anwachsen der Produktivkräfte auch in großen Teilen befriedigt werden können bzw. das damit einhergehende Versprechen der baldigen Befriedigung bringt die Menschen dazu, weiterzumachen. Die Auswirkungen des Warenangebots auf die Arbeiter*innen und somit die Befriedung der Arbeiterklasse hat Marx nicht vorausgesehen (vgl. Kellner 1984: 244). Für ihn waren diejenigen, die ihre Lebenszeit als Arbeitszeit verkaufen, sowohl Objekt im Kapitalismus als auch Subjekt des Wandels zum Sozialismus. Unvorstellbar für Marx, dass sie sich selbst mit dem Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft und dem Kauf anderer Waren, die ihnen vor der Produktion für den Massenkonsum im 20. Jahrhundert auch nicht angeboten wurden, dermaßen identifizieren könnten. Waren es bei Marx Bedürfnisse der Arbeiterklasse, die die Gesellschaft nicht erfüllen kann, die zu deren ständiger Opposition und letztlich zum Sturz des Systems führen würden, sind bei Marcuse die von den *weißen* Arbeiter*innen der reichen Industrieländer wahrgenommen Bedürfnisse weitgehend erfüllbar. Doch die »meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und

zu lieben, was andere hassen und lieben [...] haben einen gesellschaftlichen Inhalt und eine gesellschaftliche Funktion« (Marcuse 1964: 25), sie sind somit repressiv und stützen die vorgegebenen Fetischformen (Ware, Recht, Staat). Bedürfnisbefriedigung nimmt die Form des Konsums an, Ansprüche die Form des Vertrags (Lohnvertrag, Mietvertrag), Forderungen richten sich, sofern sie überhaupt erhoben werden, an den vermeintlichen Sozialstaat als tatsächlich regulierende Instanz¹².

Gegenüber Marcuses vorherigen Arbeiten zu Hegel, Freud und der Sowjetunion ist der EDM primär eine Bündelung älterer Thesen. So sieht Kätz in EDM wenig inhaltlich Neues, Marcuse habe alles vorher schon gesagt, nur sei dieses Buch mit dem richtigen Fokus zum richtigen Zeitpunkt herausgekommen. Marcuses vorher abstrakte Formulierungen würden hier veranschaulicht (Kätz 1982: 162). Kellner hebt zudem hervor, dass Marcuse auch nicht der Einzige war, der Theorien der Integration des Proletariats und einer Stabilisierung des Kapitalismus formulierte, doch niemand sonst habe das so schonungslos und eindrücklich getan (Kellner 1984: 276). Innerhalb marxistischer Debatten in den späten 1960er Jahren zog wohl kaum etwas so viel Widerspruch auf sich, wie die Kernthese des EDM, dass große Teile der Lohnabhängigen sich ins kapitalistische Weltsystem integriert hätten: »ODM had a curious reception and impact. It angered both orthodox Marxists, who could not accept comprehensive critique of Marxism, and many others who were unable to assent to such radical critiques of contemporary capitalist society« (ebd.: 242). Der Vorwurf von marxistischer Seite reicht dabei von einer »Abschaffung der Arbeiter*innenklasse« bis hin zu etwas differenzierteren Kritiken. Dabei stehen beispielsweise eine zu absolute Einschätzung der Technologie als Herrschaftstechnologie oder eine angebliche Anmaßung, über richtige und falsche Bedürfnisse urteilen zu können, im Zentrum. Erst recht aus heutiger Perspektive wirken viele der Kritiken und Angriffe wie ein Festhalten an etwas, das gar nicht da war: eine revolutionäre Arbeiter*innenklasse. Im Folgenden können sowohl aus US-amerikanischen als auch aus deutschen Debatten nur einige wenige Beispiele angeführt werden.

In Paul Matticks *Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft* (Mattick 1969) stellt er es so dar, als widerspreche sich Marcuse, wenn er zwar betone, dass in der Marxschen Theorie »die gesellschaftliche Produktionsweise, nicht die Technik, der grundlegende historische Faktor ist« (ebd.: 17) und dann aber ausführe, »daß der Kapitalismus fortfahren kann, die gesellschaftlichen Produktivkräfte zu entwickeln bei gleichzeitiger Beibehaltung seiner Klassenstruktur. Seiner Meinung nach steht nicht so sehr der Klassencharakter des Kapitalismus der technischen Entwicklung entgegen, sondern sichert eher die Technik die

12 In Westeuropa weit mehr als in den USA, wo eine liberale Ideologie der Selbstverantwortung noch bzw. schon weit früher viel verbreiteter war und ist.

Fortexistenz des Kapitalismus.« (Ebd.: 17-18). Hier liegt meines Erachtens eine deterministische Fehlinterpretation vor. In Marcuses Kritik eines marxistischen Determinismus, nach dem eine Weiterentwicklung der Produktivkräfte automatisch zu neuen Gesellschaftsformen führt, ist kein umgekehrter Determinismus enthalten, nach dem sich Technik verselbstständigen und eine Überwindung des Kapitalismus unmöglich machen würde. Auch Kellner stellt heraus, dass einige Kritiker*innen es so darstellen würden, als hätte Marcuse behauptet, die technologische Rationalität konstituiere die eindimensionale Gesellschaft. Bei Marcuse hingegen sei es ein reziproker Prozess:

»In view of the charges that Marcuse is a technological determinist, or theorist of an ›autonomous technology‹ that is ›out of control‹, it is crucial to see that he is aware that science and technology are constructed and used by dominant interests in a given society for specific ends which themselves help constitute their forms and functions.« (Kellner 1984: 264)

In einem Gespräch mit ihm 1978 habe Marcuse zudem gesagt, dass er Formulierungen bereut habe, die Ähnlichkeiten zu Theorien »autonomer Technologie« nahelegten (ebd.: 266f.).

Claus Offe kritisierte in seinem Beitrag in *Antworten auf Herbert Marcuse* (Habermas 1968) das Konzept der Eindimensionalität scharf, da es eigentlich Widerspruch ausschließe, die Vision einer befreiten Gesellschaft somit zu einem unerklärlichen Privileg werde und die Möglichkeiten des Widerstandes auf Anthropologie und Bedürfnisse reduziert würden. Durch Marcuses Verständnis der Technologisierung von Herrschaft ginge der Blick auf Interessen verloren und somit Erklärungsmodelle, die dann auch Ansatz für wirklichen, wenn auch zeitgemäßen, an die »jetzige« Situation angepassten Klassenkampf werden könnten (Offe 1968). Eine Antwort darauf, was eine 1968 aktuelle Form des Klassenkampfes sein könnte, liefert Offe jedoch auch nicht. Ein Kritiker in den USA war Alasdair MacIntyre, der mit seinem Einführungsbuch zu Marcuse große Popularität erreichte und, so Mark Cobb, Marcuse verunglimpft habe. MacIntyre spreche Marcuse ab, Marxist zu sein, da er in ihm in erster Linie einen Hegelianer sehe, bezeichne Marcuse als arrogant, da er sich anmaße, über falsche und richtige Bedürfnisse urteilen zu können, und werfe ihm seinen Schreibstil als zu poetisch vor. Cobb entkräftet alle diese Argumente, indem er nachweist, wie wenig MacIntyre sich wirklich auf Marcuses Schriften beziehe, die Theorietradition der Kritischen Theorie ganz weglasse und vor allem analysiert Cobb MacIntyres eigenes Werk, das erstaunliche Ähnlichkeiten zu Marcuses aufzeige, ohne dies deutlich zu machen¹³. (Cobb 2004)

13 In Siegfried Königs Einführung zu Alasdair MacIntyres *Der Verlust der Tugend* von 1981 wird die von Cobb beschriebene inhaltliche Nähe MacIntyres zu Marcuse deutlich, auch wenn seine Herangehensweise eine andere ist. MacIntyre unterstellt der Gesellschaft mangelnde Teleo-

Laut Kellner wurde Marcuses Konzeption der Eindimensionalität oftmals als zu total aufgefasst, als würde Marcuse keinerlei Möglichkeiten für dialektisches Denken und Widerspruch mehr sehen (Kellner 1984: 234f.). Er betont hingegen, Marcuse selbst benutze das Wort »Eindimensionalität« kaum, sondern spreche, wie der Titel zeigt, vom vorherrschenden »Eindimensionalen Menschen« und »Eindimensionalem Denken«. Diese Begriffe lassen tatsächlich weniger auf eine Totalität schließen. Auch unterschied Marcuse selbst zwar zwischen Bedürfnissen, die an den Kapitalismus binden und befreienden Bedürfnissen, sagte aber auch: »Was wahre und falsche Bedürfnisse sind, [muß] von den Individuen selbst beantwortet werden« (Marcuse 1964: 26).

Bei genauem Lesen, unter Einbezug seiner späteren Schriften und unter Betrachtung historischer Entwicklungen, die Marcuse in Tendenzen bereits benannte, werden viele Kritiker des EDM Marcuse nicht gerecht. Polemisch formuliert warteten viele vorgeblich radikale Marxisten im Gegensatz zu Marcuse noch ein paar Jahre auf das Proletariat, bevor sie sich selbst integrieren ließen und grün bis liberal bis konservativ wurden. Marcuse hat ein Urteil über die Gesellschaft geschrieben, die er in den frühen 1960er Jahren erlebte und studierte. Dabei hat er weder gesagt, dass Widersprüche aufgelöst seien, noch dass Kritik für immer eingedämmt sei und schon gar nicht, dass der Kapitalismus nun für immer existieren müsse. Jedoch kann die*der Lesende in Teilen des EDM den Eindruck gewinnen, dass der Kapitalismus eine langfristige Stabilität erreicht habe und Systemkrisen zumindest alsbald nicht absehbar seien. Diese Kritik am eindimensionalen Menschen ist weit verbreitet, etwa bei Paul Mattick oben und in Hans Heinz Holz' *Utopie und Anarchismus – Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Holz 1968). Doch bereits im EDM finden sich Hinweise, dass er durchaus weiter von wiederkehrenden Krisen des Kapitalismus oder gar einer großen Endkrise, die in die Barbarei führen könnte, ausging. Zwei Beispiele: »Vielleicht kann ein Unglück die Lage ändern, aber solange nicht die Anerkennung dessen, was getan und was verhindert wird, das Bewußtsein und Verhalten der Menschen umwälzt, wird nicht einmal eine Katastrophe die Änderung herbeiführen« (Marcuse 1964: 17) und »Nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird« (ebd.: 267). Wenige Jahre später, in den Schriften, die hier vor allem als wichtige Bezüge für Bewegungen genommen werden, taucht Krise dann ständig auf, so bei seinen Vorträgen 1967 in Berlin, z.B. in »Das Problem der Gewalt in der Opposition«:

logie, wodurch Mentalitäten des Individualismus und Positivismus herrschten. Tradition in Aristoteles Sinne könnte hier entgegenwirken. Seine Definition des guten Lebens als Leben im Suchen nach dem guten Leben für den Menschen und die Tugenden, die dabei entwickelt werden als eben jene Tugenden, die im guten Leben notwendig wären, ähnelt dabei sehr einer entpolitisierten Version von Marcuses Suche nach Sensibilität in den Kämpfen (s.u.). (Vgl. König 2014: 124-129)

»Alle Oppositionskräfte wirken heute zur Vorbereitung und nur zur Vorbereitung, aber auch zur notwendigen Vorbereitung für eine mögliche Krise des Systems. Und zu dieser Krise tragen gerade die nationalen Befreiungsfronten und die Ghetto-Rebellion bei, nicht nur als militärische, sondern auch als politische und moralische Gegner – lebendige, menschliche Negation des Systems.« (Marcuse 1980b: 56)

Hier zeichnet sich bereits eine Veränderung ab. 1964 formulierte Marcuse seine Erfahrungen der Nachkriegszeit bis in die frühen 1960er Jahre. Dabei ging es um eine radikale Kritik mit einem höchstens theoretischen Verweis auf mögliche Widerstände. 1967 hingegen scheint die konkretisierte Möglichkeit einer radikalen Politik auf, die von Bewegungen getragen wird und im Kontext einer kapitalistischen Krise agiert bzw. diese mit herbeiführt und verschärft. Wie war die Lage?

In der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten, der damals sogenannten zweiten Welt, ist das Proletariat integriert, indem es ideologisch auf die Diktatur der Partei verpflichtet wird. Marcuse analysiert und kritisiert den Sowjetmarxismus grundlegend, ohne den im Sozialismus enthaltenen utopischen Gehalt zu verwerfen (Marcuse 1958). Von dieser Integration in den Staatssozialismus unterscheidet sich die Integration in den Sozialstaat im Westen, der von den USA dominiert wird. Von Roosevelts New Deal bis zu Brandts Kanzlerschaft dominiert die Tendenz einer Integration durch Zugeständnisse. Selbst im globalen Süden, wo Marcuse auf einen sozialistischen Überschuss der nationalen anti-kolonialen Befreiung setzte, wurden die Subalternen gewaltvoll ins postkoloniale Projekt kapitalistischer Nationalstaaten integriert. Weder im westlichen Sozialstaat, im östlichen Staatssozialismus noch im südlichen Nationalstaat, als Idealtypen, hörte die Klassengesellschaft auf zu existieren. Für den Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein zeigt sich retrospektiv: »The underlying social reality of the class struggle continues within all existing states, including those where national-liberation movements have come to power« (Wallerstein in: Arrighi et al. 1989: 60). Der Unterschied zwischen der Vorkriegszeit und der Nachkriegszeit, den Marcuse schon in den 1950er Jahren erkannte, liegt in der Tatsache, dass der Klassenkampf nach 1945 in Formen kanalisiert wurde, die das System nicht mehr existentiell bedrohen konnten. Marcuse sah keine Gespenster, wo keine waren und lenkte seinen Blick dorthin, wo sie sich noch oder auch neu formierten.

Noch bevor er seine Analysen auf diese Subjekte und Bewegungen richtet, liefert er im Anschluss an die Integrationstheorie des EDM eine Rechtfertigung, indem er die repressive Toleranz (im Folgenden: RT) theoretisiert. In dem gleichnamigen Essay von 1965 (und 1968 mit einem Nachwort versehen) begründet Marcuse, dass vorherrschende Toleranz repressiv ist, da mit ihr rechte Äußerungen als freie Meinungsäußerung verteidigt würden. Rechte Meinungen und Politik werde als Teil des Bestehenden akzeptiert und verteidigt, linke Positionen gingen hingegen

entweder einfach im Diskurs unter oder würden, sobald sie konkret und radikal sind, verfolgt und kriminalisiert. Aufgrund der Entfremdung der Individuen nehmen sie das Gegebene als Normales hin. Eine wirkliche Freiheit, in der Toleranz angebracht wäre, gäbe es nicht:

»Faktisch ist die Entscheidung zwischen gegensätzlichen Ansichten schon vollzogen, ehe es dazu kommt, sie vorzutragen und zu erörtern – vollzogen nicht durch eine Verschwörung, einen Führer oder Propagandisten, nicht durch irgendeine Diktatur, sondern vielmehr durch den ›normalen Gang der Ereignisse‹, der der Gang verwalteter Ereignisse ist, sowie durch die darin geformte Mentalität.« (Ebd.: 147)

In einem Interview mit der französischen Zeitschrift *L'Express* im September 1968 sagt er ganz deutlich: »I am certainly not in favor of authorizing free expression to racist, anti-semitic, or neo-Nazi movements, because the distance between the word and the deed is too brief today, too short« (zitiert nach Kätz 1982: 175). Roger Behrens hat Marcuses Gesellschaftsanalyse auf die Situation in der BRD in den 1990er Jahren übertragen:

»Es ist zu vermuten, daß gerade die Ausweitung der Disziplin eine zunehmende Unterwerfung des Subjekts verlangt, wobei durch perfektionierte Selbstkontrolle jenes Bewußtsein konditioniert wird, welches zum Beispiel gegen Fremde gerichtete Disziplinargewalt nicht mehr mitbekommt, sich blind macht gegenüber offenen Repressionen – und diese eventuell sogar, dank des kontrollierten Selbst, befördert und stützt. Obwohl sich zum Beispiel die staatlichen Repressionen gegenüber Emigranten verschärft haben und das Asylrecht fast abgeschafft ist, obwohl die herrschende ›Ausländerpolitik‹ Ressentiments und Diskriminierungen duldet und kaum Maßnahmen zur Bekämpfung des Neonazismus ergreift (statt dessen aber Antifaschisten polizeilicher Verfolgung ausgesetzt sind), gebürdet sich das öffentliche Bewußtsein als tolerant und demokratisch, ohne daß es einen nennenswerten antirassistischen Diskurs geben würde.« (Behrens 2000: 141)

Eine politische Situation, die sich derzeit weiter und wieder akuter bewahrheitet. Trotz einer, wie in den 1990er Jahren, erstarkenden migrantischen Selbstorganisation und antirassistischer Interventionen (migrantifa, Black Lives Matter,...) ist »[d]ie akute Gefahr des Faschismus oder des Neofaschismus [...] noch in keiner Weise überwunden« (Marcuse 1980b: 56) – gilt für 1967 wie für 2021, wie der Rechtsautoritarismus in vielen Ländern zeigt. Was ist daraus für Bewegungen zu folgern? Entsprechend fordert er, die ›Toleranz‹ gegenüber menschenverachtender Ideologie einzustellen und verteidigt radikale linke Politik als Gegenpol. In Marcuses Nachwort zu RT heißt es:

»Toleranz, die das Lebenselement, das Kennzeichen einer freien Gesellschaft ist, wird niemals etwas sein, das von den bestehenden Mächten ›gewährt‹ wird; sie kann unter den herrschenden Bedingungen einer Tyrannei der Mehrheit nur durch die hartnäckige Anstrengung radikaler Minderheiten erkämpft werden, die willens sind, diese Tyrannei zu brechen und an der Entstehung einer freien und souveränen Mehrheit zu arbeiten – durch intolerante Minderheiten also von militanter Ungeduldssamkeit und kämpferischem Ungehorsam gegenüber Verhaltensregeln, die Zerstörung und Unterdrückung tolerieren.« (Marcuse 1965: 166)

Dabei geht es nicht um die Anmaßung einer Minderheit, nun der Mehrheit ihre Wahrheit aufzudrücken. Es geht darum, Ausbeutung und Fremdbestimmung, Rassismus und Sexismus nicht mehr zu dulden, also zu tolerieren, auch wenn sie mehrheitsfähig und üblich sind. Bei den kämpferischen, ungeduldigen und intoleranten Minderheiten, die Marcuse 1965 erwähnt, lässt sich auch an die antirassistische Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen in diesen Jahren denken. Diese arbeitete durchaus an neuen Mehrheitsverhältnissen in der US-Demokratie, agierte aber zunächst als Minderheit mit der Bereitschaft zum Ungehorsam gegenüber der Mehrheit. Um Marcuses Verhältnis zu den radikalen Minderheiten der 1960er und 1970er Jahre wird es im Folgenden gehen.

2.3 Marcuse als Theoretiker der Revolte

Undogmatischer Marxismus, die ausgezeichnete Analyse der politischen Situation sowie die Psychoanalyse bezeichnet Marcuse in einem Interview mit Habermas als das Besondere der Kritischen Theorie (Marcuse et al. 1981c: 13). Und diesen Elementen bei ihm selbst konnten wir uns in diesem Kapitel bisher annähern. Doch Marcuse sieht die Aufgabe Kritischer Theorie nicht nur in Analyse, sondern auch im »Aufweis sichtbarer Tendenzen (wenn es welche gibt), die über den bestehenden Zustand hinausführen könnten« (Marcuse 1969d: 244). Den Begriff der Tendenz, der bereits mehrmals gefallen ist, möchte ich in Bezug auf Marcuse stärken und damit seine stetige Suche nach emanzipatorischen Elementen verteidigen. Er ruft dazu auf, nach rebellischen und emanzipatorischen Kräften Ausschau zu halten und widersteht somit trotz seiner realistischen, negativen Analysen einem Impuls vieler Kritischen Theoretiker, die Unterwerfung des Subjekts zu totalisieren. In den späten 1960er und frühen 1970er Jahren geht er über Gesellschaftskritik und theoretische Befreiungsperspektive hinaus, indem er in seiner Kritik nicht bei Theorie verbleibt, also nicht nur analysiert, hinterfragt, ablehnt und als überwindbar beschreibt, sondern emanzipatorische Kräfte bestärken möchte – auch durch Kritik an ihrem Handeln. Das viel zitierte Bild Kritischer Theorie als »Flaschenpost«, die

eines Tages im richtigen Moment gefunden und geöffnet wird, trifft für Marcuse nicht zu, wie sein Sohn Peter Marcuse betont:

»But he was not interested in ›Flaschenpost,‹ putting a message for the future in a bottle and casting it on the seas, hoping some day someone somewhere would find and heed it; he wanted to influence things today, because they so badly needed changing and possibilities were similarly so great.« (Marcuse 2004g: 252).

Entsprechend adressierte Marcuse »seine Texte [der 60er und 70er Jahre] nicht mehr an eine universitäre Öffentlichkeit oder an eingebildete Zeugen in einer ungewissen Zukunft, sondern an engagierte Mitstreitende« (Schwandt 2009: 151). Dass sich dadurch auch die Textformen veränderten, macht es einerseits leicht, mit Marcuse zu arbeiten. Er liefert Interpretation und Beispiele des Öfteren selbst gleich mit. Andererseits ist es auch gefährlich etwas in einem sehr speziellen Kontext Geschriebenes zu verallgemeinern und auf andere zeitliche und örtliche Kontexte anzuwenden. Wenn manche Texte nicht als Momentaufnahme gelesen werden, sind sie gar widersprüchlich. Zum Beispiel lesen sich einige berühmt gewordene Passagen aus EDM und RT als Aufruf zu linksradikaler, mit dem etablierten brechende Politik. Bereits 1968 schreibt er aber, dass Bündnisse mit Allen einzugehen seien, »die wissen, daß der Feind rechts steht und die gezeigt haben, daß sie das wissen« (Marcuse 1969b: 110). Doch wer wird wann benannt bzw. adressiert? Mitte der 1960er Jahre bezieht sich Marcuse vorrangig auf die Bürgerrechtsbewegung, die Kämpfe Schwarzer in den USA. Ende der 1960er Jahre ist er aktiv im Austausch vor allem mit Akteur*innen der Studierendenbewegung, die bereits begann, sich selbst zu zerlegen.

Findet die Diskussion der Schriften Marcuses zu Bewegungen vor allem in Teil II statt und werden sie dort teils auf heute übertragen, soll an dieser Stelle ein Überblick erfolgen. Worüber schreibt Marcuse in welchem Kontext? Warum wird gerade er zum Intellektuellen des Widerstandes? Was waren zentrale Kritiken an seinen Konzeptionen? Welche Kritiken übte er an den Bewegungen?

Internationalismus und Antirassismus

Auf den letzten Seiten des EDM steht das sogenannte »Randgruppenzitat«, das inklusive des Begriffs »Randgruppe« im Hauptteil genauer diskutiert wird:

»Unter der konservativen Volksbasis befindet sich jedoch das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen. [...] Die Tatsache, daß sie anfangen, sich zu weigern, das Spiel mitzuspielen, kann die Tatsache sein, die den Beginn des Endes einer Periode markiert. Nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird.« (Marcuse 1964: 276)

Marcuses Beschäftigung mit Befreiungsbewegungen nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung, nicht bei der *weißen* Studierendenbewegung. Und Marcuse unterstellt niemandem, das neue revolutionäre Subjekt zu sein. Der Kritische Theoretiker Detlev Claussen verdeutlicht sehr treffend, dass es Marcuse gerade durch die bereits hier gemachten Einschränkungen, wie im Satz »nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird« möglich werde, unbefangener auf die Bewegungen zu schauen als viele andere Zeitgenossen – und gerade aufgrund seines klaren Blicks in den Dialog zu gehen:

»Ganz entscheidend ist die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten gewesen. Marcuse hatte einen direkten Kontakt zu den Aktivisten, die in den frühen 60er Jahren in den Süden gegangen sind. Er hat gesehen, dass die Protestbewegung aus dieser Bürgerrechtsbewegung hervorgegangen ist, in der es zu Beginn überhaupt nicht den Anspruch einer revolutionären Praxis gab. Sie wollte die rassistische Struktur der Vereinigten Staaten infrage stellen. Deswegen hat es eine viel organischere Beziehung von Marcuse zur Protestbewegung gegeben, während die Verhältnisse in Europa doch andere gewesen sind.

Für Marcuse hatte die Praxis der Protestbewegung eine katalysatorische Funktion. Ich denke dabei auch an die berühmte Randgruppentheorie, die er am Ende von ›Der eindimensionale Mensch‹ aufstellt. Darin hat er diese Randgruppen vom hohen Anspruch revolutionärer Praxis suspendiert. So ist es Marcuse deutlich leichter gefallen, die Protestbewegung realistisch wahrzunehmen. Ihre Ziele – Vietnam, später der Feminismus – haben letztlich katalysatorisch auf die Gesellschaft gewirkt.« (Claussen in: Schroeder 21.03.2017)

Wie das Ende des EDM ist auch RT im Kontext der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung geschrieben. Erst durch die Organisierung durch den SNCC und Solidarität mit der Bürgerrechtsbewegung radikalisierten sich auch die *weißen* Studierenden. In Deutschland war der Kontext ein anderer: die Bewegung fand ihren Anfang in der Auseinandersetzung mit den Verstrickungen bzw. Kontinuitäten der Karrieren von NS-Tätern in staatlichen Strukturen, so auch in den Universitäten, dem Ausschluss des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (folgend: SDS) aus der SPD, einer Mobilisierung gegen die Wiederaufrüstung Deutschlands sowie Protesten gegen die Notstandsgesetze im Zusammenschluss mit Gewerkschaften.

Relevant für eine Radikalisierung der Studierenden in Deutschland waren zudem internationale, teils exilierte, Studierende aus afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern (vgl. Seibert 2008). Mit der Antivietnamkriegsbewegung, die sich aus den USA auf Westeuropa ausdehnt, kommen die Bewegungen international zusammen (vgl. Jansen 2004: 8-9).

Bei seinem Vortrag beim vom SDS in Frankfurt veranstalteten Vietnam-Kongress 1966 nennt Marcuse vier oppositionelle Gruppen in den USA: »1. Intellektuelle und Jugendliche. 2. ›Unterprivilegierte‹ Gruppen der Bevölkerung,

z.B. Puertoricaner, N[-Wort]¹⁴ usw. 3. Eine religiös-radikale Bewegung und 4. Die Frauen« (Marcuse zit.n. Kraushaar 2004: 16). Mit den Gruppen, die den ideologischen Kern einer patriarchalen, *weißen* und auf Altershierarchien beruhenden Lebensform in Frage stellten, setzte Marcuse sich auseinander. Marcuses konkreter Kontakt zu den sozialen Bewegungen der Neuen Linken, etwa der Jugend- und Bürgerrechtsbewegung der 1960er oder der Frauen- und Umweltbewegung der 1970er, sowohl in den USA als auch in der BRD, war weitgehend über die Studierendenbewegung vermittelt. Es waren Studierende und junge Intellektuelle in aller Welt, die sich auf ihn bezogen. In der BRD geschah dies durch seine Kontakte zum SDS, mit Rudi Dutschke freundete er sich sogar an. Auch Aktivist*innen des Pariser Mai 1968 verwiesen auf Marcuse. So zitiert Winfried Loth als Zeitzeugin des Pariser Mai eine ehemalige Resistance-Kämpferin: »Wir waren alle Kinder Marcuses [...] ob wir seine Schriften gelesen hatten oder nicht, auf der Suche nach einer neuen Form des Sozialismus, neuen Beziehungen zwischen den Menschen und zunächst unter uns, im Aktionskomitee« (zit.n. Loth 2018: 150).

Stets blieb eine antirassistische und eine internationalistische Perspektive erhalten, auch durch den Internationalismus der Studierendenbewegung. Um einige Beispiele zu nennen: Die wichtigsten Theoretiker und Aktivisten des deutschen SDS, Hans-Jürgen Krahl und Rudi Dutschke, versuchten sich an einer praxistauglichen Konzeption revolutionärer Subjektivität und reihten dabei, so die Historikerin von 1968 Ingrid Gilcher-Holtey, Marcuse neben die Schriften der antikolonialen Theoretiker und Kämpfer Frantz Fanon und Che Guevara ein. »Gestützt auf Marcuse, der in den Randgruppen eine Negation der bestehenden Gesellschaft sah, sowie auf das Plädoyer Fanons für die Entrechteten der Dritten Welt, traten sie für eine Unterstützung der antikolonialen Befreiungsbewegungen ein« (Gilcher-Holtey 1998: 184). Ingo Juchler stellt in *Rebellische Subjektivität und Internationalismus* (Juchler 1989) den Einfluss Marcuses sowie der nationalen Befreiungsbewegungen auf die Studentenbewegung heraus. Bei dem Kongress *Dialectics of Liberation* in London im Sommer 1967 sprachen unter anderen Marcuse und der Black-Panther-Intellektuelle Stokeley Carmichael (Cooper 1969).

Neben den antirassistischen und internationalistischen Ausgangspunkten und Dimensionen ist ein zweites zentrales Charakteristikum der Bewegungen hervorzuheben, denn Solidarität allein erklärt noch nicht, warum Studierende, die einer integrierten *weißen* Mittelschicht entspringen, aufbegehren. Das besondere an Marcuses Marxismus ist das Interesse für Entfremdung, nicht nur für Ausbeutung. Er insistiert nicht nur auf der Möglichkeit, dass es allen Menschen materiell gut gehen könnte, sondern auch darauf, dass Menschen in der Entfremdung nicht wirklich leben und dass dieses Gefühl immer wieder durchbricht. Ekel vor dieser

14 Auch wenn im zeitlichen Kontext gebräuchlich und nicht rassistisch gemeint, ist auf die Wiederholung dieses verletzenden Wortes zu vermeiden.

Gesellschaft heißt es in einem Spiegel-Interview von 1969 (Marcuse 1969e). Dieser Zugang Marcuses ermöglicht ein theoretisches Zusammendenken aller emanzipatorischen Bewegungen, da es eben nicht um Ausweitung der oder Integration in die Konsumgesellschaft geht, sondern um die Forderung nach ganz anderen Formen des Seins, die sich sowohl bei den »Unterprivilegierten« wie auch bei den *weißen* Studierenden findet.

Stark beeinflusst und beeindruckt von den aufkommenden Bewegungen, schreibt Marcuse sein Essay »Versuch über die Befreiung« (Marcuse 1969d, folgend: VüdB). Wenn bisher in Andeutungen und zögerlich formuliert, lotet er hier aus, welche emanzipatorischen Tendenzen sich in den Bewegungen zeigen. Er beschreibt die globalen Aufstände und sagt im Vorwort: »Keine dieser Kräfte *ist* die Alternative« (ebd.: 242), doch sie können darauf vorbereiten, sie können Impulse geben, sie sind »Katalysatoren« (ebd.: 286). In dieser Schrift skizziert Marcuse eine neue Sensibilität und konkretisiert seine Vision einer wirklich solidarischen Menschheit basierend auf seinen Erkenntnissen aus der Psychoanalyse sowie den Beobachtungen der aktuellen Proteste.

Negation als Basis für Sensibilität

Für Marcuse setzt die Artikulation neuer Bedürfnisse zunächst die bestimmte Negation der alten Bedürfnisse voraus: »Negation des Bedürfnisses, das Leben zu verdienen, Negation des Bedürfnisses nach einer verschwendenden, zerstörenden Produktivität [...], Negation des Bedürfnisses nach verlogener Triebunterdrückung« (Marcuse 1980a: 15). Negation ist zentrales Theorem der Kritischen Theorie, in der Negation der herrschenden Verhältnisse, die sich in den größten Katastrophen wie in den kleinsten Irritationen im Alltag zeigen können, findet sie ihren Ausgangspunkt. »Das Ganze ist das Unwahre« (Adorno 1951: 55), heißt es bei Adorno in Erwiderung auf Hegel. In der Negation begründet sich zugleich die Befreiungsperspektive, denn die Negation ist verankert in der Möglichkeit, dass es anders sein könnte – das Ganze könnte wahr werden (vgl. Hawel 2006: 103). Insbesondere bei Marcuse zeigt sich zum einen diese Befreiungsoption, zum anderen, dass Negation nicht nur auf der rationalen Analyse der Gesellschaft und der Erkenntnis gesellschaftlicher Potenziale beruht, sondern ihren Impuls in der menschlichen Triebstruktur, in einem Begehren nach Beziehungen, hat. Grundlage für Freiheit ist ein »Organismus, der nicht mehr imstande ist, sich den konkurrierenden Leistungen anzupassen, wie Wohlergehen unter Herrschaft sie verlangt; der die Aggressivität, Brutalität und Häßlichkeit der etablierten Lebensweise nicht länger zu ertragen vermag« (Marcuse 1969d: 245). Diese Negation wiederum mache, so Marcuse, den Organismus erst empfänglich »für die potentiellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt« (ebd.: 246). Die Negation ist für Marcuse also auch körperlich, da tief in den Menschen

verankert. Sensibilität und Negation bedingen sich gegenseitig. Diese Themen werden in Teil II im Praxiskontext einer Bewegung kritisch diskutiert.

Exkurs: Marcuse als Intellektueller

Marcuse nahm bewusst die Rolle eines Intellektuellen ein. Edward Said schreibt in *Representations of the Intellectual* (Said 1996) es sind die Charakteristika Öffentlichkeit (ebd.: 11), Sensibilität (ebd.: 12) sowie Engagement/Hingabe und damit einhergehend die Bereitschaft, Risiken einzugehen (ebd.: 13), die einen Intellektuellen ausmachen – diese finden sich bei Marcuse wieder. Marcuse war ein öffentlicher Intellektueller mit einem weiten Blick für globale Ungerechtigkeiten, die Bedeutung der antikolonialen Kämpfe, die Kämpfe marginalisierter Gruppen in der Metropole und des Feminismus. Und nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit Sensibilität zog sich durch sein gesamtes Spätwerk. Er riskierte nicht nur seine Professur, sondern erhielt auch Morddrohungen. Freund*innen und Schüler*innen Marcuses beschrieben ihn als einen hingebungsvollen Lehrer¹⁵. Er verstand es zu begeistern, aber auch zuzuhören und war bis ins hohe Alter offen wahrzunehmen, was gerade aktuell und wichtig war. Marcuse mischte sich ein und bestärkte seine Studierenden in ihrem Engagement ebenso wie darin, sich weiter mit Theorie zu beschäftigen und das Erlebte theoretisch zu kontextualisieren, mit Philosophie einzubetten, wie Angela Davis betont: »[...] Marcuse's critical theory would explore the one-dimensional society in the US and would later identify the prominent role of racism, encouraging students like myself to attempt to further develop the emancipatory promise of the German philosophical tradition« (Davis 2004: 45). Dass der Dialog zwischen Marcuse und vielen seiner Studierenden gelang, hat auch mit diesem wirklichen Interesse an Theorie und Praxis zu tun.

Für diese Sensibilität ist sicherlich nicht zuletzt auch seine eigene Biographie konstitutiv: »Als deutscher Emigrant und Jude, der den Todesmühlen der Nazis

15 Das Titelgebende Zitat, »knowledge is partisan«, gebe ich hier nochmals in voller Länge wieder: »In formal lectures and informal discussions his teaching is generously spiced with irony and humor directed at the sacred cows of the Establishment. As he himself remarked with reference to Paul Baran, however, this is a characteristic of those who are truly serious. The individuals who have seen and heard him remember also the mastery of Socratic method, the fairness and generosity in debate, the sure command of a vast learning, and the unbounded intellectual curiosity. But the essential element of Marcuse's teaching is that knowledge is partisan. Knowledge, in its origin and intention, is for life. The current pretensions to »scientific objectivity,« intellectual neutrality, and value-free thinking betray the goals of knowledge itself: Knowledge is inextricably bound up with the attempt to create a free and rational human existence« (Leiss et al. 1967: 425). Sein Lob auf Marcuse als Lehrer wiederholte William Leiss auch 50 Jahre später in einem Workshop zu »Teaching Marcuse« auf der Toronto-Konferenz der Marcuse Society 2017 (eigene Notizen).

entkommen war, sprach Marcuse über die Barbarei mit einer besonderen biographischen Autorität und Authentizität zu den amerikanischen 68ern« (Mausbach 2009: 129), schätzt Wilfried Mausbach ein. Anders als beispielsweise Theodor W. Adorno aber auch viele andere intellektuelle Exilanten, war die mit dieser Erfahrung verknüpfte geographische Ferne seiner intellektuellen Heimat, das Denken und Schreiben in einem neuen Kontext, für ihn jedoch kein Grund in eine Sehnsucht nach Europa oder Melancholie zu verfallen. Gerade die genannten Charakteristika der Zugewandtheit zu Menschen, Offenheit und Sensibilität für die Themen, die aktuell virulent sind, ließen ihn trotz aller Erlebnisse nicht resignieren: »In dieser Rolle [als Intellektuelle*r] rächt sich jede Illusion; aber noch schwerer rächt sich jeder, auch der geringste Anflug von Defätismus« (Marcuse 1969a: 101).

Marcuse und seine Auseinandersetzung mit Intellektualität sind damit in dieser Arbeit nicht nur theoretischer Bezug, sondern auch gelingende Figur eines Intellektuellen im 20. Jahrhundert. Ein Mensch, der zur gegenseitigen Übersetzung von Theorie und Praxis einerseits in Form der Entfaltung Kritischer Theorie in einem neuen geographischen und zeitlichen Kontext (Europa in die USA) und andererseits zum »Transfer der Proteste von Amerika nach Europa und [...]der Entstehung einer Solidarität zwischen den Trägergruppen« (Gilcher-Holtey 2001: 45) beitrug. Wie bereits in der Einleitung hervorgehoben, war Marcuse der einzige der Kritischen Theoretiker der ersten Generation für den der weltweite Ausbeutungszusammenhang stets zentrales Element seiner Analyse war und der mit der Unterstützung der anticolonialen Solidarität (wenn auch mit anderen Begrifflichkeiten) eine Übersetzung vornahm. Er inspirierte und beeinflusste die Protestbewegungen. Wie Angela Davis betont, lernte sie von Marcuse, dass sie Theoretikerin und Aktivistin zugleich sein kann und es hier statt eines Gegensatzes vielmehr eine notwendige Synthese gibt¹⁶. Auch wenn Davis Marcuses Handeln als Aktivismus wahrnahm, ist er dennoch von denjenigen Intellektuellen zu unterscheiden, die direkt in die Organisationsstrukturen der Proteste eingebunden sind. Er bezeichnete sich selbst als »solidarisch« und distanzierte sich von einer Gleichstellung mit Guevara oder Dutschke, da diese ihr Leben riskierten während er selbst »nur mit [...]seinen Worten und Gedanken an diesem Kampf teilnehme« (Marcu-

16 »What influenced me most was the way in which [Marcuse] negotiated his very close engagement with philosophical texts. He was an incredible reader of texts and the way he engaged with those texts and made a connection between possibilities in the real social world. And so I saw him, you know, I took many seminars with him, but I also saw him speak at rallies, I also saw him speak out against the war, I also saw him support the Black struggle, I also saw him support the student movement [...]. So that way he was an inspiration to me. Watching him made it apparent to me that there didn't have to be a contradiction between academic research and social activism«. (Explorations in Black Leadership 2014: Min. 3:45-4:54)

se 1969c: 9), was ein grundlegender Unterschied sei¹⁷. Eine absolute Identifikation verbietet sich für ihn, ein Eintreten für die Sache und ein strategisches Ausnutzen seiner privilegierten Position jedoch nicht¹⁸.

So war seine Solidarität stets verbunden mit einer intellektuellen Distanz und konstruktiv gemeinter Kritik, die er dennoch drastisch zu formulieren vermochte (s.u.). Marcuse war ein kritischer Intellektueller, der solidarisch war, aber auch eine Distanz bewahrte und somit dem von Ingrid Gilcher-Holtey als typisch für die 1960er Jahre beschriebenen »aktivistischen Intellektuellen« der »zugleich bereit [ist], die praktischen Kämpfe derjenigen zu unterstützen, in deren Namen er das Wort ergreift« (Gilcher-Holtey 2013: 45) nicht ganz entsprach. Vielmehr bewahrte er stets auch die Eigenschaften des öffentlichen Intellektuellen: Er ergriff in der Öffentlichkeit das Wort und verteidigte das freie Denken und Reden gegen konservative ebenso wie gegen vermeintlich linke Kritik.

Die Figur des Intellektuellen durchzieht diese Arbeit und wird sowohl in der Vorstellung meiner Gesprächspartner*innen (Kapitel 3), in der Methodologie in einer Reflexion der Theoriediskussionen als Übersetzung und meiner Rolle hierin (Kapitel 4), als auch in Kapitel sieben mit einer Diskussion von Marcuses Reflexionen zu Erkenntnis und politischer Erziehung wieder aufgegriffen.

Solidarische Kritik

Um zu verstehen, warum sich auf Marcuses Befreiungsperspektive derart »gestürzt« wurde, obwohl er ja, wie gezeigt wurde, ein überwiegend negatives Bild der integrierten Gesellschaft zeichnet und diese Perspektive zwar aufmacht, aber für unwahrscheinlich hält, hilft es sich in den in EDM beschriebenen Kontext der USA der 1960er Jahre zu versetzen. Immer mehr Konsum auf der einen Seite, weiter völlig deklassierte Menschen auf der anderen und dennoch kein Widerspruch,

17 Im gleichen Interview mit der Zeitung L'Express schätzt er auch die Morddrohungen gegen ihn als weniger bedrohlich ein, als sie dargestellt wurden: »Die Drohungen waren mit Kulklux-Klan unterzeichnet, aber ich glaube nicht, daß sie von ihm stammten« sagt er und beschreibt, wie die Studierenden ihn mit Wachen um sein Haus beschützten (Marcuse 1969c: 35).

18 »Marcuse [hat] an seiner Rolle als Intellektueller festgehalten und betont, daß zwischen Theorie und emanzipatorischer Praxis ein Spannungsverhältnis erhalten bleiben müsse, Theorie ihre autonome Position nicht zugunsten von Parteilichkeit für konkrete Politiken aufgeben dürfe. So hat sich Marcuse in diesen Jahren zu zahllosen politischen Diskussionen vor allem in Westeuropa und den USA begeben, seine Rolle als Intellektueller auch im Sinne von konkreter Solidarität mit einzelnen Bewegungen und Opfern der Repression wahrgenommen und immer wieder den Versuch gemacht, selbst durch Vorträge in anderen Milieus und den Medien an dem Bewußtseinsbildungsprozeß mitzuwirken.« (Roth 1985: 169-170)

keine Perspektive, weder im orthodoxen Marxismus, noch im nominal existierenden Sozialismus, in dem die Bürokratie des Kapitals durch die Bürokratie der Partei ersetzt wurde. Mit Marcuses Analyse und Blick auf Bewegungen, die nicht nur materielle Verbesserungen, sondern ein selbst gestaltetes Leben fordern, kehrt der Marxismus in den Westen zurück.

Damit zieht Marcuse jedoch viel Kritik auf sich, nicht nur, wie wir bereits gesehen haben, von orthodox-marxistischer Seite, sie reichte vielmehr auch über konservative Versuche ihn von der Universität zu entfernen, bis hin zu einer rechten Morddrohung durch den Ku-Klux-Klan oder Personen, die sich dafür ausgaben (so Marcuses Vermutung). Marcuse wird selbst zur Projektionsfläche von aufgetauter Aggressivität, zum Intellektuellen, dessen nicht-körperliches Arbeiten, dessen Ideen zu einer befreiten Sexualität die auf die Gesellschaft dermaßen zugerichteten Individuen nicht ertragen. Auf rechte bis rechtsradikale Äußerungen brauche ich nicht einzugehen, doch selbstverständlich gibt es auch differenzierte Kritiken. Zurückkommen möchte ich auf die in der Einleitung angedeutete Kritik, dass Marcuse zwar globale Ausbeutungsverhältnisse und rassistische Zustände stets mitdenke, hier aber keine genaueren Analysen vornehme. Zum Beispiel wird das an der Kontrastierung von Stokeley Carmichaels mit Marcuses Vortrag auf dem *Dialectics of Liberation*-Kongress 1967 deutlich (Cooper 1969). Marcuse fasst hier seine Kritik der Überfluggesellschaft zusammen und skizziert die bereits umrissene Befreiungsperspektive. Er schließt mit einem Aufruf »den Befreiungskampf in den neokolonialen Ländern zu unterstützen«, meint aber, »daß wir den Akzent unserer Arbeit auf die entwickelten Industriegesellschaften legen müssen« (Marcuse 1969a: 101). Carmichael hingegen spricht über »das System der internationalen weißen Vorherrschaft, die mit dem internationalen Kapitalismus verbunden ist« (Carmichael 1969: 27). Er argumentiert, dass die Analyse und Kritik des Rassismus nicht als ein nachrangiger Schritt betrachtet werden darf. »Die Interpretation unserer ökonomischen Lage entstammt nicht nur den Schriften von Marx, sondern, wie wir es sehen, auch dem Verhältnis der kapitalistischen Länder zu den farbigen Völkern auf der ganzen Welt« (ebd.: 37).

Im Kontext einer Kritik nicht ausreichender Vertiefung zum Beispiel rassistischer Verhältnisse und antirassistischer Bewegungen kann Marcuse auch vorgeworfen werden, dass er in seinen Spätschriften von einer Befreiungsperspektive zur anderen und von einer Bewegung zur nächsten sprang. Die feministische Kritik, die in Kapitel sechs ausführlich behandelt wird, zielt ebenfalls darauf ab, dass Marcuse Frauen als mögliche Trägerinnen revolutionärer Eigenschaften gesehen habe, ohne sich den tatsächlichen Verhältnissen ihrer Vergesellschaftung und den tatsächlichen feministischen Bewegungen näher zu widmen. Für Stefan Breuer ist das ein Hinweis auf eine Krise der Kritischen Theorie als Krise der Revolutionstheorie, die Marcuse aber nicht erkannt habe: »Indem Marcuse in einer atemlosen und bereits die ganze Vergeblichkeit seines Unterfangens ahnen lassenden Anstren-

gung noch einmal alle Möglichkeiten der Revolutionstheorie durchspielt [...] läßt er ihre objektive Unmöglichkeit hervortreten« (Breuer 1977: 241-242).

Weiterer Punkt, an dem sich Kritik entzündete, war der Vorwurf mangelnder Neutralität. Kellner schreibt über VüdB: »This politically explosive essay was criticized harshly for its obvious partisanship, violating the academic taboo of neutrality [...]« (Kellner 1984: 281). Diesem Vorwurf kann mit Verweis darauf gekontert werden, dass Marcuse niemals behauptet hat, neutral zu sein und sein Werk, insbesondere EDM aufzeigte, dass es keine Neutralität eines vorgeblichen Status Quo gibt – das betrifft selbstverständlich auch die Wissenschaft. Wenn Theorie immer parteiisch ist, muss mit Kritischer Theorie für die Unterdrückten Partei ergriffen werden (vgl. Methodologie).

Vorwürfe, dass Marcuse Gewalt pauschal legitimiere und jeglichen Protest gutheiße, lagen auch an Missinterpretationen durch Bewegungen. Wie aufgezeigt, bezogen sich Marcuses Ausführungen in EDM und RT vor allem auf die Bürgerrechtsbewegung, auf die »Unterprivilegierten«, denen eingeschränkt legale Möglichkeiten des Widerstandes zur Verfügung stehen (siehe Diskussion in Hauptteil). Doch, so Wolfgang Kraushaar, einige »glaubten in dem 1965 von Herbert Marcuse verfaßten Aufsatz über »Repressive Toleranz« einen Freibrief dafür erkennen zu können, den Legalitätsrahmen der parlamentarischen Demokratie nach Belieben überschreiten zu dürfen« (Kraushaar 2004: 15).

Aus seinem solidarischen Verhältnis zu den Bewegungen, insbesondere der Studierendenbewegung, übte Marcuse entsprechend auch harsche Kritik an diesen. In einem Brief an Adorno vom 5. April 1969 wird deutlich, dass Marcuse alles andere als beliebig und freudig alles gutheißend gegenüber den Studierenden auftrat: »Ich diskutiere mit den Studenten, ich beschimpfe sie, wenn sie nach meiner Ansicht stupide sind und den Anderen in die Hände spielen, aber ich würde wahrscheinlich nicht die schlechteren, scheußlicheren Waffen gegen ihre schlechten zur Hilfe rufen« (Marcuse zit.n. Jansen 2004: 10). Marcuse ging in die Auseinandersetzung und kritisiert implizit Adorno dafür, dass er sich dieser verweigerte¹⁹.

Doch was waren die Themen seiner Kritik an den Bewegungen seiner Zeit? Ausführlich werde ich sie im Hauptteil diskutieren, da sie auch in Bezug auf die Refugee-Bewegung bzw. antirassistische Bewegungen großen Anklang fanden. Sie sollen hier zur Orientierung nur kurz skizziert werden: Marcuse beklagte einen immensen Antiintellektualismus, der dazu führe, dass sich die Studierenden ihre eigene Basis, die Universitäten, nehmen lassen wollten (Marcuse 1971b: 12 sowie

19 Marcuse nimmt hier Bezug auf Adornos Reaktion auf die Besetzung des IfS durch Studierende, denn dieser hatte die Polizei gerufen. Adorno und Horkheimer verloren durch ihre Abriegelung Einfluss – sie hätten durch mehr Einmischung vielleicht auch zu einer weniger dogmatischen Entwicklung beitragen können.

1971a: 127), beklagt Pseudo-Radikalismus, ohnmächtigen Anarchismus und narzisstische Selbstüberschätzung (Marcuse 1975b: 161), wie es schließlich in »Scheitern der Neuen Linken?« heißt. Aber er thematisiert genauso die Repression, die insbesondere die Schwarzen Bewegungen, weniger brutal und direkt auch die *weißen* Studierenden, trifft – ebenso wie Kooptation durch Re-Integration in das Establishment (Marcuse 1971a). Damit sind die Themen umrissen, die neben der These der integrierten Gesellschaft, neben einer Diskussion von Randgruppentheorie sowie Sensibilität und Feminismus, im Zentrum des Hauptteils stehen werden.

So wie es in den 1960er Jahren galt, den Kontext der Bewegungen richtig einzuschätzen, bleibt diese Aufgabe bis heute bestehen. »Eine Bewegung hat meist nicht das richtige Bewußtsein über die historische Bedeutung ihrer Tat« (Bundschuh 1998: 222), schreibt Stephan Bundschuh im Anschluss an Marcuse. Dabei geht es jedoch nicht darum, durch intellektuelle Reflexion den Protest kleinzureden und zu demoralisieren, aber manchmal ihr Realitätsprinzip (Roth 1985: 199) zu sein. Das gilt als Aufgabe nicht nur für Wissenschaftler*innen von außen, sondern auch für die Intellektuellen der Bewegung (siehe 5.1). »Marcuse ist in der Bewegung befangen, zugleich gelingt es ihm aber, ihre Kraft realistisch zu beurteilen und sie in der utopischen Konzeption weit zu überschreiten. Seine Spätschriften darf man nicht für bare Münze nehmen, sondern muß ihnen durch ein ideologiekritisches Verfahren ihren eigenen Ort zuweisen« (Bundschuh 1998: 222), resümiert Bundschuh. Solidarische Kritik ist dabei kein Cheerleading. Zwar mag es wichtig sein, Tendenzen in Bewegungen zu bestärken oder abzuschwächen, aber »der Bewegungstheoretiker [der die Bewegung rein affirmativ begleitet] betrügt die Bewegung um das, was aus ihr werden könnte und erniedrigt sie, indem er sie wie ein unreifes Kind behandelt – der Bewegungskritiker nimmt sie überhaupt erst ernst und befindet sich mit ihr auf Augenhöhe, indem er sie kritisiert« (Kettner 2006).

Wie sich in dieser Hinführung zu Marcuse gezeigt hat, sind die Thesen seiner Hauptwerke zum psychischen Unterbau von Gesellschaft und eindimensionaler sozialer Integration spannende Ausgangspunkte für die Diskussion über Marcuse mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung. Themenfelder sind hier Des-Integration (5.1), Sensibilität für Unterdrückungsverhältnisse (5.2) sowie Organisationsformen von Protesten (5.3). Es sind Themen, die Marcuse und die Bewegungen der 1960er/1970er Jahre ebenso umtrieben, wie sie die Aktivist*innen der 2010er Jahre beschäftigten. Bevor also Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Situationen darauf abgeklopft werden können, was von Marcus Theorie gerade aktuell ist, wie die heutigen Proteste anknüpfen oder auch überschreiten, gilt es zunächst die zweite Partei dieses Dialogs vorzustellen: Intellektuelle der Refugee-Bewegung. Auf die übersetzende Position von mir als Soziologin und Aktivistin als dritte Seite sowie eine Diskussion der Gesprächsform komme ich in der Methodologie zurück.

3. Widerstand der Refugees

»The Refugee-movement is the movement of the twenty-first century.«

Angela Davis in Berlin beim Besuch der Refugee-Bewegung (Davis 2015)

Wenn nach einer heutigen transnationalen, radikalen Bewegung gefragt wird, ist es naheliegend, auf Widerstand von Refugees zu schauen. Ihr Protest ist transnational vernetzt, nimmt Bezug auf globale Machtverhältnisse, stellt Forderungen auf, die nicht nur lokal gelöst werden können und kann aufgrund der fehlenden politischen Repräsentation Geflüchteter durch institutionalisierte Politik nicht leicht integriert werden. So stellt beispielsweise Angela Davis 2015 anlässlich eines Treffens mit Refugee-Aktivist*innen in Berlin fest: »[...]the refugee movement is the movement of the twenty-first century. It is the movement, which is challenging the effects of global capitalism. It is the movement, that is calling for civil rights for all human beings« (Davis 2015: 171).

Angela Davis spricht hier von *refugee movement* – der Refugee-Bewegung. Ein Begriff, der auch in dieser Arbeit schon mehrmals gefallen ist. An dieser Stelle wird es Zeit für eine kurze Begriffsklärung sowohl von »Refugee(s)« als auch »Refugee-Bewegung«. Den Widerstand Geflüchteter in Deutschland und Österreich seit 2012 bezeichne ich in dieser Arbeit als Refugee-Bewegung. Ich ziehe den Begriff Refugees gegenüber Flüchtlingen oder Geflüchteten vor, da er in der Bewegung der Refugees und unter den Unterstützer*innen heute die am meisten gebrauchte (Selbst-)Bezeichnung ist. Den Ausdruck Geflüchtete verwende ich manchmal, um Wiederholungen zu vermeiden, das diminutive Flüchtlinge hingegen nur in indirekter Zitation. Den Ausdruck Asylbewerber*innen lehne ich als Menschen objektivierende Kategorie ab. Wie der Aktivist Rex Osa in unserem Gespräch ausführt, wird Refugee zu einem kämpferischen Begriff, wenn er als (Selbst-)Bezeichnung über die rechtlichen Definitionen des Flüchtlingsstatus hinausgeht und Asylbewerber*in gegenübergestellt wird:

»I don't use asylum seekers. [...] I legitimate myself as a Refugee, fleeing from one problem or the other, I don't need any state legitimation. [...] I take the word Refugee first of all because I want to use it against them, because it's a provoca-

tion to see myself as a Refugee when I'm [officially] an Asylbewerber. [...] They tell you: »Ah, Sie sind kein Flüchtling!« (I.O 29.15-29)

Die gewählte Bezeichnung Refugees bezieht sich in dieser Arbeit somit auf Menschen im Asylverfahren, aber auch auf Menschen, die als Geflüchtete anerkannt oder abgelehnt wurden und sich dem Kampf aus dieser Position widmen. Der durch *Refugee Struggle for Freedom* aus München in die Bewegung eingeführte und politisch sehr spannende Begriff Non-Citizen hat sich in der Bewegung insgesamt nicht durchgesetzt. Auch schließt er streng genommen Refugees, die inzwischen eine Staatsbürger*innenschaft haben, als Subjekte des Kampfes aus (siehe Vorstellung der Gruppe in Kapitel drei sowie Diskussion um den Begriff in Kapitel fünf und sieben).¹

Refugee Revolution, *Refugee Struggle*, *Refugee Strike* sind einige Beispiele für Kollektivbezeichnungen der Kämpfenden, die sich in regionalen Gruppennamen wiederfinden. Als Sammelbegriff der Proteste eignet sich hingegen der viel benutzte Ausdruck Refugee-Bewegung. Die Bewegungsforscher² Roland Roth und Dieter Rucht sprechen von sozialen Bewegungen

»wenn ein Netzwerk von Gruppen und Organisationen, gestützt auf eine kollektive Identität, eine gewisse Kontinuität des Protestgeschehens sichert, das mit dem Anspruch auf Gestaltung des gesellschaftlichen Wandels verknüpft ist, also mehr darstellt als bloßes Neinsagen.

Ein wesentliches Merkmal jeder Definition von sozialer Bewegung ist die Kraft zur Veränderung, zumindest der Versuch, Einfluss auf sozialen Wandel zu nehmen: fördernd oder bremsend, revolutionär, reformerisch oder restaurativ. Das unterscheidet sie von Protestepisoden, von Moden und Strömungen oder von Zufallskonstellationen« (Roth und Rucht 2008: 13)

Die Organisierung der zahlreichen lokalen Protestgruppen kann als Netzwerk beschrieben werden. Der (fehlende gesicherte) Aufenthaltsstatus, die Fluchterfahrung, Erfahrungen von Rassismus und vieles mehr bilden gemeinsame Identifikationspunkte³. Über einige Jahre gab es eine Kontinuität und bis Ende der 2010er Jahre sind die Proteste nicht verschwunden, wenn auch teilweise in andere Formen übergegangen. Es bleibt die Frage, inwiefern die Refugee-Bewegung als eine Kraft mit »Anspruch auf Gestaltung des gesellschaftlichen Wandels« zu verstehen ist. Encarnación Gutiérrez Rodríguez benennt zudem die Thematisierung der »Verquickung unterschiedlicher Herrschaftsverhältnisse wie Rassismus und Sexismus«

1 Für eine Diskussion um Selbstbezeichnungen geflüchteter Aktivist*innen anhand der Sprachtheorie Herbert Marcuses siehe Doppler 2020.

2 Soziale Bewegungsforschung ist kein Ausgangs- und weiterer Bezugspunkt dieser Arbeit, siehe Einleitung.

3 Über den Ausdruck »kollektive Identität« wird in Kapitel sieben kritisch diskutiert.

(Gutiérrez Rodríguez 1999: 84) als Indikator des emanzipatorischen Gehalts einer Bewegung, der ebenfalls zu überprüfen ist.

Zum Verständnis der Mobilisierung der und Solidarisierung mit den Refugees sowie der erreichten Öffentlichkeit muss hervorgehoben werden, dass diese nicht nur an die Arbeit einiger schon länger existierender Selbstorganisationen, allen voran *The VOICE Refugee Forum* (folgend: *The VOICE*), sondern auch an eine jahrzehntelange Geschichte zahlreicher migrantischer Kämpfe anknüpfen konnte. In dieser Zeit wurden Verknüpfungen zwischen Kolonialgeschichte, Rassismus und Migration(spolitik) durch migrantische Intellektuelle und Aktivist*innen vorangetrieben, und Rassismus sowie Kolonialität hat allmählich in den aktivistischen aber auch akademischen Diskurs Einzug gehalten. Wenn ich von der Refugee-Bewegung ab 2012 spreche, ist diese also nicht getrennt von vorherigen migrantischen Kämpfen, früheren antirassistischen Mobilisierungen und auch nicht getrennt von Kämpfen in und um Theorieproduktion zu betrachten.

Dieter Rucht und Wilhelm Heitmeyer stellten 2008 die Frage, ob Mobilisierungen um das Thema Migration in der BRD als soziale Bewegungen gesehen werden können. Dabei betrachteten sie vor allem die Proteste gegen die Änderungen des Asylrechts zu Beginn der 1990er Jahre durch Migrantengruppen, Menschenrechts- und Bürgerrechtsorganisationen sowie linke und linksradikale Zirkel. Diese hätten jedoch wenig bewirken können: »Allenfalls lässt sich ein prohibitiver Effekt annehmen, das heißt ohne die Existenz dieser Gruppen wäre das neue Asylrecht noch restriktiver ausgefallen« (Rucht und Heitmeyer 2008: 583). Das lässt sich auch für die aktuelleren Kämpfe sagen, denn nach einigen Lockerungen um 2014 kam es wieder zu einer sehr restriktiven Gesetzgebung. Doch misst sich die Beurteilung, ab wann eine Mobilisierung eine Bewegung ist, an der Wirkkraft auf politische Entscheidungsträger*innen der parlamentarischen Demokratie? Ist es sogar zynisch von den Erfolgen der Refugee-Bewegung beispielsweise in Bezug auf Repräsentation zu sprechen, wenn Refugees weiter und wieder vermehrt abgeschoben werden? Diese Fragen sollen als kritische Reflexion zu den gewählten Begrifflichkeiten zu nächst offenbleiben.

Politische Mobilisierungen von Refugees bzw. Menschen ohne (dauerhafte) Aufenthaltspapiere gibt es global. Ihr Protest hat entsprechend den jeweils speziellen lokalen und historischen Kontexten einen unterschiedlichen Fokus und Framing. Eine Unterscheidung in Refugees und Migrant*innen ist aufgrund der globalen Heterogenität der Kämpfe um diese Themen nicht sinnvoll⁴. Global betrachtet ist vielen Kämpfen gemein, dass sich der Widerstand konkret

4 In den USA beispielsweise kämpfen junge Migrant*innen oder auch dort geborene Menschen ohne Aufenthaltspapiere gegen drohende Abschiebungen (vgl. bspw. Schwiertz 2019, Gutiérrez et al. 2015), ohne dass Refugees hier eine zentrale Bezugskategorie wäre. Die hier verwendete Bezeichnung Refugees begründet sich darin, dass dies die in den untersuchten

an Abschiebungen, an der Einsperrung in geschlossenen oder Unterbringung in offenen Lagern und an weiteren menschenentwürdigenden Sondergesetzen kristallisiert. Unterschiedlich ist der jeweilige historische und politische Kontext. Europa etwa ist ein Kontinent ehemaliger Kolonialmächte und Profiteur anhaltender postkolonialer Beziehungen. Migration nach Europa muss stets in diesem Kontext verstanden werden und in einer Analyse von Migration und Kämpfen der Migration müssen die Verwicklungen und historische sowie gegenwärtige Verantwortlichkeit Europas für globale Ungleichheit aufgezeigt werden (siehe Bhambra 2015 und Gutiérrez Rodríguez 2016). Gutiérrez Rodríguez konzeptualisiert diese Kontinuität angelehnt an dekoloniale Theoretiker*innen als »Kolonialität der Migration« (Gutiérrez Rodríguez 2018).

Unter der Bezeichnung Papierlosenbewegung erreichten in Westeuropa in den 1990er und 2000er Jahren vor allem Kämpfe in Spanien und Frankreich größere Dimensionen und Aufmerksamkeit. In Frankreich, wo viele der illegalisierten Menschen aus den ehemaligen afrikanischen Kolonien Frankreichs stammen, ist der koloniale Zusammenhang stets Thema in den Kämpfen gewesen (Cissé 2002, Abdallah 2000).

In Spanien erreichten Kämpfe Papierloser um 2000 in Madrid und Barcelona ihren Höhepunkt. Bei den sogenannten »Besetzungen von 2001« (eigentlich *encierros*, also eher Verbarrikadierung) erreichten sie eine mediale Präsenz und massive Unterstützung aus der Bevölkerung. Diese Kämpfe endeten mit dem Erfolg einer Legalisierung, wie Amarena Huerta für Barcelona analysiert:

»In diesen Aktionen demonstrierten wir ›papierlose‹ MigrantInnen gegen die uns als AusländerInnen behandelnden und damit bisherige Rechte nehmenden Gesetze, insbesondere in den Metropolen Spaniens. Barcelona war dabei einer der wichtigsten Knotenpunkte für die Mobilisierungen. Der Protestzyklus aus Demonstrationen, Verbarrikadierungen in Kirchen und Hungerstreiks war für die organisierten MigrantInnen ein Erfolg. Im Ergebnis erhielten alle aktiven TeilnehmerInnen ein Aufenthaltsrecht aus ›humanitären Gründen‹.« (Huerta 2012: 160)

Die Autorin beschreibt weiter, dass sich daraufhin der Fokus des Kampfes auf Arbeitsrechte verschob, somit von Kämpfen Papierloser zu Kämpfen von Migrant*innen bzw. Kämpfen von Arbeiter*innen wurden. Hier zeigt sich erneut die Schwierigkeit von Kategorisierungen.

Ausgehend von Frankreich kam es Ende der 1990er Jahre auch zu einer europaweiten Vernetzung: »Die europäische Vernetzungsinitiative der *Sans-Papier*-Bewegung *For an Open Europe* kam zustande, als die nationale Koordination der

Kämpfen in Deutschland/Europa geläufigste Selbstbezeichnung des letzten Jahrzehnts ist, siehe Einleitung.

französischen *Sans-Papiers* am 27. März 1999 zu einem europaweiten Marsch und einer Konferenz nach Paris einlud« (Schwenken 2006: 133). Ein neuer Anlauf zur europaweiten Koordination waren die sogenannten Grenzcamps, mit denen das sich immer weiter konstituierende europäische Grenzregime angegriffen wurde. 2002 fand das erste No-Border-Grenzcamp in Straßburg statt. Wie Helen Schwenken herausstellt, vollzog sich durch die Beteiligung von The VOICE und Karawane (s.u.) eine Ausweitung der Kämpfe und kollektiven Bezüge von *Sans Papiers* allgemeiner auf Flüchtlinge, also beispielsweise auch Asylbewerber*innen (ebd.: 133-134).

Diese europaweiten Vernetzungen seit den 1990er Jahren bilden eine der Ausgangsbedingungen der Refugee-Bewegung ab 2012, die in dieser Arbeit im Fokus steht. Andererseits war auch die Mobilisierung um 2012 nicht auf Deutschland und Österreich beschränkt, und es ist wichtig hervorzuheben, dass in ganz Europa neue Kämpfe ausbrachen bzw. bereits vorhandene Kämpfe wie beispielsweise im selbstorganisierten »Jungle von Calais« durch eine nun intensiviertere Vernetzung neue Öffentlichkeit erreichten. Einen Einblick in aktuellere europaweite Refugee-Widerstände und Solidaritätsaktivismus findet sich etwa bei Maurice Stierl in *Migrant Resistance in Contemporary Europe* (Stierl 2019), in Natasha Kings *No borders. The politics of migration control and resistance* (King 2016) oder in den Sammelbänden *Citizenship, migrant activism and the politics of movement* (Nyers und Rygiel 2014a) sowie *Challenging the Political Across Borders: Migrants' and Solidarity Struggles* (Birey et al. 2019).

Mit Napuli Paul, Turgay Ulu, Bino Byansi Byakuleka, Arash Dosthossein, Mohammad Numan und Monika Mokre habe ich mit Aktivist*innen gesprochen, die die Protestperiode ab 2012 mit trugen und in ihren jeweiligen Städten (Berlin, München und Wien) sehr wichtige Akteur*innen waren und sind. Die Fokussierung auf die Refugee-Bewegung in Deutschland (und Österreich) in der Zeit von 2012 bis etwa 2015 bedeutet weder, dass es vorher keine selbstorganisierten Refugee-Proteste gab, noch dass es diese nun nicht mehr gibt. Doch in diesem »Zeitfenster« kann von einer Intensivierung ausgegangen werden, sodass auch viele Refugee-Aktivist*innen nun selbstverständlich von einer Bewegung – *movement* – sprachen und sprechen. Die Gespräche für diese Arbeit fanden überwiegend in 2016 statt, also einer Zeit, in der diese intensive Protestperiode zum einen reflektiert, aber auch neue Strategien erdacht wurden. Mit Elisabeth Ngari und Rex Osa konnte ich mit zwei Personen sprechen, die schon lange in der Geflüchteten selbstorganisation in Deutschland aktiv sind und für die 2012, anders als für zahlreiche der in diesem Kontext »neuen« Aktivist*innen, in der Kontinuität einer längeren Widerstandsgeschichte steht. Das Gespräch mit Hassan Numan hilft zudem bei einer weiteren Kontextualisierung und Relativierung: Es fand 2017 im Kontext von durch Refugees organisierten Abschiebeblockaden in Osnabrück statt. Widerstand gibt es also immer (wieder) überall, und auch hier lassen sich Kontinuitäten und Verbindungen zu jahrelangen Kämpfen zeigen.

Ereignisse niederzuschreiben ist immer selektiv und von der Perspektive, dem Wissen und der Erfahrung der schreibenden Person bestimmt. Dieses Kapitel beansprucht daher nicht, »die Refugee-Bewegung« in Deutschland und Österreich, geschweige denn Europa und auch nicht die Bewegung seit 2012 vollständig nachzuerzählen oder darzustellen. Auch ist eine korrekte oder nahezu komplette Auflistung von Besetzungen, Märschen, Demonstrationen, Konferenzen und anderen Aktionen für die inhaltliche Diskussion nicht relevant. Vielmehr geht es im Folgenden darum, 1) eine Übersicht zu verschaffen, die spätere Bezüge auf Ereignisse, Orte und Aktionen verständlich macht, 2) die Gesprächspartner*innen im Kontext der Proteste sowie meinen Zugang zu ihnen und zur Bewegung vorzustellen und 3) den Forschungsstand zur Refugee-Bewegung darzulegen.⁵

Als kritischer sozialwissenschaftlicher Zugang zu migrantischem Widerstand im deutschsprachigen Kontext sind zum einen die Analysen der Frauenforschung der 1980er und 1990er Jahre zu nennen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 26-34). Ausgehend von einer Kritik des Schreibens über die andere Frau als defizitär (auch durch weiße deutsche Feministinnen) »spüren sie die subjektiven Handlungs- und Emanzipationspotenziale sowie Selbstverständnisse von Immigrantinnen auf« (ebd.: 29). Doch auch hier sei es teilweise, so Gutiérrez Rodríguez mit Bezug auf Sedef Gümen, zu einer erneuten Verobjektivierung, nun als »Vorreiterinnen für moderne Individuationsprozesse« (ebd.) gekommen. In diesem Kontext ist auch die Debatte um Rassismus in der deutschen Frauenforschung zu verorten, die zu einigen produktiven, jedoch lange Zeit kaum wahrgenommenen Erkenntnissen führte. In den letzten Jahren, auch im Kontext der Selbstorganisation geflüchteter Frauen* und Bündnissen mit älteren Generationen migrantischer Aktivist*innen (s.u.), wird diese Debatte endlich breiter rezipiert.

Seit über einem Jahrzehnt erlangte zum anderen der Ansatz der kritischen Grenzregimeforschung Popularität, der vor allem auf poststrukturalistische Theorie Bezug nimmt, Popularität (z. B. Karakayali 2008, Transit Migration Forschungsgruppe 2007, Pieper 2008, Hess und Kasperek 2010). Im postoperaistisch-marxistisch inspirierten Ansatz der »Autonomie der Migration« wird das Infragestellen der Kontrollgesellschaft durch die Betrachtung von Alltagspraxen sowie dem unerlaubten Grenzübertritt an sich als systemkritische Praxis thematisiert. Dies entwickelte sich aus Kritik an Ansätzen, die Migrant*innen viktimisieren⁶, als absolut

5 Für eine Übersicht der Ereignisse der selbstorganisierten Refugee-Bewegung seit 2012 ist das Magazin »Movement 1. A Heroes Magazin« (International Refugee Center 2015) zu empfehlen. Die Bewegung dokumentiert sich selbst. Im Magazin sind neben einer Chronologie einzelne Artikel zu bestimmten Themen und Berichte aus weiteren Städten enthalten. Weitere Übersichten finden sich bei Odugbesan und Schwiertz (2018), die insbesondere die Spezifika der Proteste in den verschiedenen Städten herausarbeiten.

6 Im Fokus der Kritik stehen besonders menschenrechtsbasierte Ansätze beispielsweise christlicher Akteur*innen.

vom Grenzregime abhängig betrachten, unter dem Imperativ der Integration analysieren oder als Kriminelle darstellen (vgl. Bojadžijev und Karakayali 2007). Manuela Bojadžijev und Serhat Karakayali warnen aber auch davor, Migrant*innen als Subjekte der Geschichte zu hypostasieren: »Im Prozess der Migration entziehen sich Migrantinnen und Migranten bestehenden Formen der Vergesellschaftung. Allerdings liegt eine Dialektik in jedem Aspekt der Autonomie der Migration« (ebd.: 209). In gewisser Weise kann das als eine Wiederholung der Debatte in der Frauenforschung der 1980er/1990er Jahre gelesen werden. Denn auch hier richteten viele Autor*innen den Blick auf Migrant*innen als widerständige Subjekte, egal ob dieser Widerstand nun bewusst politisch oder als Überlebensstrategie geschieht, ob er sichtbar oder unsichtbar ist bzw. nur unsichtbar funktioniert (Ataç et al. 2015 und Papadopoulos et al. 2008). Migration selbst wird so gewissermaßen zur sozialen Bewegung. Anders als in der eher biographisch ausgerichteten interkulturellen Frauenforschung ist der Blick im »Autonomie der Migration«-Ansatz ein ethnographisch breiterer, reproduziert aber meines Erachtens ebenfalls die Hypostasierung als Vorreiter*innen, als Avantgarde (siehe auch Diskussion in Kapitel sieben).

Indem in dieser Arbeit der Blick auf Subjekte, die sich selbst als Aktivist*innen und Intellektuelle verstehen, gelenkt wird, widerspreche ich zwar nicht der These der Autonomie der Migration, setze aber den Fokus auf migrantische Subjekte, die bewusst Widerstand leisten, auch um einer sozialwissenschaftlichen Tendenz entgegenzuwirken, in der bewusste widerständige Subjektivität oftmals bei *weißen* männlichen Subjekten verortet bleibt (vgl. Stierl 2019: 26). Wenn unter dem Slogan »Autonomie der Migration« jegliche Grenzüberttritts- und Überlebensstrategie als Widerstand theoretisiert wird, wird meines Erachtens Refugees und anderen Migrant*innen eine auch bewusste politische Praxis zwar nicht abgesprochen, aber oftmals unterschlagen.

Aus den genannten Forschungsrichtungen fand ein Zusammenkommen mit sozialer Bewegungsforschung, die auf organisierte, bewusste und sichtbare Widerstände fokussiert, bisher entsprechend kaum statt. Erste Ansätze sind erst seit der letzten Protestwelle sichtbar (vgl. Steinhilper 2019)⁷. Sabine Klotz (2016) beispielsweise untersucht den Refugee-Protest mit klassischen Paradigmen der Bewegungsforschung wie dem Framing-Ansatz. Sie konstatiert dabei zwei dominante Frames: den kapitalismuskritischen der bayerischen Protestgruppe und den anti-

7 In ihrem Überblicksartikel *Mobilisierungen von und für Migranten* (Rucht und Heitmeyer 2008) benennen die renommierten Bewegungsforscher Dieter Rucht und Wilhelm Heitmeyer vor allem Literatur über die Mobilisierung gegen Geflüchtete sowie antirassistische Ansätze – lenken also den Blick erneut auf das *weiße* Subjekt. Als eine Ausnahme benennt Steinhilper zudem Helen Schwenkens *Rechtlos, aber nicht ohne Stimme* (Schwenken 2006), in dem sie die Agency von Migrant*innen und Geflüchtetenorganisationen analysiert.

rassistischen der Berliner*innen (ebd.: 63f.)⁸. Als ein weiterer kritischer Zugang zu Migration ist die zunehmende Literatur der *Critical Citizenship Studies* zu erwähnen. Wie Stierl feststellt, hätten diese jedoch »questions of migrant resistance« nicht adäquat adressiert (Stierl 2019: 22).⁹

In diesem Kapitel wird der Fokus von einer Kontextualisierung der untersuchten Refugee-Bewegung in Flüchtlingskämpfen in Europa (s.o.), über Deutschland der letzten Jahrzehnte (3.1) bis zu einer Beschreibung der Bewegung ab 2012 (3.2) zunächst immer enger und persönlicher: von einem groben Überblick bis hin zu konkreten Debatten an einzelnen Orten, zu den Gesprächspartner*innen und zu eigenen Beobachtungen und aufkommenden Themen, die bereits auf den Hauptteil verweisen. An die Vorstellung schließt ein Exkurs an, der die Rolle meiner Gesprächspartner*innen in der Bewegung als organische Intellektuelle nach Antonio Gramsci diskutiert. Am Ende wird der Fokus nochmals geweitet und auf Entwicklungen und Debatten der zweiten Hälfte des letzten Jahrzehnts geschaut (3.3).

3.1 Kämpfe Geflüchteter in Deutschland

Die Darstellung der Refugee-Kämpfe vor 2012 fokussiert auf einige Gruppen/Organisationen, die seit langem und bis heute aktiv sind und die ihren Aktivismus überregional ausdehnen konnten: »The VOICE Refugee Forum Germany« (folgend: The VOICE), die »Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen« (Karawane), die Selbstorganisation geflüchteter Frauen »Women in Exile« (WiE) und Jugendliche ohne Grenzen (JoG). Im Kontext von The VOICE und WiE stelle ich zwei meiner Gesprächspartner*innen vor.

Wie bereits in der Einleitung benannt, gibt es in der BRD seit vielen Jahrzehnten migrantische Kämpfe. Seien es die Kämpfe der oftmals politisch links orientierten sogenannten »Gastarbeiter*innen« um Rechte ebenso wie gesellschaftlichen Wandel, Kämpfe illegalisierter Kurd*innen (Kieser 1999) oder die in jahrhundertelanger Tradition von Verfolgung und Vernichtung stehende Diskriminierung von

8 Auch wenn es bei beiden Frames um die verwehrte Teilhabe ginge, sei die Benennung der Ursachen mit Kapitalismus vs. Rassismus unterschiedlich. Ich würde einer solch generellen Unterscheidung nicht zustimmen, auch sind die »Themen« kaum trennbar. Im Hauptteil, der ganz zentral auf Diskussionen mit Aktivist*innen aus Berlin und Bayern basiert, komme ich zu dem Ergebnis, dass RSf die Analyse beider und ihre Verflechtung miteinander voranbrachte. Und auch die Berlin zugeordnete Darstellung kolonialer Kontinuitäten ist nicht, wie Klotz meint, nur auf Rassismustheorie beschränkt, sondern behandelt beispielsweise Imperialismus als Kolonialismus im Kapitalismus. Als Erfolge wertet Klotz die Stärkung der Handlungsfähigkeit, Abschaffung der Essenspakete und generell Sichtbarkeit (Klotz 2016: 66).

9 Auf Autonomie der Migration und *Citizenship Studies* komme ich anhand konkreter Diskussionen in der Refugee-Bewegung in Kapitel fünf und sieben zurück.

Sinti*ze und Rom*nja und ihre Widerstände. Diese Kämpfe sind und waren immer Kämpfe, die sich ebenso wie auf spezielle Rassismen und Ausschlüsse auch auf die deutsche Gesellschaft und Politik generell und das deutsche und europäische Migrationsregime bezogen. Odugbesan und Schwiertz (2018) konstatieren für die 1990er Jahre eine Intensivierung migrantischer Kämpfe in den Mobilisierungen gegen Rassismus und nennen darin einige wichtige Gruppen:

»Similar to the Black Power movement in the US, empowerment and self-defense were priorities for groups like Antifa Gençlik, FeMigra, Café Morgenland and KöXuz. [...] Despite concrete actions and demands, migrant self-organization and defense became a goal in itself.« (Odugbesan und Schwiertz 2018: 9-10)

Diese Wahrnehmung und Rezeption der Kämpfe in den frühen 1990er Jahren hat sicherlich auch damit zu tun, dass es im Kontext verschärfter Asylgesetze und zunehmender rassistischer Übergriffe ein Zusammenkommen aber auch erstmals einen breiteren solidarischen antirassistischen Aktivismus *weißer* deutscher Linker gab (siehe bspw. interface 2005, Rapp 2003, AutorInnenkollektiv 2000). In dieser Zeit entstanden beispielsweise The VOICE und die Karawane (s.u.).

Und auch die bundesweite Refugee-Bewegung ab 2012 war erneut ein solcher Moment des Zusammenkommens vieler Kämpfe, in denen verschiedene herkunftsbezogene Themen und Kämpfe sichtbar werden konnten. Zwei Beispiele sind die Kämpfe von Afghan*innen in der Selbstorganisation *Afghan Refugees Movement*¹⁰ sowie der europaweit vernetzte Protest von Sudanese*innen, die in Hannover ein eigenes Protestcamp errichteten (s.u.). Wie Daniel Bendix in »Jenseits von Externalisierung und Integration. Refugee-Aktivismus und postkoloniale Dezentrierung der Kritik globaler Ungleichheit« (Bendix 2018) betont, gelingt es den sudanesischen Geflüchteten besonders gut, politische und historische Zusammenhänge herzustellen: »Die Verknüpfung der Lage im Sudan mit der kolonialen Vergangenheit sowie die Verständigung über die Rolle Deutschlands und anderer westlicher Mächte im Sudan zeitigten den Aufbau einer ›politischen Ideologie« (ebd.: 10), so Bendix unter Berufung auf einen interviewten Aktivist. Verbindungen zwischen Geschichte und Gegenwart werden mit Bezug auf Kolonialismus in der Bewegung jedoch häufig gezogen. Zum Beispiel thematisieren The VOICE, *afrique europe interact* oder die Karawane die Kooperation zwischen der EU und afrikanischen Staaten in der Abwehr von Migrant*innen, Grenzkontrollen, Push-Backs und Abschiebungen als ein hegemoniales koloniales Projekt. Hier wird die Kritik des konkreten Leidens in den historischen Kontext Kolonialismus eingebunden und begründet zugleich eine umfassende Befreiungsperspektive. So endet ein Artikel über Sklaverei und koloniale Abschiebekultur von The VOICE mit dem folgenden Satz: »Wenn es uns gelingt, Abschiebungen zu stoppen, ist dies

10 Siehe: <https://de-de.facebook.com/afghanrefugeesmovement/> [20.02.2020].

eine Revolution. Deutschlands Kultur der Deportation hat nicht heute begonnen, aber sie muss heute gestoppt werden. Sie ist Teil seines kolonialen Erbes und ein Unrecht, das nicht straflos davonkommen sollte. Die Revolution ist nahe« (The VOICE Refugee Forum 2017).

Auch die Kämpfe der sich als Lampedusa-Flüchtlinge bezeichnenden Gruppen (in Hamburg, Berlin und Hanau) haben einen starken Bezug zu einer speziellen Fluchtgeschichte bzw. Kritik am NATO-Angriff auf Libyen (s.u.). In Bayern war es eine Gruppe Iraner, die die Bewegung entscheidend beeinflusste, jedoch ohne ihren Flucht Kontext ins Zentrum zu stellen. In Wien waren es überwiegend Pakistani. Vielleicht wäre es ohne ein Zustandekommen der bundes- und europaweiten Mobilisierungen nicht zu einer solch breiten Wahrnehmung gekommen.

Bevor ich in Abschnitt 3.2 auf die Refugee-Bewegung seit 2012 eingehe, möchte ich nun die wichtigsten Refugee-Organisationen von vor 2012 vorstellen.

Jugendliche ohne Grenzen (JoG)

JoG, gegründet 2005, ist eine Selbstorganisation von jugendlichen Geflüchteten. Neben einem umfassenden Bleiberecht fordern sie insbesondere die »vorbehaltlose Umsetzung der UNO-Kinderrechte« sowie Chancengleichheit im Bereich Bildung. Über die alljährliche Wahl des Abschiebeministers des Jahres gewannen sie eine gewisse Bekanntheit. Parallel zur Innenministerkonferenz findet jedes Jahr eine JoG-Tagung statt, die mit einer Gala und der Verleihung dieser im negativen Sinne denkwürdigen Auszeichnung endet.¹¹ Helge Schwiertz, der zur Selbstorganisation migrantischer Jugendlicher in den USA und Deutschland schreibt (Schwiertz 2019), sieht in diesen Events eine gelungene Aktionsform, ein Zusammenspiel von gesellschaftlicher Intervention und gemeinschaftlicher Selbstorganisation (ebd.: 181). Er betont zudem, dass das Netzwerk JoG nicht nur auf diesen Events beruht, sondern eine Struktur sei, in der sich die Jugendlichen gegenseitig unterstützten und dass die Erfahrung des gemeinsamen Kampfes aus einer gemeinsamen Betroffenheit heraus – auch bei Jugendlichen, die inzwischen einen Aufenthaltstitel haben – sehr empowernd wirke (ebd.: 190-196).

The VOICE Refugee Forum (The VOICE) und Vorstellung Rex Osa

The VOICE und die Karawane sind eng miteinander verbunden. The VOICE wurde 1994 zunächst als eine Exilorganisation afrikanischer Geflüchteter gegründet und bezeichnet sich heute als »independent network of political refugee activists« mit dem Ziel, Selbstorganisation Geflüchteter zu empowern¹². Die Karawane ist ein

11 Alle Infos von: <http://jogspace.net/about> [23.01.2020].

12 Siehe: <http://thevoiceforum.org/node?page=203> [23.01.2020].

Netzwerk aus Refugees und Deutschen, das Antiimperialismus und Antirassismus als Grundlagen angibt. Im Positionspapier der Karawane wird betont, dass Selbstkritik der die Kämpfe unterstützenden Deutschen ein wichtiger Bestandteil der Arbeit ist – es ist ersichtlich, dass dem viel Selbstreflexion und Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Refugees zugrunde liegen.¹³ Osaren Igbino, langjähriger Aktivist von The VOICE reflektiert beispielsweise 2009 in seinem Text »Die Fessel, die uns gefangen hält« (erschien u.a. in der Zeitung *neues deutschland*¹⁴) die Zusammenarbeit zwischen deutschen antirassistischen Gruppen und selbstorganisierten Flüchtlingen. Die deutschen Linken¹⁵ seien einerseits nicht bereit ihre Sprecher*innenposition abzulegen, andererseits seien sie viel zu zögerlich und zurückhaltend, wenn es um konkrete Solidarität ginge. Es gelte, koloniale Strukturen in diesen Beziehungen aufzuzeigen und an einer Überwindung zu arbeiten.

Karawane und The VOICE sind für zahlreiche Kampagnen, Protestcamps, Bus-touren, Festivals usw. in Deutschland aber auch Europa (mit)verantwortlich (s.o.). Ziel ist es, die Isolation in den Lagern zu durchbrechen, gemeinsame Kämpfe anzustoßen und vorhandene Widerstände zu unterstützen. Beide Organisationen thematisierten zudem von Anfang an koloniale Kontinuitäten – sichtbar beispielsweise in den Slogans »Gemeinsam gegen koloniales Unrecht« sowie »Wir sind hier, weil ihr unsere Länder zerstört«. 2013 organisierten sie unter dem Motto »Vereint gegen koloniales Unrecht« in Berlin ein Flüchtlingstribunal gegen die Bundesrepublik Deutschland. In der Abschlusserklärung wird die BRD »angeklagt, Flucht und Elend zu verursachen und die Überlebenden mit Abschiebung zu bestrafen«¹⁶. Thematisiert wird hier der NATO-Krieg in Libyen, Flüchtlingsdeals mit nordafrikanischen Ländern, das Vorgehen von FRONTEX im Mittelmeer, die Dublin-Verordnungen und vieles mehr. Wie bereits erwähnt, waren die von ihnen geschaffenen Strukturen auch die Grundlage auf denen die Refugee-Proteste ab 2012 zustandekommen konnten. Von mehreren Aktivist*innen wird kritisiert, dass die lange Widerstandsgeschichte Geflüchteter und insbesondere die Rolle von The VOICE in heutigen Erzählungen zur Refugee-Bewegung nicht genügend

13 Siehe <http://thecaravan.org/> und ihre »Selbstdarstellung in 20 Punkten« unter: http://thecaravan.org/files/caravan/Positionspapier_Karawane_de.pdf [24.02.2020].

14 Siehe: <https://www.neues-deutschland.de/artikel/154745.die-fessel-die-uns-gefangen-haelt.h-tml> [24.02.2020].

15 Mit der deutschen Linken meine ich, wenn nicht anders benannt, nicht (nur) Mitglieder der Partei Die LINKE sondern eher außerparlamentarische Gruppen und Personen. Die können sich natürlich mit Parteiangehörigen überschneiden. Es gibt zahlreiche Statements, auch in den Gesprächen, die sich an »die deutsche Linke« richten und ich möchte diese recht breite Kategorie so übernehmen.

16 Die Abschlusserklärung des Tribunals findet sich hier: https://www.refugeetribunal.org/wp-content/uploads/2013/07/Tribunal_vs_BRD_20130705_Abschlusserkl%C3%A4rung.pdf [04.06.2021].

Beachtung fänden. Eine Kritik, die im Gespräch zu dieser Arbeit von Rex Osa eingebracht wird und die Mbolu Yufanyi Movuh in einem Interview mit glocal e.V. pointiert formuliert:

»I want left-wing organisations to know the history of our struggles before they open their mouths to talk about today's fights, which is not the case yet. I also want refugees to know about the history of their fights before they talk on marches or political confrontations. These struggles would not have been possible without the existence of The VOICE, without people who were ready to put their lives at risk.«¹⁷

So brachte das von The VOICE in Erfurt organisierte *Refugee Summer Camp 2012* erstmals viele der Akteure der lokalen Proteste zusammen. Auch in Hamburg fanden sich viele der späteren Aktivist*innen von Lampedusa in Hamburg (s.u.) durch eine Demonstration der Karawane (Meret und Della Corte 2016: 211). Ab 2011 erschien die Karawane-Zeitung *The Voice of Refugees and Migrants* (KARAWANE für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen 2011), in welcher zahlreiche der Aktivist*innen 2012 ein Organ zum Publizieren ihrer Texte über die Bewegung fanden.

Ein wichtiger Aktivist und Autor von The VOICE war bis 2016 Rex Osa, der inzwischen in Stuttgart die Organisation *Refugees for Refugees* gegründet hat, wo er sich unter anderem gegen die Baden-Württembergischen Lager einsetzt und Kämpfe Geflüchteter unterstützt. Weiteres zentrales Thema Osas ist die Thematisierung von Abschiebungen nach Nigeria. Unter anderem startete er eine Kampagne gegen die nigerianische Botschaft, welche nach den Interessen Deutschlands statt ihrer Staatsangehörigen handelt und der vorgeworfen wird, auch Nicht-Nigerianer*innen als Nigerianer*innen zu kategorisieren und somit nach Nigeria abschiebbar zu machen¹⁸. Als erfahrener Aktivist hat Osa die Protesthochphase ab 2012 von Beginn an mitbekommen bzw. auch mitinitiiert, sodass sein Blick sich von dem einiger meiner Gesprächspartner*innen in vielen Bereichen unterscheidet und er manche Ereignisse relativiert. Weiteres wichtiges Thema im Widerstand ist auch für Osa das Verhältnis zu deutschen/weißen Unterstützer*innen. So würden zum Beispiel viele Kunstprojekte Refugees als Aushängeschild nutzen oder (ehemalige) Aktivist*innen nun in staatlich finanzierten Projekten arbeiten. »Wer Unterstützung leistet, muss politisch denken« (Osa in: Wintermantel und Danner 2016: 27), setzt Osa dem entgegen. Aufgabe der Bewegung sei es »die Bevölkerung für ihre Verantwortung für die Fluchtursachen zu sensibilisieren« (ebd.) – er sieht also die Aufgabe der Refugees als eine Bildungsaufgabe, insbesondere durch die

17 Siehe: https://www.glocal.org/wp-content/uploads/2016/10/Interview_Mbolu_Yufanyi_eng.pdf [28.02.2020].

18 Ein Interview mit Rex Osa dazu findet sich hier: <http://oplatz.net/in-germany-a-passport-from-nigeria-is-not-respected-rex-osa-activist/> [20.02.2020].

Weitergabe von Wissen. Eine konkrete Forderung an Unterstützer*innen ist es, Räume zur Verfügung zu stellen, die Geflüchtete selbstbestimmt verwalten und nutzen können (s.u.).

Ich hatte Osa bei einigen überregionalen Ereignissen bereits gesehen, doch er kannte mich nicht. Ich fragte ihn über eine Bekannte aus akademisch-aktivistischen Zusammenhängen, ob er Interesse an dem Gespräch hat. Aufgrund seiner Kritik und Skepsis gegenüber Akademiker*innen wollte ich nicht direkt in Kontakt treten. Er stimmte zu und wir trafen uns im Dezember 2016 im Raum von The VOICE in Stuttgart. Er hatte nicht viel Zeit, beantwortete aber alle Fragen sehr konzentriert und interessiert und erkannte mich als Aktivistin/Verbündete an.

Osa kommt aus Nigeria, wo er sich gegen Korruption einsetzte und erste politische Erfahrungen sammelte. Sein Aktivismus sei damals noch nicht »really hardcore« (I.O 33.17) gewesen. Vollzeitaktivist, der dies als seine Verantwortung sieht, sei er erst in Deutschland geworden: »I'm doing what I'm doing, not because I want to be seen as a hero, but because it's my responsibility« (I.O 32.43-44). Genauso wie er die Fokussierung auf Persönlichkeiten wie sich selbst kritisiert (vgl. 7.2), gibt er an, auch keine berühmten Vorbilder zu haben. In seinem Büro hing jedoch ein Plakat von Gandhi, worauf ich im Gespräch Bezug nahm. Wichtig sei für ihn zudem Igbinoja gewesen, von dem er über Aktivismus im deutschen Kontext sehr viel gelernt habe.

Women in Exile und Vorstellung Elisabeth Ngari

Während es auch innerhalb der Karawane eine losere Frauenselbstorganisation gibt (die beispielsweise 2014 und 2019 Frauen*-Konferenzen organisierte), ist Women in Exile (WiE)¹⁹ mit einer festen Vereinsstruktur und hauptamtlich Beschäftigten die wichtigste selbstorganisierte Struktur geflüchteter Frauen* in Deutschland. In der Selbstbeschreibung heißt es:

»Women in Exile ist eine Initiative von Flüchtlingsfrauen, die sich 2002 in Brandenburg zusammen gefunden haben, um für ihre Rechte zu kämpfen. Wir haben entschieden, uns als Flüchtlingsfrauengruppe zu organisieren, weil wir die Erfahrung gemacht haben, dass Flüchtlingsfrauen doppelt Opfer von Diskriminierung sind: Sie werden als Asylbewerberinnen* durch rassistische Gesetze ausgegrenzt und als Frauen* diskriminiert. Der Kampf dagegen wird von geschlechtergemischten Flüchtlingsselforganisationen unserer Erfahrung nach wenig mitgetragen, da diese häufig von Männern dominiert sind, die andere Themen als wichtiger ansehen.«²⁰

19 Siehe: <https://www.women-in-exile.net/> [24.02.2020].

20 Siehe: https://www.women-in-exile.net/?page_id=2881 [24.02.2020].

Frauen* sind in Lagern oftmals, wenn nicht gar meistens, sexualisierter Gewalt ausgesetzt – sei es durch fehlende Privatsphäre, sei es durch Übergriffe durch Security, Heimpersonal oder geflüchtete Männer. Frauen* sind zudem oft mit Kindern in Lagern und müssen nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Familien kämpfen. Der Hauptfokus der Gruppe ist daher, Frauen* als mehrfachdiskriminierte Menschen in Lagern zu informieren und in Workshops zu empower. Die Workshops stehen unter dem Motto »Von persönlichen Problem zu politischen Forderungen«. Es geht um die Erfahrung, mit den Problemen als Frau* und Asylbewerberin nicht allein zu sein und selbstbewusster für die eigenen Rechte eintreten zu können. Mit der erweiterten Gruppe »Women in Exile & Friends«, in der auch Frauen ohne Fluchthintergrund mitarbeiten, reagierte WiE auf Konflikte um die Rolle von Refugees und Supporterinnen. Es gibt Plena nur unter geflüchteten Frauen, aber viele Aktionen finden auch auf der Women in Exile & Friends-Ebene statt. WiE ist inzwischen bundesweit bekannt.

Ich kannte WiE als Organisation von Konferenzen und Aktionen, hatte bis 2016 persönlich jedoch keine Kontakte. Für die Sommerbustour 2016²¹ fragte ich, ob sie noch Unterstützung brauchen und war dann zehn Tage als Fahrerin dabei. Mir wurde erst hier so richtig bewusst, dass ich zuvor fast gar nicht mit geflüchteten Frauen zu tun hatte und dass das kein Zufall war, sondern strukturelle Gründe dahinterstehen, die geflüchtete Frauen mehrfach unsichtbar machen – ebenjene Mehrfachunterdrückungen, die WiE angreifen.

Elisabeth Ngari ist die Gründerin von WiE und in der seit 2011 als Verein anerkannten Organisation hauptamtlich beschäftigt. Ich fragte Ngari erst recht spät für einen Interviewtermin an, da ich zu Beginn meiner Forschung noch nicht sicher war, inwiefern ich mich auf die Proteste seit 2012 beschränken wollte. Ich merkte jedoch, dass diese Trennung nicht sinnvoll ist. Sie willigte sofort ein, auch wenn sie mir beim Treffen in ihrem Büro in Potsdam erzählte, dass sie sonst kaum noch Interviews mit Forscher*innen mache – weniger aufgrund einer Skepsis bezüglich der Vertraulichkeit, sondern einfach da das zu viel Zeit koste. Da sie mich als Aktivistin kennengelernt hatte, machte sie jedoch eine Ausnahme.

Ngari bezieht sich in dem Gespräch auf aktivistische Frauen in Kenia, ihrem Herkunftsland. Sie selbst komme »from a structure [...] where women [...] are the leaders in the community« (I.N 19.39-41) und der Gedanke, dass Männer Arbeiten und die Frauen zu Hause bleiben sollen, sei erst durch den Kolonialismus eingeführt worden.

WiE ist die einzige Gruppe mit der ich zu tun hatte, bei der die Workshops und somit das Empowerment in einem geschützten Raum im Fokus des Aktivismus stehen. Durch die Workshops gibt es für Aktionen wie Demonstrationen oder für andere Protestaktionen eine gemeinsame Ausgangsbasis. Wie auch bei Osa wird

21 Siehe: <https://www.women-in-exile.net/bustour-2016/> [24.02.2020].

bei Ngari die lange Erfahrung als Refugee-Aktivistin im Gespräch offensichtlich. Sie geht in ihrer Arbeit viele Kooperationen ein und sucht immer das Gespräch. Wichtig ist ihr, Ziele zu formulieren und zu schauen, ob eine Kooperation wirklich sinnvoll ist. Als Beispiel erzählt sie von Schwierigkeiten der feministischen Solidarität in einem Care-Netzwerk in Brandenburg (I.N 12). Auch wenn sie WiE als »bridge between feminism and Refugee movement« (I.N 19.33-34) bezeichnet, liege der Fokus des Kampfes nicht auf Feminismus, sondern auf der Verbesserung der Lebensbedingungen von Geflüchteten (die natürlich auch strukturell sexistisch sind): »we are Refugees [...] and fighting [...] this discriminative, racist laws from our Refugees perspective. But some of us are also strong women who want to fight for their rights« (I.N 20.15-17).

Eine weitere Stimme von WiE habe ich aufgenommen und ausgewertet: Bei dem Gespräch mit Bino Byansi Byakuleka (s.u.) war A.²² von WiE dabei, da wir uns zuvor auf einen Kaffee getroffen hatten. Sie brachte sich beim Thema Feminismus in das Gespräch ein.

3.2 Die Bewegungsgeschichte seit 2012 – Protagonist*innen, Orte und Debatten

Durch den Charakter der Proteste ab 2012 – zentral waren vor allem die Besetzungen öffentlicher Plätze in vielen Städten – verschiebt sich die Beschreibung der Refugee-Selbstorganisation von Organisationen auf eine Anordnung nach Orten. Ich versuche in der Darstellung einiger Städte und meiner Gesprächspartner*innen zudem mehr oder weniger einer Protestchronologie zu folgen.

Im Januar 2012 erhängte sich der Iraner Mohammad Rahsepar in einem Würzburger Lager²³, woraufhin im März von seinen Freunden ein Protestcamp in Würzburg errichtet wurde. In den nächsten Monaten folgten Protestcamps in vielen weiteren Städte (vgl. International Refugee Center 2015: 34ff.) und eine neue Vernetzung begann. Auf dem von The VOICE und der Karawane organisierten Break Isolation Camp im Sommer 2012 in Erfurt wurde ein Protestmarsch von Würzburg nach Berlin geplant²⁴. Anfang September bis Anfang Oktober 2012 marschierten

22 A. möchte nicht mit vollem Namen genannt werden.

23 Selbstmord und Selbstmordversuche sind traurige Realität in Lagern. Nach der Süddeutschen Zeitung versuchten sich 2016 alleine in Bayern 162 Flüchtlinge umzubringen. Siehe: Dietrich Mittler, »Zahl der Suizidversuche von Flüchtlingen in Bayern hat sich verdreifacht: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/asyl-zahl-der-suizidversuche-von-fluechtligen-in-bayern-hat-sich-verdreifacht-1.3445132> [23.01.2020].

24 Ein Beispiel für die Bedeutung langjähriger Strukturen für das Zustandekommen der neueren Proteste. Wie mehrere Gesprächspartner*innen hervorheben, waren diese Aktionen nicht so spontan wie oftmals rezipiert, bzw. von der deutschen Linken wahrgenommen: hät-

Refugees rund 600 Kilometer quer durch Deutschland. Einige von ihnen zerrissen an der ehemaligen deutsch-deutschen Grenze ihre Ausweisdokumente und schickten sie an das BAMF zurück (vgl. ebd.: 38ff.). In Berlin angekommen, errichteten sie ein Camp am Oranienplatz (O-Platz) als dauerhaften Protestpunkt.

Berlin: Turgay Ulu, Napuli Paul und Bino Byansi Byakuleka

Die drei zentralen Forderungen rund um den Oranienplatz waren Abschaffung der Residenzpflicht, Abschaffung der Lager, Stopp der Abschiebungen – später kam, mit der Gruppe Lampedusa in Berlin, noch das Recht auf Arbeit als Forderung dazu. Einige Verbesserungen wurden temporär erkämpft, wie etwa eine Abschaffung der Residenzpflicht, wobei auch hier wieder betont werden muss, dass dafür die jahrelangen vorherigen Kämpfe mindestens genauso wichtig waren – nur wurde es durch die zeitliche Nähe als Erfolg der neuen Mobilisierung aufgenommen (Jakob 2016b). In den nächsten Monaten und Jahren, vor allem bis 2014, folgte eine Aktion auf die andere. Von Berlin aus wurden weitere Bustouren durch die Lager in ganz Deutschland organisiert – anknüpfend an die Lagertouren von The VOICE und der Karawane. Insbesondere mit der »Refugee Revolution Bustour« von Anfang 2013 wurden Geflüchtete an verschiedensten Orten über die Proteste informiert. Die Tour wurde am 23. März mit einer Demonstration in Berlin beendet (International Refugee Center 2015: 50).

Mit den Touren kamen auch immer neue Geflüchtete nach Berlin und lokale Kämpfe konnten sich vernetzen, wobei oftmals Berlin als zentraler Ort fungierte. In Berlin selbst gab es zahlreiche weitere Demonstrationen, Hungerstreiks und Besetzungen. Bedeutung erlangte vor allem die Besetzung einer leerstehenden Schule in der Ohlauer Straße, in der die Aktivist*innen ein *International Refugee Center* errichten wollten und zahlreiche Projekte ausprobiert wurden (ebd.: 144). Die Berliner Protestgruppe erlebte zunächst große Unterstützung durch viele Berliner*innen und sogar Annäherungen von Seiten der Politik. Insbesondere auf die Grünen Bezirksbürgermeistern von Friedrichshain-Kreuzberg, Monika Herrmann, setzten sie viel Hoffnung. Jedoch wurden alle Hoffnungen bitter enttäuscht, Absprachen von Seiten des Senats nicht eingehalten, einige Geflüchtete beteiligten sich sogar unter der Vorspiegelung falscher Versprechen an der Räumung des O-Platzes 2014. Auch die Schule unterlag einer politischen Zermürbungstaktik und aggressiver Polizeieinsätze, die 2015 Teile Kreuzbergs in eine polizeilich abgeriegelte Zone verwandelten, was aber auch viel Solidarität für die Geflüchteten hervorrief (ebd.: 38-110).

ten nicht mehrere im Protest erfahrene Refugees, besonders Iraner, seit mehreren Monaten mobilisiert und geplant, wäre der Protest so nicht zustande gekommen (siehe Kapitel Intellektuelle und Organisation).

Es gab und gibt viele verschiedene Gruppen, die zu bestimmten Themen arbeiten und zahllose Projekte, die auf verschiedene Weise mit dem Oranienplatz verbunden waren und sind²⁵. Sehr wichtig ist in diesem Kontext die Gruppe »International Women* Space«²⁶, die sich als ein Frauen*raum in der besetzten Schule gründete und inzwischen zu einem feministischen Netzwerk angewachsen ist, das die Geschichten geflüchteter Frauen* sicht- und hörbar macht. Ergebnis sind unter anderem die Bücher *In our own words* (International Women* Space 2018a) und *We exist, we are here* (International Women* Space 2018b). 2017 organisierten sie eine Konferenz mit dem Titel »Als ich nach Deutschland kam...«, bei der Geschichten und Kämpfe migrantischer Frauen* aus verschiedenen Jahrzehnten miteinander in Bezug gebracht wurden. Die Panels wurden als Buch veröffentlicht (International Women* Space 2019).

Um in die Vorstellung der Gesprächspartner*innen aus Berlin einzusteigen, muss ich kurz einen Umweg über meinen Zugang in die Bewegung machen. Anders als viele Projekte, die einen dauerhaften Aktivismus in Berlin erfordern, waren für mich die Bustouren und Märsche immer eine gute Möglichkeit, sinnvoll meine Unterstützung anzubieten. In der Zeit von 2014 bis 2016 war ich bei zwei Bustouren und dem transnationalen »March for Freedom« von Straßburg nach Brüssel im Mai und Juni 2014 (International Refugee Center 2015: 68-73), mit dem Forderungen an die EU gerichtet wurden, als Fahrerin beteiligt. Hierüber habe ich einige der späteren Gesprächspartner*innen kennengelernt.²⁷ Der Kontakt zu meinem ersten Gesprächspartner in Berlin, Turgay Ulu, bestand jedoch bereits länger. Seit 2009 war ich bei No Lager Osnabrück aktiv, einer Gruppe, die 2000 gegen das Abschiebelager Bramsche-Hesepe in der Nähe von Osnabrück entstand und die insbesondere 2014/2015 durch die Blockade von rund 40 Dublin-Abschiebungen bundesweit bekannt wurde (Doppler 2015). Im Kontext der Proteste gegen Bramsche-Hesepe lernte ich 2011 den türkischen Journalisten und Kommunisten Turgay Ulu kennen, der ab 2012 einer der bekannteren Akteure in der Organisation des bundesweiten Protests wurde. Diese Bekanntschaft ist insofern entscheidend für diese Arbeit, als die Erinnerung an eine gedolmetschte Theoriediskussion zwischen ihm und meinem Partner im Herbst 2011 bei der Entwicklung des Themas und vor allem der Methode mit ausschlaggebend war. Basierend auf einem Interview mit Ulu verfasste ich damals einen Artikel mit dem Titel »Ich will nicht integriert werden.« Politische Flüchtlinge und ihr Leben im Lager« (Doppler 2012b). Hier thematisierte ich das Lager in Bramsche aber auch Ulus Geschichte. Ich stellte ihn wie folgt vor:

25 Eine Übersicht findet sich z.B. auf oplatz.net unter <http://oplatz.net/groups/> [24.02.2020].

26 Siehe: <https://iwspace.wordpress.com/und> <https://iwspace.de/> [24.01.2020].

27 Eine Reflexion meiner Rolle als Fahrerin erfolgt in der Methodologie.

»Als junger Student beteiligte er sich an antikapitalistischen Protesten in Istanbul und engagierte sich für die Freilassung politischer Gefangener. Dafür kam er selbst ins Gefängnis – erst ›Todesstrafe‹, dann umgewandelt in ›Lebenslänglich‹ so lautete das Urteil. Bis zu seiner Flucht war er 15 Jahre in der Türkei im Gefängnis und noch einmal einige Monate in Haft in Griechenland, auf dem Weg nach Deutschland.« (Ebd.)

Ulu publiziert als »marxistischer Journalist gegen Kapitalismus« (I.UÜ 1.18-19) regelmäßig in türkischen marxistischen Medien. Er ist Teil der Mediengruppe O-Platz, die mit oplatz.net, dem Movement-Magazin, der Zeitung *Daily Resistance* usw. dem vielen Schreiben über Geflüchtete aus privilegierter Position »News from Inside« (so der Slogan von oplatz.net) entgegensetzen. Seine Texte sind oft poetisch und zeichnen ein romantisierendes Bild vom Widerstand, vom Leben und Kämpfen auf der Straße. Mit dem Text »Revolutionismus in Europa ist Hobby-Revolutionismus« (International Refugee Center 2015: 182-183) kritisiert er die deutsche Linke für ihren »Feierabend-Aktivismus«.

Das Gespräch mit Ulu vom März 2016 unterscheidet sich in drei Punkten grundlegend von den anderen Gesprächen: Ulu hat Marcuse bereits in der Türkei im Gefängnis gelesen und sich auf unser Interview durch das nochmalige Lesen einiger Texte vorbereitet²⁸, ich hatte meinen »Fragebogen«, also die Marcuse-Zitate zum gemeinsamen Diskutieren (siehe Abschnitt 4.4), noch nicht ausgearbeitet, und es ist das einzige gedolmetschte Gespräch. Dolmetscherin ist Nadiye Ünsal, Politikwissenschaftlerin und ebenfalls Aktivistin aus dem O-Platz Kontext, die selbst auch Texte zur Bewegung geschrieben hat. Ihr Artikel »Challenging ›Refugees‹ and ›Supporters‹. Intersectional Power Structures in the Refugee Movement in Berlin« erschien in unterschiedlichen Versionen zum einen im Movements Magazin, zum anderen in *movements – Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* (Ünsal 2015). Über die von ihr thematisierte Verschränkung von Rassismus und Sexismus in der Bewegung haben wir im Anschluss an das von ihr gedolmetschte Gespräch kurz gesprochen. An einigen Stellen im Gespräch mit Ulu bringt Ünsal zudem ihre eigene Meinung mit ein bzw. fängt eine Diskussion mit Ulu an, die sie dann für mich zusammenfasst. Das Gespräch fand an zwei Terminen im Abstand von einer Woche in einem kurdischen Café in Berlin Kreuzberg statt.

Zweiter Gesprächspartner aus Berlin ist Bino Byansi Byakuleka²⁹, der in Uganda bereits in der Schule begann, sich für die Rechte der Schüler*innen und gegen

28 Ein türkisch sprechender gemeinsamer Bekannter von Ulu und mir hatte mir geholfen, einige türkische, frei verfügbare Texte Marcuses im Internet herauszusuchen. An dieser Stelle vielen Dank dafür an Lukas Kozyra.

29 Bino Byansi Byakuleka ist Patras Bwansi's Künstlername, vgl. *My name is Bino Byansi Byakuleka* (Ziemke und Bwansi 2015).

sexualisierte Gewalt (Ziemke und Bwansi 2015: 14) zu organisieren. In dem Essay »My name is Bino Byansi Byakuleka« (ebd.) schreibt er über sein Leben und Kämpfen in Uganda und jetzt in Deutschland. Byakuleka kam aus einem Lager in Bayern mit dem beginnenden Protest nach Berlin und wurde dort, wie auch Ulu, zu einem der bekannteren Gesichter des Protests³⁰. Er gründete 2013 die *African Refugees Union* (ARU), die auf der Homepage mit »A Black Refugees Civil Right Movement in Berlin« untertitelt ist³¹. Er ist Mitbegründer eines Radioprojekts, das »We are born free«-Radio. In seinem Schreiben und Reden und seiner Kunst zeigt er (post)koloniale Kontinuitäten auf, indem er sich beispielsweise immer wieder auf die Berliner »Afrika-Konferenz« von 1884/5 und Schwarze Widerstandskämpfer*innen beruft³². In seinem Manifest zeichnet er zudem nach, in welchen Schrit-

30 Byansi Byakuleka in seinem Essay: »Ok, I have a meeting at 10. With? Let me see, oh yes, initiative x who want to speak to me about an event they are planning. But at 11 I have to be at this ›Verein‹, we are going to open a refugee café there in two months time, for exchange between students, locals and refugees ... i still have to find out where to go. (The phone rings) Hang on ... Hello? Yes, I am fine, how are you? What can I do for you? ... Ok, can you call me back tomorrow, we need a little time to talk and I have a meeting now ... hang on ... around three? Oh no wait, at 2, that could work. Ok, I look forward to speaking to you. Ok, in a minute there is the theatre group who want to work with us. And in the early evening I lead an ARU meeting, the African Refugee Union. Now we are preparing an event in honour of Mandela next month, no this month, its this month, tomorrow we start preparing the exhibition ... it will be there for a month, until ... April ... Following that on the 15th we shall have the actual event. We are also planning other things. Next month we will start the programme at Humboldt University, a weekly programme, to talk about our political problems in Germany, and to see how refugees can be integrated into the university to continue their studies. We are also coordinating something with the Free University. (The phone rings) Hello, I am Bino Byansi ... ah yes, hello! ... yes, ok – Patras ... when did you want to meet? You sent the email? Ok, but I don't know, if I am in Berlin then, there is an appointment with a syndicate, with a trade union in ... Frankfurt, I have to check the dates. Aha, I have to be there? Ok, I will be there. Let me call my colleague, and ask when exactly we go to this meeting in Frankfurt ... and late tonight there is an event in a theatre, Asylum Monologues, I am a speaker on the podium for the discussion afterwards ... where is it again?« (Ziemke und Bwansi: 10-11)

Das Zitat, in dem Byakuleka einen normalen Tag in Berlin beschreibt steht exemplarisch für das beschäftigte Leben einiger in einer bestimmten Szene bekannt gewordener Aktivist*innen rund um den O-Platz-Protest, wie ich es bei meinen Besuchen auch wahrgenommen habe. Das war sicherlich nicht der Alltag von den O-Platz-Besetzer*innen, die nicht das soziale, sprachliche, intellektuelle Kapital hatten, so mit der Berliner linken Szene in Verbindung zu kommen.

31 Siehe: <https://africanrefugeesunion.wordpress.com/> [24.01.2020].

32 Siehe etwa das Manifest »We are born free«: <https://www.mikrotext.de/wp-content/uploads/2015/01/manifesto-wearebornfree.pdf> [24.01.2020]. Daraus: »It may be too easy to say that we are here because of the Berlin conference 1884 and its consequences, but the facts and connections must be acknowledged within the German society and by the authorities. [...] There are countless other examples that destroyed the balance of life in Africa and con-

ten Refugees zu einem angstfreien, menschlichen Leben kommen können und wie somit eine wirkliches Zusammenleben in Deutschland gelingen kann – ein Prozess der viel Selbstreflexion und kollektive Auseinandersetzungen vor allem bei Deutschen, aber auch bei allen Beteiligten erfordert.

Ich kannte Byansi Byakuleka zuvor durch seine Präsenz in der Berichterstattung über den O-Platz, der Kontakt kam über Ulu zustande. Zufällig war zum Interview im September 2016 im K-Fetisch in Neukölln eine Bekannte von Women in Exile dabei, mit der ich mich vorher getroffen hatte. Byansi Byakuleka kannte No Lager Osnabrück von den Abschiebeblockaden, sodass ich auch hier eine Referenz als Aktivistin hatte. Der Name Herbert Marcuse sagte Byakuleka noch nichts, aber im Interview ergaben sich sehr viele Verbindungslinien zu seiner eigenen Theorie, sodass er abschließend erklärte: Philosophen wie Marcuse »are our prophets« (I.AB 52.15). Anfang 2017 trafen wir uns nochmal, jetzt zu einer Gruppendiskussion mit Napuli Paul zum Thema Angst, woraus ein Artikel für die Zeitschrift Psychosozial (Doppler 2017) sowie in der englischen Version für die Daily Resistance³³ entstand – ein Vorgriff auf mein Vorhaben, diese Arbeit auch für aktivistische Kontexte verwendbar zu machen (siehe Methodologie).

Dritte Gesprächspartnerin aus Berlin ist Napuli Paul – vermutlich die Bekannteste der O-Platz-Besetzer*innen³⁴. Paul ist Menschenrechtsaktivistin und Gewaltfreiheitstrainerin aus dem Sudan, als Vorbild nennt sie Mahatma Gandhi. Sie ist eine Kämpferin, die mit Willensstärke und ihren Prinzipien der Gewaltlosigkeit ohne Angst vor Polizei und Repression viele Menschen motiviert. So hat sie in den letzten Jahren viele Aktionen gestartet vor denen Freund*innen sie warnten, wie etwa ohne Papiere quer durch Europa zu touren oder nach der Räumung des O-Platzes allein tagelang einen Baum zu besetzen³⁵. Privatleben und Politik betrachtet sie nicht getrennt. Ihre Prämisse ist, jetzt zu handeln und sich keine Sorgen um die Zukunft zu machen:

»I do what I want to do and I have to pass obstacles. Obstacles come not only from the system, even from your surrounding [...]. They sometimes tell you: Are you crazy? What are you doing? But you have to go. For me, I walk my talk, you know?

tinues to do so until today. The colonies fragmented and divided African societies which produced civil wars until today [...]« (Byansi Byakuleka 2015: 5).

33 Siehe: <https://oplatz.net/reflection-fear-put-it-a-discussion-on-fear-and-how-to-overcome-it-in-refugee-protest/> [24.02.2020].

34 Napuli Paul hieß Napuli Langa, seit ihrer Hochzeit Anfang 2015 heißt sie Napuli Görlich, möchte aber lieber mit dem Vornamen ihres Vaters, also Paul, als zweiten Namen zitiert werden. Paul ist in Berlin regelrecht berühmt, so berichtete z.B. die Berliner Morgenpost über ihre Hochzeit: <https://www.morgenpost.de/bezirke/friedrichshain-kreuzberg/article136996224/Baumbesetzerin-vom-Oranienplatz-feiert-Hochzeit.html> [24.01.2020].

35 Siehe: <http://taz.de/O-Platz--Aktivistin-ueber-Fluechlingspolitik/!5289936/> [24.01.2020].

When I decide, I do it. I only say: Are you with me? If you are not with me, thank you.« (I.P 20.50-21.8)

»I walk my talk« und »Expect the best« sind zwei Sätze, die oft von ihr zu hören sind. Diese Radikalität legt sie beispielsweise auch im Umgang mit Sexismus an den Tag: Handeln, nicht zuschauen, wie in Kapitel sechs deutlich wird.

Durch ihre Erfahrungen mit Methoden der gewaltfreien Konfliktlösung konnte sie viele kritische Situationen am O-Platz oder auch der Schule deeskalieren, wie ich selbst einige Mal mitbekommen habe. Inzwischen hat sie den Verein »Black and White for Human Rights« gegründet und war 2017/18 mit Workshops unter dem Motto »World Refugees Let Fear Go« in Europa und Afrika unterwegs, in denen sie geflüchtete und nicht-geflüchtete Aktivist*innen für den alltäglichen und politischen Kampf stärkt. Ich kannte Paul seit 2013, als ich ein paar Tage am O-Platz war. Das von Byakuleka beschriebene von Termin zu Termin hetzen der O-Platz-Aktivist*innen nahm ich auch bei ihr wahr und Paul erinnerte sich später verständlicherweise nicht mehr genau an mich. 2015 war ich Fahrerin einer weiteren Bus-tour zu Geflüchteten in Lagern und auf langen Autofahrten war Zeit für Gespräche und für mich die Möglichkeit, viel von Pauls Wirken in der Bewegung mitzubekommen. Sie ist oftmals die einzige geflüchtete Frau bei Aktionen und wollte sich nicht wie viele andere auf das Arbeiten in Frauen*räumen und Frauen*kollektiven fokussieren. Sie erzählt, dass sie mit neun Brüdern und einem recht autoritären Vater schon früh gelernt habe, sich gegenüber dominanten Männern durchzusetzen (I.P 32).

Unser Gespräch fand im September 2016 in ihrer Wohnung in Berlin-Friedrichshain statt. Sie nahm immer wieder Bezug auf ihre Familiengeschichte und ihr Privatleben – dass der Satz »das Private ist Politisch«, den ich dann einbrachte, ein alter Slogan der Frauenbewegung ist wusste sie nicht, freute sie aber (I.P 24.46-25.3). Dieses Gespräch war von allen das lockerste, die Referenzen auf Marcuse waren sehr vereinzelt. Allerdings sagte sie mir, dass sie mich kenne und mir vertrauen würde, ich also unser Gespräch mit Marcuse analysieren dürfe.

Vor allem im Gespräch mit Paul wurde deutlich, welche Lücke die Räumung des O-Platzes in der Refugee-Bewegung in Deutschland hinterlassen hat und wie wichtig solche Orte des Zusammenkommens für radikale Praxis sind³⁶. Die politische Bedeutung des Oranienplatzes heben auch Ataç et al. hervor:

»Nichts ist mehr wie es einmal war. Mit dem Protestcamp am O-Platz haben sich die Geflüchteten einen sozialen Raum und eine Stimme innerhalb der Gesellschaft verschafft. Durch intensive Öffentlichkeitsarbeit und diverse Aktionen gelang es ihnen, die grenzüberschreitende Mobilität und deren Kontrolle sowie na-

36 Natasha King nennt solche Orte (mit Bezug auf John Holloway) »Communities of Justice« (King 2016: 70). Siehe zu temporärer Community als Vorgriff auf Zukünftiges Abschnitt 6.1.

tionalstaatliche Ein- und Ausschlüsse zu einem Thema zu machen, über das nun breit und kontrovers diskutiert wird.« (Ataç et al. 2015: 1)

Dennoch betont Paul im *Movement Magazin* die Bedeutung der vielen verschiedenen Kämpfe:

»The movement's most important expression are the countless different actions and common struggles which emerged from it, which read such a large public and change many people's opinions. Many firm communities and friendships emerged, which cross borders everyday and will persist to resist against the existing migration and asylum policies.« (International Refugee Center 2015: 64)

Zum Berliner Zusammenhang wurde im Vergleich zu den anderen Protestorten auch am meisten publiziert. Von einigen Aktivist*innen wurde eine Kritik an den vielen Uni- und Kunstprojekten, die im Rahmen des O-Platzes gemacht wurden, geübt. Die Kritik richtete sich an die vielen Forscher*innen, die Interviews wollten, aber nicht richtig aktivistisch involviert waren (siehe dazu auch Methodologie). Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen geflüchteten und nicht-geflüchteten Aktivist*innen, die Unterscheidung von Solidarität und Hilfe und die Frage der Dominanz ist in mehreren Arbeiten Thema, die sich mit dem O-Platz beschäftigen. Theresa Mair, die Aktivistin am O-Platz war, behandelt in ihrer Bachelorarbeit (Mair 2015) das Verhältnis zwischen geflüchteten Aktivist*innen und Supporter*innen aus einer kritisch dekolonialen Perspektive. Letztere seien teilweise mit ihrer Dominanz als kolonial empfunden worden (ebd.: 55). Auch Simin Fadaee übt eine starke Kritik an Supporter*innen (Fadaee 2015).

Fazila Bhimji gibt aus ihrer Space-zentrierten Perspektive eine gute Übersicht über die Proteste in Berlin (Bhimji 2016). Der Aufsatz »Der Marsch der protestierenden Flüchtlinge von Würzburg nach Berlin und ihr Protest bis heute« (Glöde und Böhlo 2015) ermöglicht ebenfalls Einblicke in die zahlreichen besonderen Hindernisse, denen politisch aktive Refugees ausgesetzt waren und sind, etwa dadurch, dass viele Protagonist*innen oft nicht wussten/wissen, wo sie überhaupt schlafen sollen. Sie ziehen für den Oranienplatz den Schluss, dass es »nicht gelungen ist, die Legitimität der Forderungen der Flüchtlinge und den Skandal des Umgangs mit ihnen breiten gesellschaftlichen Kreisen nachhaltig zu vermitteln« (ebd.: 84). Kritik richten sie dabei an die Unterstützerszene, insbesondere auch Vertreter*innen von Menschenrechtsorganisationen, von denen sie sich eine stärkere Parteinahme und mehr Empowerment erwartet hätten:

»Wichtig wäre gewesen, mit den Flüchtlingen nicht nur Interviews zu machen, sondern professionelle Unterstützung z.B. in Form von seriösen Medienkontakten, Workshops und Seminaren anzubieten, eine größere Unterstützerszene für das tägliche Überleben zu organisieren« (ebd.).

Laura Lambert und Holger Wilcke haben die Politik des O-Platzes (Wilcke und Lambert 2015) mit Jaques Rancière untersucht und schreiben von »acts of becoming visible«. Ebenso wichtig sei aber auch, dass an Orten wie dem O-Platz und der Schule in der Ohlauer Straße unsichtbare Politiken ermöglicht worden seien, da sich hier »Geflüchtete im Verborgenen gesellschaftliche Anteile wie Aufenthalt und Arbeit erkämpfen [konnten], ohne den Gefahren der polizeilichen Zählung ausgesetzt zu sein« (ebd.: 11). Als besonders wichtig beschreiben sie den Austausch von Informationen, die Rechtsberatung und die sich über diese Orte ergebenden Job-Möglichkeiten. Elias Steinhilper (2017: 80) hebt als Besonderheit der Bewegung neben der Verwurzelung in der Stadt Berlin die transnationale Vernetzung sowie den Erfahrungshintergrund vieler Refugees, der zu einem Willen politisch aktiv zu sein geführt habe, als ausschlaggebend für die zeitweilige Präsenz der Refugee-Bewegung in Berlin hervor.

München und Bayern: Arash Dosthossein und Narges Nasimi

Obwohl Berlin als der wichtigste Kristallisationspunkt der Refugee-Bewegung gesehen werden kann, spielt auch Bayern eine wichtige Rolle. Die intensivierte Phase des Refugee-Protests begann 2012 in Bayern. Nach dem Protestcamp und Hungerstreik in Würzburg Anfang des Jahres, dem Marsch von Würzburg nach Berlin im Spätsommer, dem daran anschließenden Hungerstreik am Brandenburger Tor (während zugleich der Oranienplatz besetzt wurde) setzte *Refugee Struggle for Freedom* (folgend: RSfF) ab Ende 2012 ihren Protest hauptsächlich in Bayern weiter fort. Grund dafür war auch, dass sich bereits zu Beginn die streikenden Refugees und die Unterstützer*innenstruktur in Berlin in die Menschen teilte, die einen Hungerstreik machen bzw. unterstützen wollten und jene, die das (zumindest zu dem Zeitpunkt) ablehnten (Stierl 2019: 37). In Bayern folgte 2013 ein weiterer – von massiver Repression begleitet³⁷ – Marsch von Würzburg und Bayreuth nach München, sowie mehrere Besetzungen: des Büros des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB), des Rindermarkts und vor dem Sozialministerium, dann 2014 auf dem Sendlinger-Tor-Platz, meist in Kombination mit einem (trockenen) Hungerstreik (S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2016: 90). Im März 2013 organisierte RSfF in München einen Kongress, auf dem die Non-Citizen-Theorie vorgestellt und diskutiert wurde. Grundlegender Text hierzu ist »Zur Position ›Asylsuchender‹ und ihre Kämpfe in modernen Gesellschaften« von Omid Moradian³⁸: Entgegen dem

37 Siehe International Refugee Center 2015: 58-59.

38 Die Seite <https://www.refugeetentaction.net>, auf der der Text eingestellt war, existiert nicht mehr. Hier war auch Moradian als Autor angegeben, wenngleich aus dem Gespräch mit Arash Dosthossein und auch der Rezeption klar wird, dass er auf Gruppendiskussionen basierte. Verfügbar (allerdings ohne Autorennamen) ist er weiter unter: <http://praxies.org/?p=4239>

Aktionsansatz vieler Gruppen sei nicht Rassismus das Hauptproblem, sondern die Rechtsform, die Menschen in Staatsbürger*innen- und Nicht-Staatsbürger*innen einteile bzw. der Kapitalismus, der die Schaffung der Anderen durch Gesetze und unterstützt durch Rassismus brauche. Der Text wird in den Kapiteln 5-7 an mehreren Stellen diskutiert. Mit der Non-Citizen-Theorie ging ein klares Aktionsmodell einher, welches alle Entscheidungsfindung im Kampf den Non-Citizen überlässt, von allen anderen Aktivist*innen wird Support gewünscht und eingefordert. Diese Position war eine Reaktion auf entmündigende Haltungen deutscher Aktivist*innen und ist in einem Workshop mit Feminist*innen entstanden. Theoriebezüge waren Hannah Arendt und Black Power. Das Positionspapier, Debatten um Citizenship sowie die Diskussionen um das Thema Hungerstreik werden mit Bezug auf Marcuse ausführlich in Teil II thematisiert.

Arash Dosthossein war von Beginn an einer der treibenden Kräfte bei RSFF und ist immer noch in München aktiv. Das erste Mal traf ich ihn 2014 in München bei einer Konferenz des Netzwerks für Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung (kritnet), bei dem Aktivist*innen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zusammenkamen und sich über die Kämpfe austauschten. Das von den Organisator*innen unter dem Titel »Lessons from the Struggles. A Collage« (From the Struggles Collective 2015) aufgearbeitete und in *Movements 1* veröffentlichte Dokument ist Zeugnis von dem spannenden Tag, der mich bestärkt hat, meine Forschung in die Richtung Reflexion der Praxis auszurichten (siehe Methodologie). Das zweite Mal traf ich Dosthossein bei der *International Conference of Refugees and Migrants: The Struggle of Refugees – How to go on?*³⁹, die im Hamburger Kampnagel-Theater stattfand und von Lampedusa in Hamburg (s.u.) gemeinsam mit Kampnagel ausgerichtet wurde⁴⁰. Hier habe ich Dosthossein das erste Mal gefragt, ob er an einem Gespräch über Marcuse und heutige Kämpfe Interesse hätte, und er stimmte zu. Seit 2015 arbeitet Dosthossein mit Narges Nasimi zusammen, ebenfalls marxistische Iranerin, die zuvor in München vor allem mit feministischen Gruppen zu tun hatte, jedoch mit dem dort praktizierten Feminismus nicht einverstanden war⁴¹. Sie beziehen sich weiter auf das 2013 veröffentlichte Papier, haben aber auch einige Veränderungen und Ergänzungen vorgenommen. Als es dann im Herbst 2016

[24.02.2020]. Vieles aus dem ursprünglichen Text ging auch in Dosthosseins und Nasimis Artikel von 2020 ein (s.u.).

39 Siehe: <https://www.kampnagel.de/de/programm/the-struggle-of-refugees-how-to-go-on/> [24. 01.2020]

40 Diese Konferenz wurde von einigen Refugee-Aktivist*innen kritisiert, da sie auch als ein großes Event empfunden wurde und gar nicht so selbstorganisiert wie proklamiert gewesen sei (siehe 7.1). Spannend und wahrscheinlich der wichtigste Outcome war jedoch die Bühnenbesetzung durch Frauen*, die aus dem Frauen*Raum heraus kamen und das Hauptpodium übernahmen. Siehe mehr dazu in 6.2).

41 Siehe ebenfalls Abschnitt Feminismus/Weiblichkeit.

zu einer erneuten Besetzung und Vorbereitung eines Protestmarsches in München kam, war ich für wenige Tage Fahrerin des Kochteams. Nach dem Marsch trafen wir uns dann zum Gespräch.

Das Gespräch ging über zwei Tage, da wir jedes Marcuse-Zitat sehr detailliert analysierten und diskutierten. Der erste Teil war am 24.10. im Kafe Marat, dem autonomen Zentrum Münchens, in welchem parallel ein Non-Citizen-Plenum nach Ende des Marsches ablief. Wir wurden daher immer wieder unterbrochen und setzten die Diskussion am nächsten Tag in Dosthosseins Wohnung fort. Insgesamt redeten wir über sechs Stunden. Dosthossein bedankt sich nach der ersten »Sitzung« bei mir dafür, dass ich Nasimi und ihn mit diesem Interviewformat als Theoretiker*innen ernst nehmen würde und wünscht sich mehr Theorie-Diskussion direkt in der Bewegung, auch wenn das im »intellektuellen Zimmer« sicher bequemer wäre: »I think this is exactly the place to take the ass and sit – even though it is heavy, of course it is difficult – and make theoretical discussions in the practical movement« (I.DN 28.28-31). Dosthossein betont im Gespräch immer wieder, dass er Leninist und Materialist sei. Er bezieht sich auf Texte von Marx, Lenin und Luxemburg. Gegenüber Marcuse und Kritischer Theorie generell hat er einige Vorbehalte, die sich jedoch im Gespräch teilweise auflösen. Insbesondere einige psychoanalytische Elemente lehnte er ab. Nasimi hingegen sieht meist große Übereinstimmungen zwischen Marcuse und ihrer Analyse. Einige Tage nach dem Gespräch zitieren sie Marcuse sogar in einer Pressemitteilung (siehe 4.2).

Wien: Monika Mokre und Mohammad Numan

Nicht nur in Deutschland, auch in vielen anderen europäischen Ländern (teils inspiriert durch die Proteste in Deutschland) kam es ab 2012 zu intensivierten Mobilisierungen. In Österreich errichteten nach einem Protestmarsch rund 300 Menschen aus dem Lager Traiskirchen zunächst ein Camp im Sigmund-Freud-Park in Wien⁴². Später wurde dann die Wiener Votivkirche besetzt und eine Gruppe Geflüchteter organisierte ab Sommer 2013 von einem Kloster aus den Protest. Die Proteste waren von Beginn an von starken Repressionen begleitet, beispielsweise der gewaltvollen Durchsetzung von Abschiebungen geflüchteter Aktivist*innen⁴³. Dass ich ein Interview mit zwei Aktivist*innen aus Wien aufgenommen habe, war ein Zufall: Ich hatte das Buch *Solidarität als Übersetzung* (Mokre 2015) von Monika Mokre im Sommer 2016 gelesen. Ihren Ansatz, ihre eigenen Erfahrungen im Wiener Protest ethnographisch und mit kleinen Theorieelementen (z.B. Laclau, Adorno, Marx,

42 Siehe: <https://refugeecampvienna.noblogs.org/> [24.01.2020]

43 Ich verwende hier die männliche Form, da, wie Numan und Mokre hervorheben, in Wien nur geflüchtete Männer aktiv waren.

Derrida, Luxemburg) zu reflektieren, fand ich sehr inspirierend. Auf einer Konferenz in Osnabrück zu Abschiebungen fragte ich sie daher, ob sie selbst Interesse an dem Marcuse-Interview hätte und ob sie auch geflüchtete Aktivist:innen in Wien anfragen könnte. Mohammad Numan hatte Interesse und wir vereinbarten zwei getrennte Interviews an zwei aufeinanderfolgenden Tagen im November. Am Ende hatten wir jedoch ein rund sechsstündiges gemeinsames Gespräch, rauchend und trinkend in Mokres Wohnung. Am nächsten Tag traf ich mich noch einmal kurz mit Mokre, um sie ein paar Sachen speziell zu ihrem Buch zu fragen.

Mohammad Numan ist Pakistaner, geboren und aufgewachsen in Dubai. Als er dort in sozialen Medien etwas Kritisches postete, wurde er vom Geheimdienst nach Pakistan abgeschoben, wo er nie zuvor gewesen war. In der Folge flüchtete er nach Europa. Seinen Aktivismus beschreibt er als Reflexion des eigenen Erlebens, als Ausweg aus der Frustration nicht nur über die eigene Situation, sondern die Situation vieler Menschen, die sich in Protest entladen musste: »I came to have a dream of [...] freedom of living, of life – and it was never true. [...] frustration was there on a high level. So it had to come out and it came out in 2012« (LMN 4.41-44). Im Protest versteht er sich als Dolmetscher und als Übermittler, von allen Gesprächspartner*innen erschien ihm die Ansprache als Intellektueller oder politischer Anführer am wenigsten passend. Er sagte, sich noch nicht viel mit Theorie beschäftigt zu haben, studierte aber zum Zeitpunkt des Gesprächs an der Akademie der bildenden Künste, wo er auch mit kritischen Theorien in Berührung kam. Am Ende unseres Gesprächs stellte Numan Überlegungen an, wie er Marcuse in einer anstehenden Arbeit verwenden könnte.

Mokre ist Politikwissenschaftlerin an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Sie bezeichnet sich als Feministin und Marxistin und gibt an, aus einem trotzkistischen Kontext zu kommen. Die Refugee-Bewegung schätzt sie als »das wichtigste politische Ereignis in Österreich seit Jahrzehnten« (Mokre 2015: 9) ein. Sie war seit der Kirchenbesetzung aktiv an der Organisation beteiligt.

Die dominierenden Themen in diesem Gespräch waren die massiven Probleme mit Sexismus in der Bewegung sowie Fragen nach Identität und Solidarität. Auch diskutierten wir aktuelle politische Entwicklungen und reflektierten immer wieder, inwiefern die Analysen der 1960er/1970er Jahre noch oder wieder zutreffen. Es ging auch viel um Unterschiede in den Protesten zwischen Wien, Berlin und München.

Weitere Gruppen und Orte

Ich hätte viele andere Orte und Gruppen noch einbeziehen können, an denen es um 2012 zu einer verstärkten Mobilisierung kam, habe mich aber auf die Anfrage von Personen beschränkt, die ich bereits kannte, von denen ich etwas gelesen hatte oder zu denen ich leicht eine Verbindung herstellen konnte. Für ein umfassenderes Bild

fehlt meines Erachtens neben den Stimmen des IWS (s.o.) ein Gespräch mit einem Vertreter/einer Vertreterin der Refugees, die sich unter dem Schlagwort Lampedusa an verschiedenen Orten organisiert haben (Lampedusa in Hamburg oder auch Lampedusa in Berlin oder Lampedusa in Hanau). Diese haben sich, teils auch in Abgrenzung zu streikenden Asylbewerber*innen, mit Bezug auf das Thema Krieg in Libyen und daraus folgende Flucht organisiert und leisten aus dieser Perspektive eine starke Imperialismuskritik. Quellen von und über LiHH sowie meine Eindrücke von der großen Konferenz auf Kampnagel, die im Februar 2016 auf Kampnagel in Hamburg stattfand, fließen in diese Arbeit dennoch ein.⁴⁴ Da viele Aktivist*innen dieser Gruppe einen Aufenthaltsstatus in Italien haben und sich somit mehr oder weniger frei in der EU bewegen können, sie in Deutschland aber überhaupt keine Möglichkeit haben, staatliche Leistungen in Anspruch zu nehmen, ist ihre Hauptforderung das Recht auf Arbeit. Diese Forderung wurde ab 2013 z.B. im Berliner Refugee Strike aufgenommen (s.o.).

44 Aufgrund der späteren fehlenden Präsenz von LiHH in dieser Arbeit möchte ich hier eine etwas längere Vorstellung der Gruppe von Helge Schwiertz und Abimbola Odugbesan zitieren: »Parallel to the struggles occurring since 2012 in Berlin and Munich a self-organized group of refugees that became known as Lampedusa in Hamburg emerged in northern Germany in 2013. It is a protest group of 300-350 refugees mainly from Sub-Saharan Africa, who had previously been migrating to Libya and then fled from the civil war in the country that began in 2011 to Italy. They established their organization as a direct response to European migration laws. Coming from Italy where they had few opportunities to make a living, they challenged the limitations of free movement imposed by the European Dublin Regulation. In Hamburg, the group started to organize and develop collective political claims. Homelessness, the lack of health care, limited access to education, social exclusion and lack of basic social amenities – the deprivation of social rights – were the major challenges that motivated the group to form and organize themselves politically. All of the group members had already gone through the asylum procedure of recognition in Italy, having their identities checked, meaning that they all had Italian resident permits before they came to Hamburg. Thus, having a refugee status issued by the Italian government shaped their social position: As this status that gave them no real access to social rights but some legal possibilities to move within Europe through a temporary tourist visa. For Lampedusa in Hamburg, the permission to work was vital for survival since crisis-ridden Italy had nothing to offer; neither work, nor support for a living. Therefore, their specific positionality shaped their claim for a right to stay and work in Hamburg, which culminates in their main slogan: »We are here to stay!« This powerful slogan challenges the idea that refugees are here only for a temporary amount of time. The protest forms of the group therefore derive their strength from this declaration of legitimate presence. Most of their actions try to enforce this slogan and – together with supporters and networks of solidarity – symbolize that that the group is already part of the local Hamburg community, even though this is denied by the rule of law and repression by the Hamburg Senate. Their political self-organization and mobilization also motivated political groups and civilians in Hamburg who gave humanitarian and political support, showing that the group is part of a common social space« (Odugbesan und Schwiertz 2018: 18-20). Eine weitere gute Reflexion der Proteste in Hamburg findet sich bei Borgstede 2017.

Aus gramscianischer Perspektive nehmen Susi Meret und Elisabetta Della Corte in »Solidarity without borders« (Meret und Della Corte 2016) eine Betrachtung von Lampedusa in Hamburg (folgend: LiHH) vor. Ihre nüchterne Einschätzung des politischen Erfolgs von Lampedusa in Hamburg lautet:

»LiHH has succeeded in creating a major, well-organised, politically motivated refugee movement of historically unprecedented dimensions, with a sizeable impact on Hamburg society and an appeal that manifested itself in broad civil society support, solidarity and direct engagement in the struggle for rights. [...] Despite this, the movement has [...] not made any headway in terms of political recognition of the claims the group has advanced since its formation in early Spring 2013.« (Ebd.: 210)

Auch wenn mit Berlin, München und Hamburg (sowie Wien für Österreich) die wichtigsten Städte der Bewegung seit 2012 beschrieben wurden, fanden auch an vielen anderen Orten in dieser Zeit neue Mobilisierungen statt, die teilweise durch die bundesweite Bewegung inspiriert waren. So besetzten Sudanese*innen in Hannover im Mai 2014 bis zur Räumung 2016 den Weißekreuzplatz mit einem Protestcamp, in dem sie neben der Situation Geflüchteter vor allem die Kooperation der Bundesregierung mit dem diktatorischen Regime im Sudan angriffen⁴⁵. Und die Stadt, in der ich jahrelang aktiv war, Osnabrück, ist ein schönes Beispiel dafür, dass nicht nur in den großen Städten etwas los ist. Auch an kleineren Orten kommt es immer wieder zu lokalen Konstellationen, die wirkungsvollen Widerstand entfalten. Osnabrück zeigt zudem auch eindrucksvoll auf, dass einzelne Personen, die ich in dieser Arbeit als organische Intellektuelle bezeichne (s.u.), für diese Momente entscheidend sein können.

Osnabrück: Hassan Numan

Eigentlich hatte ich meine Gespräche bereits abgeschlossen, als ich 2017 eine weitere Person kennenlernte, die an meiner Arbeit großes Interesse zeigte und die ich noch einbeziehen wollte. Nachdem in Osnabrück durch Kooperation meiner früheren Gruppe No Lager mit vielen anderen solidarischen Menschen 2014-2015 zahlreiche Abschiebungen durch Blockaden vor den Türen verhindert werden konnten, kam es 2017 zu Blockaden von Abschiebungen im Rahmen des Dublin-Regimes alleine durch Geflüchtete. Durch die Verschärfung der Abschiebepolitik, nach der auch in Niedersachsen (zeitweise eines der Bundesländer mit der liberalsten Flüchtlingspolitik) nun keine Abschiebungen mehr angekündigt wurden,

45 Es gibt keine Homepage des Camps mehr, aber hier findet sich ein guter Überblick: <https://www.diesseits.de/titel/reportage/1414623600/wir-kommen-menschen-weil-wir-fliehen-mussten> [24.01.2020].

konnte die Strategie der Blockade von außen nicht weiter funktionieren⁴⁶. In einer Unterkunft, in der überwiegend männliche Sudanesen wohnen mussten (insgesamt lebten dort ca. 400 Menschen) wurden Abschiebungen nun durch kollektive Organisation der Bewohner verhindert. Mit Trillerpfeifen warnten sie sich gegenseitig vor dem Eintreffen der Polizei. Hassan Numan lebte 2017 in dem Lager aus dem viele Sudanesen abgeschoben wurden, war aber selbst schon länger in Deutschland. Er sah es als seine Aufgabe an, eine führende Rolle einzunehmen (siehe Kapitel sieben). Numan beteiligt sich zudem an dem bundesweiten antirassistischen Netzwerk »We'll come united« (s.u.). Das Gespräch erfolgte 2017 bei mir in Hannover im Kontext einer Aktion meiner jetzigen Gruppe Solinet Hannover mit sudanesischen Geflüchteten, zu der ich Aktivist*innen aus Osnabrück eingeladen hatte.

Erwähnen möchte ich in dieser Einführung und Vorstellung noch den sudanesischen Aktivistin Nagi Koko, mit dem ich Anfang 2017 ebenfalls ein Gespräch führte. Leider war nicht genug Zeit und es war sehr unruhig, sodass die Aufnahme nicht verwendbar war. Dennoch möchte ich Koko hier herzlich danken.

Insgesamt habe ich mit elf Menschen gesprochen, wovon neun Geflüchtete sind. Ünsal und Mokre sind ebenfalls wichtige Aktivistinnen der Bewegung, die als Dolmetscherinnen und Organisatorinnen sehr viele Debatten mitbekommen bzw. mitgeführt haben.

In zahlreichen der Gespräche kamen wir darauf zu sprechen, wie meine Diskussionspartner*innen ihre Rolle in der Bewegung sehen und wie sie politische Organisation im Allgemeinen auffassen. In Kapitel sieben werde ich unter Bezug auf Marcuse ausführlich darauf eingehen, doch schon bereits hier möchte ich die Beschreibung als »organische Intellektuelle« einführen.

Exkurs: organische Intellektuelle

Mit Antonio Gramsci nehme ich an, dass einige geflüchtete Aktivist*innen als Intellektuelle und Sprecher*innen ihrer Bewegung (Gramsci 1967a: 139) gesehen werden können. Die Figur des »organischen Intellektuellen« nach Gramsci lag bereits der Konzeption dieser Arbeit mit zugrunde, wurde allerdings auch von Turgay Ulu, Arash Dosthossein und Monika Mokre ohne vorherige Nennung meinerseits in die Diskussion eingebracht, was die internationale Bekanntheit Gramscis verdeutlicht.

Zunächst sind für Gramsci alle Menschen Intellektuelle, da jegliche menschliche Tätigkeit durch mentale Prozesse begleitet wird. Jedoch befinden sich in der gesellschaftlichen Ordnung nicht alle in der Funktion von Intellektuellen (Gramsci

46 Zu den Abschiebeverhinderungen in Osnabrück siehe Hinger et al. 2018 und Doppler 2015.

1967b: 409). Bei Intellektuellen unterscheidet er zwischen »organischen Intellektuellen« und »traditionellen Intellektuellen«. Organische Intellektuelle nehmen eine organisierende Funktion ein, weil sie einer Gesellschaftsklasse »Homogenität und Bewußtsein der eigenen Funktion nicht allein auf ökonomischem, sondern auch auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet verleihen« (ebd.: 405-406). Traditionelle Intellektuelle hingegen sind diejenigen, die z.B. als Wissenschaftler*innen offiziell diese Funktion haben. Auch herrschende Klassen haben ihre traditionellen Intellektuellen wie organischen Intellektuellen – zu Gramscis Zeit waren das etwa die Intellektuellen der (Land-)Bourgeoisie wie der Klerus, aber auch Verwaltungsbeamte und Wissenschaftler (ebd.: 406-408). Da die Herausbildung der organischen Intellektuellen ein mit der Veränderung der Produktion dynamischer Prozess ist, muss es der Arbeiter*innenklasse darum gehen, zum einen ihre organischen Intellektuellen, z.B. Betriebsräte, zu organisieren und sie nicht zu Intellektuellen werden zu lassen, die im Sinne der Unternehmer agieren. Weiterhin können auch Teile der traditionellen Intellektuellen gewonnen werden. Laut Alex Demirović (1999) sei Gramsci in dieser Hinsicht oft falsch verstanden worden. Linke Intellektuelle, die angesichts ihres Hintergrunds selbst nicht der Arbeiter*innenbewegung, sondern eher der Zivilgesellschaft zuzuordnen sind, meinten, organische Intellektuelle der Arbeiterbewegung werden zu müssen, um solidarisch zu sein. Dabei gehe es um die Positionierung zu und das Handeln in den herrschenden Verhältnissen und nicht darum, zu versuchen, die eigene Klassenposition zu wechseln, was niemals gelingen könne. Demirović fragt also: »Kritisieren sie sie [die herrschenden und eigenen Verhältnisse] und drängen auf die Kompetenzen aller sozialen Gruppen zur Selbsterziehung durch die praktische Veränderung der Zivilgesellschaft, der kollektiven Lebensformen und der gesellschaftlichen Produktion?« (ebd.: 25)

Marcuse als ein klassischer Intellektueller muss und kann demnach nicht organischer Intellektueller der Arbeiter*innen oder Marginalisierten sein, um dennoch als Intellektueller mit ihnen und für sie zu agieren.

Organische Intellektuelle sind Teil der um Hegemonie ringenden gesellschaftlichen Gruppen und bilden sich im Kampf als solche heraus. Wissensvermittlung und Bildung funktioniert dabei oftmals nicht in den Formen, die einer klassischen intellektuellen Tätigkeit entsprechen, sondern kann über ganz andere Formen stattfinden wie ein Vorleben am eigenen persönlichen Beispiel oder durch gemeinsame praktische Erfahrungen, die in konkreten Widerstandssituationen gesammelt werden. Das betont auch Janek Niggemann in Anknüpfung an Gramsci:

»Gramsci warnt vor diesem »aufklärerischen Irrtum«, der einer Illusion aufsitzt: dass alle Gruppen mit den Mitteln der traditionellen Intellektuellen, also systematisch-theoretischem Denken, diskutieren, schreiben, lesen und so ihre Weltauffassungen ausarbeiten. Oder dass es umgekehrt nur eine gute Praxis, Strenge,

Disziplin usw. braucht, die sich selbst nicht begründet oder theoretisch fundiert ist.« (Niggemann 2014: 219-220)

Der »organische Intellektuelle« ist ein attraktives, in den letzten Jahren in linker, deutschsprachiger Bewegungsliteratur viel zitiertes Bild in der Auseinandersetzung mit Intellektualität und sozialen Bewegungen. In Bezug auf die Refugee-Bewegung sprechen etwa Susi Meret und Elisabeth della Corte von »migrant organic intellectuality« (Meret und Della Corte 2016). Manche Refugees würden zu »architects of new political subjectivities and collective identities« (ebd.: 218-219). Gutiérrez Rodríguez verwendet den Begriff mit Bezug auf »die Position intellektuell arbeitender Frauen in der Diaspora, im Exil und der Migration« (Gutiérrez Rodríguez 1999: 84), im Kontext transnationaler feministischer Organisation. Die von ihr interviewten migrantischen Frauen tragen im Kontext von antirassistischen und feministischen Widerständen »zur Kollektivierung individueller Erfahrungen bei, indem sie diese in einen strukturellen Rahmen setzen und innerhalb gesellschaftlicher Prozesse verorten« (ebd.).

Auch wenn mit dem Bezug »Refugee-Bewegung« in meiner Studie die kämpfende soziale Gruppe, in der sich organische Intellektuelle konstituieren, deutlich umrissen ist, darf nicht von einer Homogenität ausgegangen werden, und auch die Bewegung der interviewten Aktivist*innen lässt sich nicht einfach als »die Refugeee-Bewegung« definieren: die meisten Personen, mit denen ich gesprochen habe, hatten ihre politische Sozialisation/(Aus)Bildung in den Parteien/Gruppen/Universitäten ihres Herkunftskontextes. Sie waren also zum Teil organische Intellektuelle oder auch traditionelle Intellektuelle in den Herkunftsländern, zu organischen Intellektuellen der Refugee-Bewegung wird ein Teil von ihnen auch durch diese Vorerfahrung und nicht ausschließlich durch die hier und auf der Flucht gemachte Erfahrung.

Es gibt eine Übereinstimmung meiner Gesprächspartner*innen darin, dass Intellektualität nicht durch eine Position in Institutionen wie etwa der Universität bestimmt wird. Gerade zu akademischen Intellektuellen, die keinen organischen Kontakt zu Unterdrückten/Bewegungen hielten, ist eine starke Distanzierung vernehmbar – so bei Ulu, der für die ganzen Akademiker*innen von der »Humboldtuni«, die zwar über die Refugee-Bewegung schreiben, aber »den Schlamm des O-Platzes nie berührt haben« (I.UÜ 11.37-39) wenig Respekt hat. Auch Byansi Byakuleka stellt die Frage, durch wen und wie überhaupt definiert wird, was ein Intellektueller ist: »if we talk about intellectuals it doesn't mean that you are intellectual because of your paper [academic] background, there are people [...] intellectually talented, you know?« (I.B 20.11-13) Und nach Paul ist ebenfalls das akademische Wissen nicht ausreichend um sich gesellschaftsverändernd zu betätigen: »You know you are missing part of the experience and exchange« (I.P 38.33).

Der Zugang über die Konzeptionalisierung als organische Intellektuelle erlaubt, meine Gesprächspartner*innen als politisch handelnde, bewusste Subjekte zu verstehen. Sie vertreten alle eine starke politische Subjektivität, die sich in der marxistischen Theorie Gramscis, aber auch Marcuses findet. Über die Figur des Intellektuellen lassen sich zudem Verbindungen zwischen allen Diskussionspartner*innen herstellen. In Abschnitt 4.3 findet diese Diskussion ihre Fortsetzung. Wichtig mit Bezug auf den Anschluss an Gramsci ist dessen Erkenntnis, die er mit Lukács, dem Horkheimer-Kreis und anderen Vertreter*innen des westlichen Marxismus teilt, wonach die objektive Positionierung, z.B. als Lohnabhängige, Frauen* oder Geflüchtete nicht ausreicht, um subjektiv sozialistische, feministische oder antirassistische Position zu beziehen.

3.3 Wie ging es weiter?

Die Aktionsformen Märsche, Camps und Hungerstreik wiederholen sich global und auch in der Geschichte der Refugee-Widerstände in Europa und Deutschland: Die Isolation wird durchbrochen und Räume geschaffen, an denen ein Zusammenkommen jenseits der staatlicherseits für sie vorgesehenen repressiven Strukturen möglich wird. Es entstehen Räume für neue Epistemologien und das Ausprobieren einer anderen Weise sich aufeinander zu beziehen.

Doch was bleibt von der Refugee-Bewegung? Wie erging es den Aktivist*innen von 2012 nach der intensivierten Protestperiode? Die Personen, mit denen ich gesprochen habe, sind alle noch in den jeweiligen Städten aktiv. Strukturell gibt es in ihrer Arbeit gegenüber 2012 starke Veränderungen: war es zunächst ein Kampf auf der Straße und ein ständiger Aktivismus, haben bereits ab 2013 viele der Akteure ihre Kämpfe durch die Gründung von Vereinen und in verschiedensten Projekten formalisiert. Beispiele sind die Vereine *Blacks and Whites for Human Rights* von Napuli Paul, *African Refugees Union* von Bino Byansi Byakuleka oder die *Migrating Kitchen* in Wien. Hier zeigt sich eine Ähnlichkeit zur Arbeit älterer Organisationen wie *The VOICE* oder *WiE*.

Durch Netzwerke, Kontakte, persönliche Beziehungen, die sie durch ihre Übersetzungsfähigkeiten zumeist leicht herstellen konnten, haben sich die aufenthaltsrechtlichen Probleme in vielen Fällen für sie persönlich auflösen können. Vielen anderen Geflüchteten, die 2012 bis 2014 den Protest mit auf die Straße getragen haben, erging es aber ganz anders. Von den Menschen, denen im Kontext der Vereinbarung zur Räumung des Oranienplatzes eine wohlwollende Prüfung ihrer Anträge versprochen wurde, erhielt keine*r einen dauerhaften Aufenthaltsstatus. In dem zwar in Teilen fiktiven, jedoch an wirkliche Ereignisse angelehnten Roman *Gehen, ging, gegangen* (Erpenbeck 2015) wird das Schicksal einiger Lampedusa-Flüchtlinge nach der Räumung des Oranienplatzes eindrücklich geschildert: Sie

kamen zwar zunächst in teilweise abgelegenen Unterkünften unter, erhielten jedoch keine dauerhaften Perspektiven⁴⁷. Auch in Hamburg konnte keine kollektive Lösung erkämpft werden. Viele Lampedusa-Flüchtlinge sind weiter von prekären Hilfsstrukturen, die oftmals auf privaten Kontakten basieren, angewiesen⁴⁸. Diese Ungleichheit zwischen intellektuellen und nicht-intellektuellen Aktivist*innen, um es vereinfachend herunterzubrechen, ist immens und muss auch hier immer mitgedacht werden. Ich habe mit Menschen gesprochen, die sich nicht nur im Protest, sondern auch im Alltag und im Exil leichter wieder ein Leben aufbauen können als andere.

Ein Einschnitt für die Kämpfe der Geflüchteten war der sogenannte »Sommer der Migration« 2015, die darauf folgende »Willkommenskultur« und gleichzeitig der durchgreifende rechte und konservative Backlash. Es ereignete sich eine in den Jahren zuvor unbekannte Polarisierung – von »Refugees Welcome« zu »Alle abschieben« die auch als Antrieb und Spiegel einer gesamtgesellschaftlichen Polarisierung gelesen werden kann. Im Kontext der »Willkommenskultur« engagierten sich viele Menschen für die ankommenden Geflüchteten, was einerseits viele persönliche Beziehungen entstehen ließ und Solidaritäten weckte, andererseits, wie in der Einleitung beschrieben, oftmals auf einem ambivalenten und auch problematischen postkolonialen Verhältnis beruhte. In akademisch-aktivistischen Kreisen führte dies zu einer Diskussion darum, ob »Flüchtlingshilfe« unpolitisch sein kann (siehe Fleischmann und Steinhilper 2017, Della Porta 2018, Painemal und Bahar 2017). 2015 wurden viele Menschen für Themen Geflüchteter sensibilisiert, der Moment zu einer größeren Organisation und eines Übergangs von Hilfe zu Solidarität wurde aber verpasst. Byansi Byakuleka kritisiert gar, dass die zuvor erkämpfte politische Subjektivität von Refugees nun teilweise wieder verlorenging (siehe Diskussion zu Solidarität am Ende der Arbeit).

47 Der Tagesspiegel schreibt im September 2014: »Denn der vorgestellte Kompromiss, der nach monatelangen und geheimen Verhandlungen unterzeichnet wurde, führte zu keiner Lösung, zu einer Einigung schon gar nicht. Der Flüchtlingsprotest geht seitdem unvermindert weiter, an verschiedenen Stellen der Stadt. Denn einige Flüchtlinge sitzen in Abschiebehaft, einige bekommen die ersten Ablehnungsbescheide von der Ausländerbehörde zugestellt, einige werden in andere Bundesländer abgeschoben. Dabei beteuern viele Flüchtlinge, dass ihnen bei den Verhandlungen mit dem Senat ein Bleiberecht in Berlin versprochen wurde. Samt Arbeitserlaubnis und Sprachkurs.« Online unter: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/bezirk-e/friedrichshain-kreuzberg/fluechtlingsprotest-am-oranienplatz-in-berlin-die-geheimen-verhandlungen-zwischen-senat-und-den-fluechtlingen/10762246.html> [31.05.2019]. Auch laut taz wurden »alle Versprechen gebrochen«, siehe: <http://taz.de/Zwei-Jahre-Räumung-Oranienplatz!/5290694/> [31.05.2019]. Siehe auch die Beschreibung eines von diesen falschen Versprechungen Betroffenen bei Rebekka-Berrin Şengül (2017: 127-128).

48 Siehe beispielsweise eine Reportage im NDR: <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Was-wurde-aus-den-Lampedusa-Fluechtlingen,lampedusa308.html> [22.02.2020].

Kann von Erfolg gesprochen werden? Wenn die Bewegung an konkreten asylrechtlichen Veränderungen gemessen werden soll, leider kaum. Teilweise wurde die Residenzpflicht abgeschafft, was aber ebenso mit den bereits jahrelangen Kämpfen gegen dieses Sondergesetz zusammenhing. Im Zuge der Gesetzesverschärfungen 2016 wurde sie dann vielerorts wieder eingeführt. Der Journalist Christian Jakob, der auch in zahlreichen Artikeln in *Jungle World*, *taz* und *analyse & kritik* über die Bewegung geschrieben hat, gibt beispielsweise in *Die Bleibenden. Flüchtlinge verändern Deutschland* (Jakob 2016b) eine Zusammenfassung darüber, was erreicht wurde. Wichtigeres Ergebnis als konkrete rechtliche Errungenschaften sei demnach, dass und wie Geflüchtete die deutsche Gesellschaft mitprägen.

»Flüchtlingspolitik« und Geflüchtete ist seit 2015 zu einem der wichtigsten, wenn nicht der wichtigsten Projektionsfläche geworden. In den letzten Jahren ist durch Kämpfe von Refugees und Migrant*innen auch antirassistische Politik in der deutschen Linken wieder mehr in den Fokus gerückt. Mit dem Bündnis *We'll come united* ab 2017 hat die antirassistische Bewegung wieder ein starkes gemeinsames Netzwerk, das 2017-2019 riesige Antira-Paraden in Berlin, Hamburg und Dresden organisierte und darüber zum einen zahlreichen Gruppen und Bündnissen eine Plattform gibt, zum anderen aber auch Geflüchtete empowert und motiviert, aktiv zu werden. Weitere wichtige Bündniskontexte sind das Solidarity-City-Netzwerk sowie die Seebrücke-Bewegung, die 2018 aus der Kriminalisierung der Seenotrettung entstand. Während insbesondere die Seebrücke eher als ein weißes deutsches solidarisches Projekt mit den Migrant*innen im Mittelmeerraum zu begreifen ist, basiert *We'll come united* auch auf Solidaritätsstrukturen der Refugee-Kämpfe sowie dem Engagement einiger teils seit Jahrzehnten aktiven Antira-Aktivist*innen. Hier haben Lernprozesse stattgefunden, beispielsweise werden Repräsentationsstrukturen kritisch diskutiert und überarbeitet. Im Kontext der sich zuspitzenden rechten Stimmungsmache und von rechtsradikalen Übergriffen der Jahre 2019 bis 2021 (insbesondere die Anschläge in Halle und Hanau) hat sich aus dem *We'll come united* und dem NSU-Komplex-Auflösen-Bündnis das Motto »Migrantifa!« etabliert – antirassistische und antifaschistische Politik werden endlich und wieder breiter zusammen gedacht. Durch die *Black Lives Matter* Bewegung, die nach dem Mord an George Floyd im Mai 2020 auch in Deutschland wächst, kommt es zudem endlich zu einer Sichtbarkeit von PoC-Widerständen.

Die politische Praxis hat sich auch in Theoriebildung widerzuspiegeln. An politischen Ansprüchen zu messen sind nicht nur die Formen, mit denen Wissen verbreitet wird, sondern ebenso die Methoden, mit denen Wissen geschaffen wird. Damit komme ich zur Methodologie.

4. Methodologie: Kritische Theorie und Ethnographie

»Die kritische Theorie dagegen, die das Glück aller Individuen zum Ziel hat, verträgt sich, anders als die wissenschaftlichen Diener der autoritären Staaten, nicht mit dem Fortbestand des Elends.«

Max Horkheimer in »Traditionelle und kritische Theorie« (Horkheimer 1937: 265)

Als wir am Abschiebegefängnis in Langenhagen ankommen, sind schon Menschen hinter den vergitterten Fenstern und rufen uns zu. Freiheit, Huriya, Huriya. Einige Teilnehmer*innen der Demonstration laufen auf den hohen, mit Stacheldraht überzogenen Zaun zu. Sofort schubst die Polizei uns zurück und fordert mich als Anmelderin auf, die Leute zurück auf die Demoroute zu rufen, sonst könne ich verantwortlich gemacht werden. Dafür, dass Menschen an andere Menschen hinter meterhohen Zäunen so nah wie möglich herankommen möchten. Dafür, dass Menschen anderen Menschen zeigen möchten, dass sie nicht komplett vergessen oder ignoriert werden. Wir gehen zurück zum Weg, bleiben aber in Sichtkontakt, beantworten die Rufe, ein paar Menschen weinen. Auch ich habe einen dicken Kloß im Hals und versuche die Stimmung übers Mikro wiederzugeben: »Wir merken alle diese Wut und Traurigkeit. Scheiße. Scheiße. Wir stehen hier draußen und können nichts machen. Aber wir kommen wieder.« 13.05.2019: Jetzt, zwei Tage später, sitze ich am Computer und komme nicht von Samstag los. Seit längerem habe ich Ereignisse und Erlebnisse emotional nicht mehr so sehr an mich herangelassen. Fragen dazu, was zu tun ist, ob wir genug tun, nach Sinn und Unsinn von Aktion und von Theoriearbeit kreisen wie so oft in meinem Kopf.

Der Abschiebeknast ist eine empirische Basis für Kritik. Die Ausweitung der Abschiebehaft ist Teil einer Tendenz, die kritische Gesellschaftstheorie zu erkennen hat, und dass es keine Abschiebeknäste geben darf, ist Bedingung für eine andere Gesellschaft. Diese Erkenntnisse sind leicht mit Kritischer Theorie einzuholen, in Ideologiekritik auszuformulieren und aufgrund des Faktes des unnötigen Leidens ist ein Existenzialurteil im Sinne Horkheimer zu fällen. Empirische Basis dieser Arbeit sind jedoch nicht nur angeeignetes Wissen – sei es über Abschiebezahlen,

Haftbedingungen, Selbstmordversuche, Polizeigewalt, sei es über eine Aufzählung all der Orte, an denen im letzten Jahrzehnt sichtbarer Widerstand geleistet wurde. Ausgangspunkt sind vielmehr eigene Erlebnisse und vor allem Gespräche mit von repressiver Migrationspolitik betroffenen Menschen über ihre Analysen und ihren Widerstand – also ein ethnographischer Zugang. Eine Verbindung dieser persönlichen Perspektive, anhand der objektive Verhältnisse sichtbar werden, mit kritischer Gesellschaftstheorie bedeutet für mich eine lebendige, undogmatische und relevante KT. Doch wie ist diese methodologisch umzusetzen? Das gilt es hier zu skizzieren und diese Arbeit in entsprechenden methodologischen Ansätzen zu verorten.

Unter dem von Adorno so benannten »Positivismusstreit« wurde in den 1960er Jahren eine Debatte zwischen Vertretern der Kritischen Theorie und Vertretern des kritischen Rationalismus um Karl Popper geführt (Adorno et al. 1973). Es ging im Kern darum, ob eine wertfreie Wissenschaft möglich ist oder nicht. In einigen Essays setzte sich Adorno bereits zuvor, auch im Kontext der empirischen Studien des IfS (s. Einleitung), mit quantitativen und qualitativen Methoden empirischer Sozialforschung auseinander und warnte eindrücklich vor verdinglichten und verdinglichenden Momenten in der vorherrschenden Sozialforschung:

»Die Dinghaftigkeit der Methode, ihr eingeborenes Bestreben, Tatbestände festzunageln, wird auf ihre Gegenstände, eben die ermittelten objektiven Tatbestände, übertragen, so als ob diese Dinge an sich wären und nicht vielmehr verdinglicht. Die Methode droht sowohl ihre Sache zu fetischisieren wie selbst zum Fetisch zu entarten.« (Adorno 1957: 200-201)

Während die positivistische Sozialforschung also auf Objektivität pochte, haften »sie selber in vielen ihrer Anwendungen an der bloßen Subjektivität derer, an die ihre Fragenbögen und Interviews sich wenden; an ihrer Meinung, Haltung, Verfahrensweise« (Adorno 2003: 358-359). Gleich in mehreren Texten führt Adorno als Beleg dafür, dass das subjektive Empfinden Befragter nicht der Wahrheit entsprechen müsse, das Beispiel an, dass Menschen, auch wenn sie sich nicht der Arbeiter*innenklasse zugehörig fühlten, dennoch Arbeiter*innen sein können (vgl.ebd.: 359). Die Gesellschaftstheorie hingegen hat »den Erkenntniswert der Erscheinung kritisch zu relativieren« (Adorno 1957: 214)¹. Er sieht andererseits das Potenzial empirischer Methoden im Dialog mit Philosophie darin, die Theorie »vor Mythologisierung zu behüten« (ebd.). Jedoch fände genau diese Verbindung aus methodenbasierter Forschung und Gesellschaftstheorie in der Soziologie mit wenigen Ausnahmen nicht statt (ebd.: 212). Die verdinglichenden und verobjektivierenden

1 Für das konkrete Beispiel der Integration der Arbeiter*innenklasse siehe die Relativierung Marcuses, hier in Kapitel zwei und fünf.

Tendenzen, die Marcuse in EDM beschreibt, sieht dieser ebenfalls in den (zunehmend postivistischen) Sozialwissenschaften (Marcuse 1964: 123-138). Dabei gäbe es nichts gegen Empirie zu sagen, solange der Bezug zu gesellschaftlicher Totalität bestehen bleibt und aus Empirie nicht eine wahre Identität des untersuchten Gegenstandes gefolgert wird. Etwas begrifflich zu erfahren erfordert nicht nur seine Identifikation, sondern auch eine Reflexion im historisch-gesellschaftlichen Kontext (ebd.: 124).

KT und empirische Sozialforschung trafen in den 1930er und 1940er Jahren, in den USA auch unter Einfluss der dortigen empirischen Forschungstraditionen, zusammen bzw. entwickelten sich gemeinsam weiter und nahmen somit methodologisch eine Vorreiterfunktion ein. Sie bildeten einen Gegenpol beispielsweise zu den positivistischen Ansätzen der Handlungs-/Systemtheorie nach Talcot Parsons. Nicht nur die Konzeption der Fragebögen sowie die gesellschaftstheoretische Einbettung war originell, vielmehr waren bereits partizipative Methoden angelegt². Dass diese Verbindung von Kritischer Theorie und US-amerikanischer Sozialforschung sich nicht dermaßen produktiv weiter entfalten konnte, hat sicherlich damit zu tun, dass das IfS stets auf Drittmittel und Auftragsarbeiten angewiesen war und dass es nach Deutschland zurück migrierte, wo ein ganz anderer Standard vorherrschte als in den USA: Anthropologische und ethnographische Methoden waren in Deutschland noch bis in die 1980er Jahre in der klassischen Ethnologie verortet (vgl. Binder und Hess 2013: 33).

Auf mehreren Ebenen ist es spannend, an die Methodenreflexionen der älteren Kritischen Theorie anzuknüpfen. Die Warnung Adornos, Methoden nicht zu fetischisieren und Forschungsergebnisse, seien es quantitative Erhebungen, seien es die Aussagen Einzelner, nicht zu verdinglichen, ist weiter höchst relevant – und gilt ebenso für Ethnographien, wie wir unten sehen werden. Es gibt nicht *die* kritische Methode (Freikamp et al. 2008: 8-9). Andererseits hat sich die Forschungslandschaft seit den 1950er Jahren sehr ausdifferenziert und weiterentwickelt und neue interdisziplinäre Verbindungen sind gewachsen. Anthropologie (vgl. Binder und Hess 2013) und Cultural Studies (vgl. Hall 2000) sind nur zwei Disziplinen, die auch soziologisch basierte Forschung grundlegend beeinflusst haben. Mit einer feministischen Kritik, die das Postulat der Objektivität angreift bzw. transformiert sowie dem Aufkommen von Aktions- und Bewegungsforschung ab den 1970er Jahren wurden zudem neue methodologische Prämissen einer emanzipatorischen Forschung gesetzt (s.u.). Und nicht zuletzt die postkolonialen Repräsentationskritiken mit ihrem Bezug auf Poststrukturalismus haben Sozialforschung verändert (vgl. bspw. Spivak und Adamson 1986, Said 1977).

2 Interessanterweise waren in den *Studies in Prejudice* auch Gruppendiskussionen mit Arbeiter*innen über Rassismus, Antisemitismus und Klassismus anvisiert, die jedoch scheiterten (Ziege 2009: 197).

Es gibt eine Pluralität an Ansätzen, die sich als kritisch oder emanzipatorisch verstehen und einst selbstverständlich erscheinende wissenschaftliche Grundsätze wie den der Objektivität hinterfragen, dekonstruieren und neu denken. In heutiger deutschsprachiger kritischer Migrationsforschung, die in großen Teilen ethnographisch arbeitet, sind poststrukturalistische Zugänge vorherrschend (siehe oben zu »Autonomie der Migration«, vgl. bspw. Hess und Kasperek 2010, Heimeshoff et al. 2014 oder Karakayali 2008). Es gibt jedoch auch ethnographische Arbeiten, die KT als einen mehrerer theoretischer Bezugspunkte wählen, wie etwa Gutiérrez Rodríguez' Studie zu *Intellektuellen Migrantinnen* (Gutiérrez Rodríguez 1999), oder sozialpsychologisch fundiert sind (bspw. Freikamp et al. 2008).

Zugleich bedarf es auch einer Kritik der männerdominierten Perspektive Kritischer Theorie und eines expliziten Verweises auf feministische Kritische Theoretiker*innen. Im deutschsprachigen Kontext sind etwa die feministischen Kritischen Theoretikerinnen Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp ins Blickfeld zu rücken, die klar verortet in der Tradition Kritischer Theorie eine Kritik an patriarchal-bürgerlicher Perspektive üben (vgl. bspw. Becker-Schmidt 2017b sowie Abschnitt 6.2 dieser Arbeit). Gerade in Bezug auf feministische Perspektiven steht vieles Er kämpfte in Gefahr, wieder zurückgenommen zu werden. Die neoliberale Transformation aller Bildungseinrichtungen, die nicht zuletzt die Universitäten massiv betrifft (vgl. bspw. Stapelfeldt 2015: 295ff.), ebenso wie ein rechter Backlash drohen die erkämpften und weiter marginalen Perspektiven sowie Positionen von Frauen* und PoC an den Universitäten zu diskreditieren (vgl. bspw. Laufenberg et al. 2018). Auch deshalb gilt es, kritische Theorien zusammenzudenken und nicht gegeneinander ausspielen zu lassen.

Auch in Bezug auf Epistemologie gilt es in dieser Ethnographie an KT anzuknüpfen. Zum einen sehe ich in der Ästhetik des Schreibens vieler Kritischer Theoretiker eine Parallele zu Ethnographien. Aus der Beobachtung kleiner Szenen oder Momente menschlicher Interaktion werden weitergehende Überlegungen abgeleitet. In dem essayistischen Schreibstil Adornos tritt dieser jedoch zum einen nicht in Interaktion mit dem beobachteten Subjekt, zum anderen folgte für ihn aus seinem Befremden, bzw. der Unmöglichkeit des Verstehens und der Übersetzung des Anderen, lieber dort aktiv zu sein »wo die eigene Erfahrung sich zuständig weiß, wo man zu unterscheiden, vor allem die Menschen wirklich zu begreifen vermag, als daß man der Anpassung ans andere Milieu zuliebe sich aufgibt« (Adorno 1965: 696). Dies mag zunächst als ein Kontrast zu ethnographischen Methoden erscheinen, doch die dahinterstehende Reflexion, die Gefahr umgehen zu wollen, die Anderen reduktionistisch darzustellen, entspricht auch einer Repräsentationskritik.

Bei Marcuse hingegen findet sich in den 1960er/1970er Jahren in der expliziten Unterstützung von Kämpfen marginalisierter Gruppen und in der Affirmation von Sensibilität und Feminismus und damit einhergehend nicht-verdinglichter Beziehungen zwischen den Menschen der Versuch, Übersetzungen sowohl zwischen

verschiedenen Subjektpositionen als auch zwischen dem was ist und dem was sein soll einzugehen. Isaac B. Balbus kritisiert jedoch, dass Marcuse diese Zugänge methodologisch in seiner Arbeit nicht umgesetzt habe (Balbus 1994: 107). Sozusagen Marcuse und seinen Ansatz der Sensibilität selbst ernst nehmend, schlägt er vor, in feministischer Tradition der Gesprächsführung die eigene Person in Gesprächen mit Akteur*innen des erforschten Feldes mehr zu thematisieren, die eigenen persönlichen Bezüge zum Thema offenzulegen und die Anderen um Mithilfe zur Beantwortung der Fragestellung zu bitten. Somit werde ein offenerer Prozess gestartet, und die in Marcuses Werk geforderte Verbindung von Sensibilität und Rationalität praktisch umgesetzt (ebd.: 114).

Anknüpfend an die durch Adorno und Marcuse vollzogene Objektivierungskritik empirischer Forschung sowie die in Marcuses Tradition stehende solidarische Positionierung zu denjenigen, die Widerstand leisten, möchte ich in dieser Arbeit, wie Balbus es fordert, die ältere KT methodologisch neu denken³. Das bedeutet, auch in Erweiterung der älteren KT, auf Debatten um kritische Methodologien der letzten Jahrzehnte zu schauen und meine Arbeit hierin zu verorten – und somit Erfahrungen wie die am Abschiebeknast zum Teil der empirischen Basis werden zu lassen. Dafür skizziere ich zunächst das ethnographische Forschungsdesign, das eine theoriebasierte Ethnographie begründet (4.1). Im zweiten Abschnitt reflektiere ich meinen Forschungsprozess anhand feministischer und dekolonialer Prämissen (4.2). Der dritte Abschnitt dient einer Reflexion der Konzeption und konkreten Methode der Gespräche, die den Kern dieser ethnographischen Forschung bilden (4.3). Mit dem erneuten Aufgreifen der Figur der*des Intellektuellen in Bezug auf meine Gesprächspartner*innen, Marcuse und mich und die Metapher der Überset-

3 Konkrete Ansätze zu einer Umsetzung der älteren Kritischen Theorie in qualitative Forschung heute gibt es kaum. So wird Kritische Theorie beispielsweise im *Handbook of Action Research* (Reason und Bradbury 2006) zwar als eine Basis der Aktionsforschung beschrieben, doch die Bezüge bleiben schwammig. Heinz Mosers Buch mit dem vielversprechenden Titel *Aktionsforschung als kritische Theorie der Sozialwissenschaften* (Moser 1975) postuliert zwar, auch mit Bezug auf die Studentenbewegung, die Erkenntnis, dass Lebenspraxis und Forschung nicht trennbar seien und Forschung die dialogische Interpretation der Lebenspraxis sei (Moser 1975: 82), kommt aber nicht auf Marcuse zu sprechen, der über die Praxis des Protests stets das Gespräch suchte. Stattdessen führen ihn die Diskurstheorien Habermas' und Foucaults auf eine wesentlich abstraktere Ebene, die zwar zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Kommunikationsprozesse beitragen, aber keine inhaltlichen Anknüpfungen in Bezug auf konkrete Aktion bieten, geschweige denn eine Strategiediskussion erlauben. Auch Balbus kritisiert im oben zitierten Text Michel Foucault und Jürgen Habermas, die den Diskurs über emanzipatorische Vernunft dominierten: Habermas wolle Emotionen aus einem gleichwertigen Dialog verbannen und Foucault wolle und könne nicht definieren, was emanzipatorisch ist. Beides führe nicht zu einem offenen Austausch, zu einer wirklichen Zusammenführung von Sensibilität und Vernunft, wie sie etwa mit Marcuses Theorie möglich sei.

zung verorte ich diese Arbeit als den Versuch, zum Verstehen in von Ungleichheit durchzogenen Begegnungen beizutragen.

4.1 Ethnographisches Forschungsdesign

Methodischer Fixpunkt dieser Arbeit ist eine Ethnographie mit einem starken sozialwissenschaftlichen Theoriebezug (Burawoy 2000; Burawoy et al. 2010; Hirschauer 2001) und insbesondere die *multi-sited ethnography* nach dem Kulturanthropologen George E. Marcus (Marcus 1995; Marcus 2009; Nadai und Maeder 2009). Mitte der 1980er Jahre konstatierte Marcus:

»Indeed, ethnography has shown the effects of minor events and large systems on the everyday life of those usually portrayed as victims [...] but it has rarely been directed to answering macrosociological questions about the causes of events or the constitution of social systems and processes, usually represented more formally and abstractly in other conceptual languages.« (Marcus 1986: 168)

In seiner Konzeption einer makrosoziologisch eingebetteten Ethnographie werden die lokalen Beobachtungen entsprechend mit einer globalen Perspektive kontextualisiert. Bei Marcus ist diese globale, theoretische Perspektive Immanuel Wallersteins Weltssystemanalyse:

»Ethnography moves from its conventional single-site location, contextualized by macro-constructions of a larger social order, such as the capitalist world system, to multiple sites of observation and participation that cross-cut dichotomies such as the ›local‹ and the ›global‹, the ›lifeworld‹ and the ›system.« (Marcus 1995: 95)

Marcus benennt den Vorteil einer *multi-sited ethnography* nicht nur in der Erfassung eines weiteren bzw. zerstreuteren Feldes, »but a more theoretical rethinking of fieldwork itself« (Marcus 2009: 185). Michael Burawoy entwickelt in *Ethnography unbound. Power and resistance in the modern metropolis* (Burawoy et al. 2000) einen ethnographischen Ansatz, der explizit Theorien konsolidiert und weiterentwickelt (Burawoy 2000: 26)⁴. Mein gewählter Zugang, die Kritische Gesellschaftstheorie Marcuses in einer Ethnographie zu überprüfen und zu aktualisieren, findet bei Marcus und Burawoy Bestätigung.

4 Michael Burawoy bezieht seinen Zugang auf Theorien, die bereits ethnographisch basiert sind und in denen dem Untersuchungsgegenstand als einer »Anomalie« begegnet wird. Dann ginge es nicht darum, bestehende Theorien einfach zu verwerfen und eine zu finden oder zu konstruieren, die genau passt, sondern das vorhandene zu überarbeiten: »The shortcomings of the theory become grounds for a reconstruction that locates the social situation in its historically specific context of determination« (Burawoy 2000: 9).

Eva Nadai und Christoph Maeder, die die *multi-sited ethnography* explizit als soziologische Forschungsstrategie ausarbeiten, schreiben, dass die Konstruktion des Feldes einer soziologischen Ethnographie, die in komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen angesiedelt ist, stärker theoriegeleitet sein müsste als in einer klassischen Ethnographie (Nadai und Maeder 2009: 236). Statt sich über sehr lange Zeit an einem bestimmten geographischen Ort aufzuhalten, gibt Marcus für den Forschungsprozess mehrere mögliche Bezüge an. Beispielsweise könne Menschen, aber auch Dingen, Metaphern, Geschichten, Biographien oder Konflikten gefolgt werden (Marcus 1995: 105-112). Dieser Ansatz ist für eine Ethnographie im Kontext von Migration naheliegend und es wird sich dementsprechend auch öfter in ethnographischer Migrationsforschung auf Marcus bezogen (vgl. bspw. Weißköppl 2009 sowie Boccagni 2016). Meine Studie unterscheidet sich jedoch von Ethnographien, die den Prozess der Migration selbst in den Fokus stellen. Vielmehr besteht das multilokale Feld aus den Orten des Refugee-Protestes ab 2012. Hier wurden einzelne Akteure an verschiedenen Orten des Protests aufgesucht und mit ihnen längere Diskussionen geführt. Auch wenn wir uns meist mehr als einmal begegnet sind und die Gespräche in eine ethnographische Konzeption eingebunden sind, folgte ich weniger den einzelnen Personen, als dem theoretischen Konzept oder der Metapher der »organischen Intellektualität« und der Übersetzung (siehe Abschnitt 4.4).

Es ergeben sich in meinem Projekt auch einige Abgrenzungen und Ergänzungen zu Marcus' Konzeption. Er verortet eine klassisch aktionsforschungsorientierte Position eher in einer *single-sited ethnography*, »that examines its local subjects' articulations primarily as subalterns to a dominating capitalist or colonial system« (Marcus 1995: 110-111). In einer *multi-sited ethnography* sieht er den politischen oder aktivistischen Beitrag hingegen in der Rolle der Forschenden selbst, die die globale und lokale Ebene verknüpft und sich darin im Forschungsprozess stets selbst zu verorten hat. Meine Konzeption, wenn auch unter dem Oberbegriff *multi-sited ethnography*, setzt auf beiden Ebenen zugleich an. Indem ich mit meinen Forschungs-subjekten direkt über ihren Widerstand im Kontext globaler Ungleichheit diskutiere, stärke ich die Verbindung zwischen Mikro- und Makroebene und aktualisiere sowohl meinen theoretischen Bezug, mache eine Meta-Ebene im Selbstverständnis meiner Gesprächspartner*innen sichtbar und überdenke nicht zuletzt meine Rolle als forschende Aktivistin neu. Metaphern ebenso wie zentrale begriffliche Konzepte Marcuses bieten dabei Ausgangspunkte und können neu durchdacht und im ethnographischen Schreiben weiterentwickelt werden (vgl. ethnographisches Schreiben als theoretische Sozialforschung zur Begriffsbildung bei Hirschauer 2001: 449).

Für das ethnographische Forschungsdesign dienten einige Handbücher (Davies 1998, Breidenstein et al. 2013, Madden 2017, O'Reilly 2009) als Hilfestellung. Ethnographisches Forschen und Schreiben muss vor allem als eine Methodologie und Epistemologie betrachtet werden, weniger als eine genaue methodische Anlei-

tung. Neben der aus der Anthropologie/Ethnologie stammenden Ethnographie gilt es Forschungsansätze aus den Sozialwissenschaften, die ebenfalls durch feministische und postkoloniale Repräsentationskritiken geprägt wurden, mit einzubeziehen (vgl. Hall 2004, Minh-ha 1991, Said 1977, Spivak und Adamson 1986). Basierend auf der Annahme, dass »social contradictions and political struggles are generative sources of knowledge« (Hale 2008b: 23), sind *Activist Research* und *Activist Scholarship* (bspw. Reason und Bradbury 2006, Hale 2008a) sowie partizipative Forschung (bspw. Unger 2014) mit dem Ansatz der Beteiligung nicht-universitärer Akteure als Co-Forscher*innen (ebd.: 10) weitere methodologische Bezugspunkte. Während es bei partizipativer Forschung vor allem um das Wirken der Forschung geht, zielt für die Herausgeber*innen des *Handbook of Action Research* hingegen Aktionsforschung in erster Linie auf ein Überdenken westlicher Forschungspraxis und des dominanten Theoriekanons ab. Aktionsforschung ist für sie eine Forschung, mit der Fragen der Wissensproduktion und Kritik hegemonialen westlichen Wissens ins Zentrum rücken (Reason und Bradbury 2006: xxiii). Beides – die Reflexion des Wissenskanons als auch der Anspruch, mit der Forschung eine emanzipatorische Wirkung zu erzielen – sind Elemente dekolonialer und feministischer Wissensproduktion, worauf ich in Abschnitt 4.2 mit konkretem Bezug auf mein Schreiben zurückkomme. Zunächst möchte ich jedoch einige Prämissen kritischer ethnographischer Forschung einführen.

Fragen der Repräsentation wurden und werden in der ethnographischen Forschung umfassend diskutiert. Im Kontext der sogenannten *Writing Culture*-Debatte Mitte der 1980er Jahre (Clifford und Marcus 1986), in der ethnographisches Schreiben als ein Schreiben auch über sich selbst verortet wurde und James Clifford mit dem Paradigma der *Partial Truth* (Clifford 1986: 7) die Unmöglichkeit einer objektiven ethnographischen Darstellung von Kultur beschrieb, ging es zentral um Repräsentation in einer postkolonialen Realität. Diese von Clifford und Marcus in der Ethnographie zum Standardbezug gemachte Debatte um die Krise der Repräsentation hat ihren Ausgang jedoch in postkolonialen und feministischen Kritiken, die in der nun von überwiegend weißen Männern geführten *Writing Culture*-Debatte teilweise untergingen (vgl. Lengel 1998: 231).

Um nicht koloniale Repräsentationsmuster stetig zu reproduzieren und zu verfestigen, liegt zunächst der Bezug auf (Selbst-)Reflexivität als Grundsatz nahe. Den Imperativ, die eigene Position als weiße Forscherin sowie den Forschungsverlauf zu reflektieren, findet sich in Literatur zu Ethnographie und kritischer Sozialforschung stets wieder (vgl. bspw. Kühner et al. 2013 oder Hametner 2013). Doch gerade an Diskursen um Reflexivität lässt sich aufzeigen, wie leicht der Anspruch zu einer irgendwie kritisch-reflexiven Forschung sowie der Verweis auf Postkolonialität als abstraktes Konzept und modisches Schlagwort (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003) zu einem leeren Container werden können. Von zahlreichen Autor*innen wird eine Hyperreflexivität oder Selbstabsorption konstatiert (vgl. bspw. Alvesson

2011: 106, Clifford 1986: 15, Davies 1998: 26, Schweder et al. 2013: 202-203). Sie waren vor einer mit Bourdieu als »narzisstische Reflexivität« bezeichneten Tendenz, in der die Selbstreflexion so zentral angesetzt und vorgeblich so »tief« betrieben wird, dass daraus die Legitimation für die Forschung gezogen wird – als könnten durch Selbstkritik die Forschungserkenntnisse »wahr« werden. Eine weitere Ebene von Reflexivität im Sinne einer Überprüfung der eigenen Annahmen und Theorien ist zudem nichts Neues und vielmehr in Sozialwissenschaften eigentlich als selbstverständlich anzunehmen⁵.

Dass erst im Prozess der Forschung und des Schreibens an einem konkreten Projekt der Container mit Inhalt gefüllt werden kann, und dass es dabei nicht nur um den Bezug auf abstrakte Paradigmen gehen kann, habe ich an meiner eigenen Arbeit gemerkt. In einer Version der Methodologie, die ich 2015 verfasst habe, die also ziemlich zu Beginn dieses Projekts, und damit meiner ersten ethnographischen Arbeit stand, wirken die aufgestellten Prinzipien, allen voran Reflexivität, wie leere Floskeln. Aus heutiger Perspektive kann ich aus der Debatte um Reflexivität vor allem zwei Elemente für die weiteren Ausführungen meiner Methodologie und konkreten Methode mitnehmen.

Erstens ist mit einem reflexiven Zugang das eigene Schreiben zwar in gesellschaftliche Verhältnisse und objektive Positionen eingebunden zu analysieren, darin darf jedoch die eigene Autor*innenschaft und somit Macht über das Geschriebene nicht negiert werden (Stacey 1988: 25). Den Text schreibe am Ende ich, nehme aber die Stimmen vieler anderer Menschen auf und verwende sie. Der verantwortungsvolle Umgang im Feld aber auch im Text und die Reflexion der verschiedenen Ebenen und Stimmen muss in der Ethnographie sichtbar sein. Es geht, mit Clifford ausgedrückt, darum, eine Polyvokalität (Clifford 1986: 15) herzustellen.

Zweitens verweisen zahlreiche Autor*innen darauf, dass Reflexivität als ein Rückbezug ethnographischer und sozialwissenschaftlicher Forschung auf Theorie und eine Metaebene in der Konzeption der Methodologie zu verstehen ist (vgl. Marcus oben sowie Alvesson 2011: 107). Nicht nur die strukturell gegebene Position, mit der zwar sensibel und dem Feld angemessen umgegangen werden muss, die aber nicht abgeschafft werden kann, sondern ebenso der politisch-theoretische Bezug und die eigene Methodologie als den Ebenen der Forschung, die selbst gewählt und gestaltet werden können, sind zu hinterfragen und gerade durch Theorie zu reflektieren. Auch im Forschungsprozess auftretende Schwierigkeiten müssen dokumentiert und reflektiert werden (s.u.). Ergebnisse sind niemals naturgegeben, sondern resultieren aus einer bestimmten Sicht und Auswahl sowie in Bezug

5 Und zudem in der Soziologie nicht erst mit postmodernen Diskursen als Konzept eingeführt worden, wie Andreas Langenohl in »Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß« (Langenohl 2009) analysiert.

auf den eigenen theoretischen Hintergrund, der möglichst transparent sein sollte. Charlotte Aull Davies beschreibt Reflexivität als den Versuch, ethnographische Forschung philosophisch zu fundieren (Davies 1998: 26) und Fabienne Darling Wolf formuliert: »Reflexivity, however, is only useful if integrated in the context of a larger political agenda and used as a starting point for theorizing« (Darling-Wolf 1998: 419). Reflexivität mit einer Rückbindung an Theorie und die Ethnographie nicht zum Selbstzweck werden zu lassen, führt zurück zu der mit Adorno vorangestellten Warnung, Methode nicht zu verdinglichen und zu fetischisieren.

Ein reflexiver Zugang impliziert für mich, den kapitalistischen, postkolonialen, patriarchalen Forschungskontext mit einzubeziehen. In meiner Ethnographie sind politischer Kontext wie auch theoretische Fundierung von Beginn an offen gelegt bzw. der Ausgangspunkt. Daraus, dass Wissen niemals neutral, sondern immer parteiisch ist (vgl. Marcuse in der Einleitung) folgt für mein akademisches Forschen und Schreiben im Kontext der Refugee-Bewegung im nächsten Schritt eine bewusste Parteinahme für den Kampf Geflüchteter um Aufenthaltsstatus und menschenwürdiges Leben. Des Weiteren gilt die Prämisse, dass Theorie dem Widerstand nützlich sein muss. Ob diese Nützlichkeit sich dabei vor allem indirekt als Produktion von alternativem Wissen im akademischen Kontext ausdrückt oder ob es auch einen direkten Nutzen der Forschung in der Bewegung geben kann ist dabei ein Element, das an der Forschungspraxis zu überprüfen ist.

Anhand feministischer, postkolonialer und dekolonialer Beiträge zu Methodologie werde ich im folgenden Abschnitt meine Interpretation einer kritischen Ethnographie mit Kritischer Theorie aufzeigen und dabei meinen Forschungsprozess mit den mich begleitenden Fragen und Bedenken transparent machen.

4.2 Feministisches und Dekoloniales Forschen

Deutlich wurde, dass kritische ethnographische Forschung Gesellschaftstheorie als einen Ausgangspunkt hat und diese beständig erweitert und weiterentwickelt. Was meine Arbeit jedoch von den mir bekannten Ansätzen unterscheidet, ist, dass ich in die Gespräche ganz konkret meine Lesart Marcuses, teilweise sogar in Form von Zitaten, eingebracht habe. Wenn sonst theoretische Konzepte und Ansätze in Ethnographien angewandt, überdacht, weiterentwickelt und in neue Konstellationen gesetzt werden, werden diese hier direkt zur Diskussion gestellt und nehmen daher in den Gesprächen viel Raum ein. Das warf für mich zu Beginn in Bezug auf den Anspruch, einer reflektierten, reziproken Ethnographie und der Erzeugung einer Polyvokalität einige Fragen auf. Würde »meine« Theorie überhaupt auf Interesse stoßen? Bleibt in dieser speziellen Methodologie genug Raum für die Theorien und Analysen meiner Gesprächspartner*innen? Ein weiteres Bedenken lag in der Konzeption, mit intellektuellen Geflüchteten an verschiedenen Orten

des Protests zu sprechen – anders als in vielen aktivistischen Forschungen, in der die Forscherin längerfristig eine Verbündete vor Ort ist, würden meine Kontakte zu den Gesprächspartner*innen eher punktuelle sein. Wie kann ich dennoch ein zuverlässiges und verantwortliches Gegenüber sein? Wie sieht Reziprozität in dieser konkreten Konstellation aus? Diese Fragen möchte ich hier unter Bezugnahme auf feministische und dekoloniale Prämissen einer ethnographischen Forschung reflektieren.

Als ein Manifest parteilicher, feministischer Methodologie und Epistemologie gelten Maria Mies' 1978 veröffentlichte *Methodische Postulate zur Frauenforschung* (Mies 1984). Mies vertritt unter anderem die Annahme, »dass Frauen eine größere Sensibilität für die Analyse von Herrschaftsmechanismen haben als Männer« (Althoff et al. 2001: 39). Auch feministische Standpunkttheorie u.a. nach Sarah Harding und Donna Haraway geht von einem besonderen Wissenszugang von Frauen* aus. Demnach folgt daraus, dass Frauen* durch ihre Position und Erfahrung für Herrschaftsverhältnisse einen ihnen vorbehaltenen Zugang zu Wissen haben. Für Haraway ist entsprechend Objektivität neu zu definieren: Nur welche weiß, wovon sie spricht, kann etwas objektiv beschreiben, eine neutrale Objektivität gebe es nicht (Darling-Wolf 1998: 418). Allerdings ist dieses Bewusstsein nicht automatisch da, sondern wird in politischem Kampf verbunden mit einer theoretisch-philosophischen Reflexion hergestellt. Erfahrung bedeutet nicht gleich Bewusstsein und noch weniger, dies artikulieren und mitteilen zu können. Die Annahme jede*r brauche nur für sich selbst zu sprechen, sei eine »misguised illusion embedded in Western individualistic ideology«, wie Darling-Wolf mit Bezug auf Haraway ausführt (vgl. ebd.: 417-418). Die vorgeschlagene Verbindung von Rationalität und Sensibilität, von Erkenntnis durch eigene Erfahrung und theoretische Reflexion erinnert sehr an Marcuses in *VüdB* oder auch *Marxismus und Feminismus* entwickelte Erkenntnis- und Befreiungsperspektive⁶ (siehe dazu Kapitel sechs).

Mit der Fehlannahme, jede Frau müsse nur für sich selbst sprechen, ist bereits einer von mehreren Aspekten der Kritik Schwarzer Frauen, Women of Color und postkolonialer Frauen an einem *weißen* Mittelstandsfeminismus benannt. Zweiter Aspekt ist eine oftmals angenommene gemeinsame Erfahrung aller Frauen als Frauen, die zur vermeintlichen möglichen Repräsentanz aller Frauen durch *weiße* Frauen und insbesondere Wissenschaftlerinnen führt – also zum Gegenteil von

6 Vgl. Balbus oben zu Sensibilität und Rationalität. Peter Park beschreibt in »Knowledge and Participatory Research« (Park 2006) unter Bezug auf KT, wie in kollektiver Praxis einerseits die Welt verstanden und andererseits die Möglichkeit anderer sozialer Beziehungen manifest wird. Das Konzept »consentization« aus Paolo Freires Befreiungspädagogik fließt hier mit ein (ebd.: 89). Und ebenso wie Marcuse verwendet Park Feminismus als positives Beispiel, denn »feminist movement provides a concrete example of how an oppressed segment of society can organize to produce reflective knowledge and, in the process, empower themselves and change the world« (ebd.: 90).

Selbstpräsentation. Als dritter Aspekt ist die Konstruktion der »Dritten Welt-Frau« als zu rettendes Subjekt zu nennen (ebd.: 417). In der Identifikation mit und vermeintlichen Repräsentation des Subalternen, durch die Darstellung als die Andere Frau, werden die postkolonialen Subjekte in ihrer eigentlichen Subjektivität unsichtbar gemacht und gesellschaftliche Probleme oftmals auf angebliche kulturelle Unterschiede reduziert. Wichtige Theoretikerinnen, die zu dieser Konstruktion und Unsichtbarmachung der anderen Frau im akademischen und aktivistischen Diskurs schreiben, sind Gayatri Chakravorty Spivak (1990), Trinh T. Minh-ha (1989) und Chandra Talpade Mohanty (1984).

In Deutschland erfolgte eine literarische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung um Schwarz-sein, das Verhältnis zur *weißen* (Frauen)Bewegung sowie eine Thematisierung deutscher Kolonialgeschichte ab den 1980er Jahren zuerst durch afro-deutsche (Oguntoye et al. 1986) bzw. migrantische (FeMigra 1994) Frauen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 29). Die Analysen im deutschen Kontext bezogen sich auf die im englischsprachigen bereits geleisteten Kritiken. Das Zusammenfinden afro-deutscher Frauen, das später zu der Veröffentlichung *Farbe bekennen* (Oguntoye et al. 1986) und letztlich zur Gründung der (nach Umbenennung) heutigen Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland (ISD) führte, war durch den Aufenthalt der afro-amerikanischen Dichterin Audre Lorde in Berlin initiiert (Oguntoye 2006). Trotz anderer (historischer) Ausgangsbedingungen, einer Leugnung von Rassismus in Deutschland oder der Notwendigkeit der Auseinandersetzung und Differenzierung von Rassismus und Antisemitismus im speziellen deutschen Kontext, waren und sind die Grunderfahrungen Schwarzer Frauen ähnlich wie im US-amerikanischen Kontext: Erstens die kulturalistische Konstruktion als Andere, zweitens die Alibi-Funktion, die Schwarze/migrantische Frauen im Kontext der Frauenbewegung oftmals einnahmen um die eigene Bewegung als nicht-rassistisch darzustellen und drittens das auch in feministischer Forschung erfolgende *Silencing*, wenn *weiße* Frauen über sich sowie die Andere Frau schreiben dürfen, die Andere aber höchstens als Beweis für ihre Andersheit zur Sprache kommt. Anita Kalpaka und Nora Rätzzel leisteten Mitte der 1980er Jahre mit *Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein* eine grundlegende (Selbst-)Reflexion und Kritik der Frauenbewegung und Frauenforschung. 2017 gab es eine Neuauflage sowie Fortsetzung der Diskussion in dem Sammelband *Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein – 30 Jahre danach* (Kalpaka und Rätzzel 2017). Innerhalb bzw. auch in kritischer Auseinandersetzung mit der deutschen Frauenforschung entstanden in den folgenden Jahrzehnten zahlreiche Arbeiten, die ethnographisch-biographisch ansetzten. In der Einleitung zum Sammelband *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse* (Apitzsch und Jansen 2003) benennt Ursula Apitzsch die Ausrichtung dieser Forschungen, die in Reaktion und Abgrenzung auf Verobjektivierung als Andere entstanden, als Möglichkeit und Ort »über die Entstehungsprozesse politischer und sozialer Zugehörigkeit zu kommunizieren, ohne Differenz als Markierung zu ver-

stehen. Es geht also in der biographischen Migrationsforschung nicht darum, den Anderen durch den Bezug auf Herkunft fremd zu machen, sondern darum, situierendes relationales Wissen zu erzeugen [...]« (Apitzsch 2003: 9). Situierendes und relational – das verstehe ich als Anspruch, das sich aus einer spezifischen Position und Positionierung ergebende Wissen in Relation zu dem Wissen Anderer und zu Wissen, das in Gesellschaftstheorie aufgehoben ist, zu stellen. Die feministische Kritische Theoretikerin Gudrun Axeli-Knapp kritisiert, dass in Teilen der Frauenforschung auch unter Bezug auf eine simple Auslegung von Intersektionalität als Aufzählung von Betroffenheiten diese gesellschaftstheoretische Einbettung immer mehr verloren gegangen sei (Knapp 2012: 419). Auch Ilse Lenz schlägt vor, die Intersektionalitätsdebatte stärker gesellschaftstheoretisch einzubinden (Lenz 2010).

Neben feministisch-rassismuskritischer Methodologie ist mein weiterer methodologischer Bezug die in Lateinamerika entwickelte dekoloniale Theorie, die Kolonialität zum Ausgangspunkt nimmt und die Aufforderung und Bemühung um ein Loslösen von Kolonialität in Theorie und Praxis impliziert (Quintero und Garbe 2013: 8). Während es dem Konzept der Postkolonialität in einer postmodernen Pluralität (de Sousa Santos 2010: 229) und popkulturellen Auslegung (Steyerl und Gutiérrez Rodríguez 2003) teils an Materialität verloren gegangen ist, hat dekoloniale Soziologie ihre Verortung in einer Kapitalismus- und Modernitätsanalyse, die Kolonialität als materielle Ausgangsbedingung für ebenjene thematisiert. Zum anderen richtet dekoloniale Theorie methodologisch den Blick explizit auf widerständige Epistemologien und alternative Epistemologien des globalen Südens. Bei Postkolonialität die Möglichkeit einer radikalen Selbstkritik weißer und europäischer Subjektivität, eröffnet dekoloniale Theorie die Befreiungsperspektive durch ihre Komplizenschaft mit sozialen Bewegungen in den Postkolonien und der Forderung nach einer radikalen Dekolonisierung in Theorie und Praxis.

Aus rassismuskritischer, post- und dekolonialer Reflexion lassen sich für Forschungsprojekte, die über und mit den Anderen (Frauen/PoC/Migrant*innen/...) schreiben, Ergänzungen zu einer feministischen, aktivistischen Ethnographie ableiten, in der zunächst von einer Nähe zwischen allen an der Forschung Beteiligten auszugehen ist. Das bedeutet, dass ich als Forschende entweder fester Teil des Kollektivs oder des politischen Kontexts sein sollte, in dem ich forsche. Ich sollte also verbindlich und nicht nur im Rahmen der Forschung da sein. Die Forschung sollte dann auch möglichst nicht an akademische Zwänge gebunden sein. Laura B. Lengel geht in ihrer an Talal Asad und Mohanty anschließenden Kritik jedoch so weit zu sagen, dass manche feministische Ethnographin mehr Schaden anrichtet, wenn sie das koloniale Verhältnis trotz allem guten Willen reproduziert. Judith Stacey fragt sich in »Can there be a feminist ethnography?« (Stacey 1988): »I find myself wondering whether the appearance of greater respect for and equality with research subjects in the ethnographic approach masks a deeper, more dangerous form of exploitation« (ebd.: 22). Das korrespondiert mit Kritiken, die auch

von Aktivist*innen im Kontext von Refugee-Kämpfen geübt werden. Beispielsweise schreibt eine griechische Gruppe darüber, wie durch den Wandel der Anthropologie im Rahmen einer postkolonialen Kritik Migrant*innen und solidarische Bewegungen in Europa geradezu mit Forschenden überrannt würden (Fabrika Yfanet squat 2017). Auch am O-Platz gab es, wie bereits dargestellt, Kritik an Forscher*innen, die sich als Aktivist*innen gaben, aber nach der Forschung wieder weg waren. Radostin Kaloianov (2014) folgert aus der Übertragung einer feministischen Epistemologie (nach Donna Haraway und Sandra Harding) sowie der Strategie zur Ergreifung kollektiver Artikulationen des *black feminism* nach Patricia Hill Collins auf migrantische Kritik in Deutschland eine »epistemische Privilegierung [...der Stimmen migrantischer Forscher*innen, L.D.], die über Methoden oder sonstige entomologische Hilfsmittel [sic!] nicht wettgemacht werden kann« (ebd.: 159). Dieser epistemischen Privilegierung stimme ich durchaus zu – sowohl in Bezug auf feministische, als auch postkoloniale, dekoloniale und rassismuskritische Ansätze. Im Kontext der Refugee-Bewegung ist darin auf die wegweisende Arbeit des IWS zu verweisen (siehe 6.2). Bedeutet das als nicht-migrantische Forscherin nicht zu migrantischen Kämpfen forschen zu können?

Persönlich wurden mir diese Bedenken zu meinem Zugang von meinen Gesprächspartner*innen selbst genommen. Neben der im vorherigen Kapitel bereits geschilderten Begegnung mit Turgay Ulu und seinem Interesse, KT zu diskutieren, war vor allem ein Austausch über Forschung im Kontext der Refugee-Bewegung im Rahmen eines Workshops des Netzwerks für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung (kritnet) in München am 1. März 2014 ermutigend. Die folgenden Sätze stammen aus meinen Notizen. Napuli Paul sagte hier, dass für sie die solidarische Forschung in der Bewegung direkte Aktion zu Menschenrechten an der Universität sei. Und Arash Dosthossein legte anhand der *Non-Citizen*-Theorie (siehe Kapitel fünf) dar, dass Refugees selbst Theorien haben, jedoch meist aufgrund der mangelnden Eingebundenheit diese nicht an die Universitäten vermitteln könnten. Das Wissen über Kolonialismus, Neoliberalismus, Kapitalismus und Hegemonie sei vorhanden, nur die Sprache – worunter ich sowohl die deutsche Sprache als auch ein akademisches Sprechen und einen Habitus und damit verknüpfte Zugänge verstehe – dieses auszudrücken fehle. Genau dies war Ausgangspunkt für mich, meine Gesprächspartner*innen als Intellektuelle zu adressieren. Es ging neben dem Interesse an ihrem Wissen, das ich in einer Aktualisierung Kritischer Theorie verwenden wollte, auch darum, auszuloten, inwiefern aus unserer Kooperation dieses Wissen auch in Räume vordringen kann, die durch ebenjene als »Sprache« benannte Barrieren den intellektuellen Geflüchteten nicht zur Verfügung stehen. Dosthossein betonte jedoch darüber hinaus, dass es wichtig für Menschen wie mich sei, als solidarische *Citizens* auch unsere eigene Subjektivität zu entwickeln. Wörtlich sagte er: »Your subjectivity is the university.« Universitätskontakte für die Anliegen von *Non-Citizens* zu nutzen und ein Buch zu schreiben sei

organische *Citizen*-Aktivität⁷. Dafür bräuchte ich nicht das OK der Refugees. Während unserer Marcuse-Diskussion rund zweieinhalb Jahre später sagte er, dass ich eine der wenigen Forscher*innen sei, die ihn als Theoretiker ernst nehmen. Durch unseren Kontakt nahmen Dosthossein und Nasimi zudem 2017 an einer philosophischen Tagung zum »Flüchtlingsbegriff« teil. Hier hatten sie die Möglichkeit die Non-Citizen-Theorie im akademischen Kontext zu präsentieren und in dem im Anschluss daran erschienenen Sammelband zu publizieren (Dosthossein und Nasimi 2020). Bei Gesprächen am Rande der Konferenz wurde jedoch auch ihre Enttäuschung über den geringen Praxisbezug vieler Beiträge und die akademische Sprache sowie den vorherrschenden Habitus deutlich (eigene Notizen).

Auf oplatz.net findet sich unter der Rubrik »Kontakt« der vielsagende Satz: »If you want to interview refugee activists for a research project, please consider your position in relation to people categorized as refugees and being active politically, and how refugee protests and the activists themselves can benefit from your project.«⁸ Dabei gilt es auch danach zu fragen, welche Form des Schreibens der Bewegung nützt und welche vielmehr von den geflüchteten Aktivist*innen selbst geleistet werden kann – im Falle der Refugee-Bewegung etwa braucht es keine »Dokumentation« von außen. Die Bewegung produziert selbst Texte und Theorie (siehe auch Forschungsstand bzw. Überblick Refugee Strike). Spätestens mit *Movement – A Heroes Magazin* (International Refugee Center 2015) hat die Bewegung eine Quelle vorgelegt, die die bundesweiten Geschehnisse besser dokumentiert als es ein*e außenstehende Forscher*in könnte. Zudem gibt es ebenfalls aus dem O-Platz-Kontext die Zeitung *Daily Resistance*: »A newspaper published and written by people, so-called refugees, who don't accept their disfranchisement by the German state. They write about their fight and share their opinions to reach out to people who are in the same situation.«⁹ Solche Publikationen dürfen durch akademische Arbeit nicht ignoriert oder gar konterkariert werden, etwa dadurch, dass Wissenschaftler*innen Zugang zu Geld und Verlagen haben und ihre Veröffentlichungen als »seriöse« Quelle vorgezogen werden. Vielmehr gilt es selbstorganisierte Publikationen finanziell zu unterstützen (was ich, während ich ein Stipendium bezog, auch machte). Das oben zitierte Gespräch sowie diese Erkenntnisse bestärkten mich entsprechend darin, dass es in meiner Arbeit nicht in erster Linie darum gehen muss, der Refugee-Bewegung Raum für einen Ausdruck zu geben – das ist

7 In Dosthosseins Äußerungen klingt sein Bezug auf Antonio Gramscis organischen Intellektuellen durch.

8 Siehe: <https://oplatz.net/contact/> [11.02.2020]. Den dekolonialen Ansatz, Regeln als Reaktion auf zunehmende anthropologische Forschung aufzustellen, gibt es auch bei einigen indigenen Regierungen (vgl. Clifford 1986: 9).

9 Siehe: <https://dailyresistance.oplatz.net/> [20.02.2020].

nicht mein Job. Vielmehr geht es darum, den für mich zugänglichen Raum zu nutzen und zu versuchen, diesen mit zu verändern. Ein Zugang, der auch Stacey und Lengel entspricht: Sie folgern aus ihrer Kritik, eine feministische Methodologie mit den traditionellen »männlichen« kritischen Traditionen der Anthropologie und Soziologie zu vereinen (Stacey 1988: 24), sowie den Fokus auf die eigene Community zu richten (vgl. Lengel 1998: 240-241). Ihr Vorschlag ist entsprechend, weniger den Anspruch zu verfolgen, direkt durch die Ethnographie für die Forschungsobjekte nützlich zu sein, sondern vielmehr indirekt. Mit Lengel und Stacey ist für eine Veränderung des eigenen (akademischen) Umfelds einzutreten, indem hier bisher nicht gehörte Stimmen und Themen eingebracht werden. Letztlich sei die »Politisierung der eigenen Klasse« die einzige Wirkung, »die ein schreibender Revolutionär aus der Bürgerklasse heute sich vorsetzen kann« (Benjamin 1972: 225), schreibt auch Walter Benjamin. Das heißt hier übertragen: eine Re-Politisierung auch der akademischen KT durch die Beschäftigung mit Kämpfen und eine Theoretisierung in Kooperation mit denjenigen, die heute Kämpfen. Die »epistemische Privilegierung« von der Kaloianov spricht, kann meines Erachtens auch gefördert werden, wenn Refugees als Expert*innen zu Marcuses Theorie ernstgenommen und befragt, die Theorie anhand ihrer Expertise neu gedacht wird.

Ängstlicher war ich jedoch auch weiterhin in Bezug auf die Elemente, in denen ich mit Marcuse die Bewegung reflektiere und auch problematische Momente aufzeige. Die Unsicherheit des Schreibens über die Refugee-Bewegung, insbesondere wenn sich auch Kritiken an den Aussagen oder dem Verhalten einzelner Geflüchteter darin finden, resultiert auch aus einer vorherrschenden diffusen Angst, aus dem Umfeld der Refugee-Bewegung als rassistisch bezeichnet zu werden. Nadiye Ünsal, selbst WoC, beschreibt in dem kurzen Gespräch, das wir nach Abschluss des Dolmetschens Turgay Ulus hatten, dass auch sie vor der Veröffentlichung des Textes »Challenging ›Refugees‹ and ›Supporters‹. Intersectional Power Structures in the Refugee Movement in Berlin« (Ünsal 2015) befürchtete, für ihre Kritik an der Verharmlosung von Sexismus in der Bewegung angegriffen zu werden. Es herrsche ein Konsens darin, was gesagt werden dürfe und was nicht. Letztlich habe sie aber sehr positive Reaktionen bekommen (I.UÜ 35.5-21). Das Thema einer pseudo-antirassistischen Kritikunfähigkeit sowohl einiger Geflüchteter aber vor allem vieler solidarischer Aktivist*innen wurde in vielen Gesprächen zu einem größeren Thema als erwartet oder auch als ich mich zunächst getraut hätte anzusprechen.

Meine Bedenken, ob ich zu viel vorgebe, wenn ich mit »meiner« Theorie an die Gesprächspartner*innen herantrete, konnte ich durch die durchweg positiven Reaktionen meiner Gesprächspartner*innen ebenso wie durch ein Verständnis einer dekolonial-feministischen Methodologie, die die Stärke gerade in einem Wirken auf und Erweiterung von oftmals männlich-weiß geprägter Gesellschaftstheorie sieht, weitgehend beheben.

Dennoch bleibt die Frage nach der Reziprozität des Verhältnisses zwischen mir und meinen Gesprächspartner*innen und somit auch die Frage nach dem Nutzen der Forschung für die Bewegung bestehen. Meine »Feldaufenthalte« wurden und werden in erster Linie nicht mit Blick auf diese Arbeit durchgeführt, sondern waren und sind Teil meines politischen Aktivismus. Als ich im Sommer 2013 einige Tage am O-Platz verbrachte, fragte zwar Keine*r kritisch nach, was ich dort machte und es gab immer kleine Aufgaben, die ich auch als Außenstehende übernehmen konnte (Kleidung sortieren, Essen einkaufen oder am Infopoint sitzen), aber ich fühlte mich nicht wohl dabei. Insbesondere, wenn ich am Infopoint sitzen und somit etwas repräsentieren sollte, womit ich nicht viel zu tun hatte. Beim *March for Freedom* 2014 ergab sich, da ich gemeinsam mit Geflüchteten aus Osnabrück mit dem Auto angereist war, ein Betätigungsfeld, das mir wesentlich sinnvoller und angemessener erschien: Als Fahrerin zur Infrastruktur des Protests beizutragen.

Da ich zu dem Zeitpunkt noch keine Finanzierung für die Doktorarbeit hatte und lohnarbeitete, konnte ich nur wenige Tage bleiben. Doch nun hatte ich eine Form des Aktivismus gefunden, mit der ich immer wieder punktuell unterstützen konnte. Zudem war ich 2014 bis 2016 privat in einer Phase, in der ich durch Umzüge und das Leben in Städten, in denen ich nicht richtig ankam, aktivistisch nicht so stark wie vorher (Osnabrück) und heute (Hannover) in einen lokalen Antira-Kontext eingebunden war. Als ich dann 2015 die Refugee Revolution Bustour und 2016 die WiE-Sommerbustour unterstützte, tat ich das nicht bewusst mit dem Gedanken, hier zu forschen oder Kontakte für die Gespräche zu finden. Vielmehr hatte ich WiE bzw. Ngari als Gesprächspartnerin zu Beginn gar nicht bedacht, da ich mich auf die Bewegung ab 2012 konzentrieren wollte. Letztlich erwies sich genau dieser Kontext als optimal: ich hatte mit Fahren und dem spontanen Übernehmen von organisatorischen Aufgaben eine klare Rolle, die mir auch noch sehr gut liegt. Gegenüber den geflüchteten Aktivist*innen oder den Friends von WiE war ich im Vorteil, nicht so sehr in der Struktur absorbiert zu sein, dass ich Kapazitäten hatte, auch spontan Aufgaben zu übernehmen und sie vielleicht an manchen Stellen zu entlasten. Die Erfahrung mit WiE unterwegs zu sein, war sehr beeindruckend und ich erlebte erstmals die Kraft der Solidarität unter geflüchteten Frauen so intensiv mit.

Auf den Fahrten war viel Zeit ins Gespräch zu kommen und Menschen, die interessiert waren, konnte ich über mein Projekt erzählen. Bei der Tour 2015 lernte ich vor allem Paul besser kennen. Im Herbst 2016 hatte ich mit Dosthossein vereinbart, nach München zu kommen, als sie genau an dem Datum erneut einen Protestmarsch starteten. Spontan blieb ich länger und war auch hier wieder für ein paar Tage Fahrerin des Essensautos, was für unser späteres Gespräch eine Vertrauens Ebene schuf.

Woher ich meine Gesprächspartner*innen kannte und wie die Kontakte zustande kamen, habe ich in Kapitel drei beschrieben. Insgesamt würde ich sagen,

dass eine Wahrnehmung von mir als solidarische Mitstreiterin/Genossin/Supporterin vorhanden war bzw. sich spätestens in den Gesprächen einstellte. Wie ich beschrieben habe, kamen viele Gespräche nur zustande, da wir uns vorher kannten bzw. auf eine vertraute Person Bezug genommen werden konnte. Ngari sagte etwa, dass sie eigentlich kaum mehr Interviews geben würde. Eine Skepsis konnte ich zu Beginn bei Osa wahrnehmen, der mich nicht aus aktivistischen Zusammenhängen erinnerte, allerdings löste sich dies ebenfalls im Gespräch. Oftmals nahmen meine Diskussionspartner*innen sich mehr Zeit, als sie ursprünglich eingeplant hatten. Den eigenen theoretischen Zugang offenzulegen hat meinem Empfinden nach ebenfalls zu einem Vertrauensverhältnis beigetragen. Denn ich habe etwas über den konkreten Aktivismus Hinausgehendes von mir preisgegeben. Was ich mache, findet nicht von unseren Zusammentreffen getrennt an meinem Schreibtisch statt, vielmehr gebe ich bereits in den Gesprächen einen Einblick in meinen theoretischen Hintergrund und in meine Arbeitsweise und lasse diese kommentieren, mache mich also auch angreifbar. Dies entspricht meiner Lesart einer sensiblen Methodologie.

Eine feministisch-dekoloniale Methodologie kann nicht anhand abstrakter Prinzipien konzipiert werden, sondern ergibt sich mit der entsprechenden Vorsicht, Verantwortlichkeit und Sensibilität in Kombination mit einer theoretischen Reflexion und Wissen über feministische und antirassistisch-kolonialismuskritische Positionen im jeweiligen Kontext. Ist die Forscherin selbst Teil des Kollektivs oder kann sie nur punktuell an den Kämpfen beteiligt sein? In letzterem Falle ist es aus Prinzipien der Transparenz und Verantwortlichkeit eventuell sinnvoller, gezielte Gespräche zu führen, anstatt den Eindruck zu erwecken, eine dauerhafte zuverlässige Mitstreiterin zu sein. Mein selektiver Feldzugang, den ich zunächst intuitiv wählte, konnte für mich somit letztlich auch methodologisch bestätigt werden. Mit meinem Ansatz, über die Theorie selbst zu reden, versuche ich meine Autorinnenschaft bewusst und verantwortungsvoll einzusetzen, eine Polyvokalität des Textes herzustellen und mit dialogischen Formen der ethnographischen Repräsentation zu experimentieren, um den Grundlagen reflexiver Wissensproduktion mit einem positioniert feministisch-dekolonialen Ethos gerecht zu werden.

Durch die besondere Konzeption meiner Ethnographie mit Interviews, in denen ich in gewisser Weise schon meine Interpretation vorstelle und die Gesprächspartner*innen nach ihrer Meinung frage, ist Transparenz bereits in einem höheren Grad gegeben als in vielen anderen Studien. Dass eine Aneignung durch die Bewegung bereits durch die Gespräche stattfinden kann und nicht erst durch eine mögliche spätere Publikation, war zwar theoretisch von Beginn Teil meiner Konzeption, wurde mir so richtig jedoch erst bewusst, als die Münchener ein Zitat Marcuses aus unserem Interview ein paar Tage zuvor für ihre Pressemitteilung vom 4.11.2016 verwendeten. Die Pressemitteilung möchte ich an dieser Stelle als Abschluss der Reflexion des Forschungsprozesses in kompletter Länge zitieren:

»Letzte Woche wurde zum dritten Mal das Protestzelt von Non-Citizens von der bayerischen Regierung und [der] Stadt München brutal geräumt, obwohl sie sich als Demokraten präsentieren. Die letzten Räumungen fanden im Jahr 2013 am Rindermarkt und 2014 am Sendlinger Tor statt. Diese *staatliche Gewalt* ist in unseren Augen zu verurteilen, weil unser Protest einen demokratischen und legitimen Charakter hat. Die Forderungen nach dem Stopp aller Abschiebungen und Bleiberecht sind natürliche Menschenrechte. In diesem Sinne hat die Stadt mit der *gewaltigen [sic!] Räumung* erneut gezeigt, dass sie keinerlei Interesse an einem konstruktiven Dialog zur kollektiven Lösung der dringlichen Probleme hat.

All diese Bedingungen zeigen, dass die Wurzeln unseres gerechten Widerstands in der neoliberalen und imperialistischen Ordnung dieser Gesellschaft, die auf der Unterdrückung und der Ausbeutung basiert, liegen. Es scheint uns wichtig zu sein, in diesem Kontext Herbert Marcuse zu zitieren:

»Ich glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein ›Naturrecht‹ auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen – nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen. Es gibt keinen anderen Richter über ihnen außer den eingesetzten Behörden, der Polizei und ihrem eigenen Gewissen. Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte. Da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Einhalt zu predigen.«

Der staatliche Rassismus spielt in die Hände des rechten Terrors. Durch mediale Hetze, Asylrechtsverschärfungen und Abschiebungen fühlen sich die rassistischen Terroristen darin *ermutigt, die Geflüchteten und Migranten anzugreifen* sowie Politiker vor allem wegsehen, wenn das Leben von Migranten und Geflüchteten auf dem Spiel steht. Ein aktuelles Beispiel ist der Brand in der Dachauerstraße, wodurch ein Mann mit seinen zwei Töchtern ums Leben kam. Währenddessen wurde in Neuperlach eine vier Meter hohe und 50 Meter lange Mauer gezogen, um ein Wohngebiet von der Geflüchtetenunterkunft zu trennen. Diese Mauer bedeutet Apartheid im Herzen Europas!

Der Versuch des Staates, unseren Widerstand mit Gewalt zu beenden oder uns einzuschüchtern, kann nicht erfolgreich sein. Unsere Geschichte zeigt, dass bei jedem Versuch der gewaltigen [sic!] Auflösung, wir mit weiteren Generationen auf den

Straßen erscheinen werden. Wir werden nicht unseren legitimen Protest aufgeben!«¹⁰

Hier vollzog sich eine Aneignung durch die Bewegung, mit der ich gar nicht gerechnet hatte, die mich jedoch sehr freute. Ich hoffe, dass es noch weitere geben wird. Um das möglich zu machen, ist auch eine aktivistische Broschüre mit zentralen Thesen dieser Arbeit in Planung.

4.3 Methode: Vom Gespräch zum Text

Neben dem Forschungsprozess möchte ich an dieser Stelle ganz konkret die Konzeption und Durchführung der Gespräche skizzieren und reflektieren, die den Kern dieser Ethnographie bilden. Wie die gesamte Konzeption dieser Forschung, erfolgte die Auswahl konkreter Themen durch eine Kombination aus der Beschäftigung mit Marcuses Schriften und meinen Beobachtungen und Reflexionen als Aktivistin. Parallel zu der wachsenden Idee, eine längere Forschungsarbeit zur Frage der Aktualität Herbert Marcuses zu machen, verschob sich wie beschrieben mein Aktivismus in den Jahren 2013-2016 auf Teilnahme und Unterstützung von größeren bundesweiten Aktionen. Wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben, kannte ich Turgay Ulu bereits und durch das Treffen auf weitere intellektuelle geflüchtete Aktivist*innen formte sich meine Idee mit ihnen längere Theoriediskussionen zu führen und sie als Expert*innen für Gesellschaftskritik und Widerstand gezielt anzusprechen. Eingebettet in und entstanden aus ethnographischen Feldzugängen, sind diese Gespräche das zentrale Material.

In der Konzeption der Gespräche habe ich mich an Literatur zum problemzentrierten Interview (Witzel und Reiter 2012), qualitativen Interview (Helfferich 2011) sowie zum Expert*inneninterview (Bogner et al. 2005) orientiert. Dabei zeigen sich auch in der eher traditionellen sozialwissenschaftlichen Interview-Konzeption Veränderungen hin zur Integration ethnographischer Elemente. Zur Methode des Expert*inneninterviews konstatieren etwa Michael Meuser und Ulrike Nagel, dass der Begriff »Experte/Expertin« von einer engen Konzeption als beruflicher oder institutionell legitimierter Experte etwa auf Aktivist*innen, Ehrenamtliche, Sozialarbeiter etc. auszuweiten sei (vgl. Meuser und Nagel 2009: 42-43). Auch heben sie ihre frühere scharfe Trennung zu Ethnographien auf. Expert*inneninterviews könnten demnach ethnographisch eingebettet und die ethnographische Grundhaltung für die Qualität der Interviews nützlich sein (vgl. ebd.: 48).

10 4.11.2016, zitiert nach: <https://refugeestruggle.org/de/article/pressekonferenz-und-demonstration> Die Seite ist nicht mehr verfügbar. Hervorhebungen von mir.

Konkretere Bilder, an denen ich mich orientiert habe, waren die Figur des »gemeinsam an etwas arbeiten« (Helffferich 2011: 44) und des Interviews als Analyse (Kreiner und Mouritsen 2005). Nach Kristian Kreiner und Jan Mouritsen ist Theoriebildung selbst Inhalt der analytischen Interviews. Der Interviewende solle theoretische Probleme offenlegen und zur Diskussion stellen (ebd.: 154). Vorausgesetzt wird hier, wie in meiner Arbeit, ein gemeinsames Erkenntnisinteresse: »[...]analytical interviewing is a collaborative effort [...], a sort of conversation [...], in which the classical distribution of interviewing roles is radically changed.« (Ebd.)¹¹ Die Interviewsituation erfordere ein genaues Zuhören und eine absolute Präsenz um gemeinsam mit den Antworten weiter arbeiten zu können. Die Planung tritt hier hinter der Aufmerksamkeit für Inhalte zurück (ebd.: 157). Meine Konzeption sah eine »unorthodoxe« Planung sowie eine starke Konzentration im Interview vor. Denn anstelle eines klassischen Interviewleitfadens hatte ich mir zwar einen groben Ablauf für die Gespräche zurechtgelegt (siehe Anhang Nr. 2), war jedoch nur in manchen Situationen, in denen wir vom Thema meines Erachtens zu sehr abschweiften oder wenn es darum ging, zum nächsten Punkt zu kommen, daran orientiert. Wichtiger als dieser grobe Ablauf, war ein Dokument mit einem kurzen Lebenslauf Marcuses, Fotos, sowie ein paar ausgewählten Zitaten Marcuses auf Englisch und Deutsch zu den Themen »Integration«, »Randgruppentheorie«, »repressive Toleranz«, »Wie organisieren?«, »Intellektuelle«, »Feminismus«, »Sprache«, »Solidarität« und »Utopie« (siehe Anhang Nr. 3). Diese Zitate habe ich anhand der ersten Konzeption dieser Arbeit ausgewählt, die vor allem auf einer Lektüre Marcuses beruhte. Nachdem ich im ersten Gespräch mit Ulu nur meine eigenen Notizen und Stichworte hatte und nichts, was ich ihm und der Dolmetscherin Ünsal zur Orientierung geben konnte, entschied ich mich zu dieser Neukonzeption. Anstelle eines Interviewleitfadens mit Fragen, gab es eine inhaltliche Vorgabe, die jedoch nicht befolgt werden musste, sondern die zu einer Orientierung und Inspiration diene. Die Gespräche verliefen dann sehr unterschiedlich. Teils diskutierten wir konkrete Zitate, teils dienten meine Fragen, die auf meiner Marcuse-Lesart beruhen, als Stichwortgeber für längere Erzählpassagen der Gesprächspartner*innen über bestimmte Themen/Problematiken im Protest. Mein »Fragebogen« – eine Auswahl an Marcuse Zitaten zu den umrissenen Themen – wurde somit manchmal von vorne bis hinten »abgearbeitet« (bspw. durch Dosthossein/Nasimi), manchmal führte ich ein offenes Gespräch in welches ich nur ab und zu einen Verweis auf eines der Zitate einstreute (bspw. mit Paul).

11 Kristian Kreiner und Jan Mouritsen entfalten ihr Verständnis von analytischen Interviews am Beispiel von Gesprächen mit Managern. Auch wenn die Ziele der jeweiligen »Arbeit« von Aktivist*innen und Managern vermutlich sehr verschieden sind, zeigt sich trotzdem eine gute Übertragbarkeit, da die Interviews jeweils mit Subjekten in einer planenden Funktion geführt werden.

Laut Alexander Bogner und Wolfgang Menz ist Komplizenschaft im Rahmen von Experteninterviews sehr voraussetzungsvoll (Bogner und Menz 2005: 59) – in Bezug auf reflexiv-ethnographische, feministische, aktivistische Forschung eher eine Grundvoraussetzung. Einige ethische Prinzipien der Interviewführung müssen auf Grundlage dieser Vertrauensbasis nicht extra ausgesprochen werden. Zu Beginn verwendete ich beispielsweise im Sinne des informierten Einverständnisses (Unger 2014: 91) Einverständniserklärungen, sie erwiesen sich jedoch als überflüssig bzw. eher die Kommunikation störend. Ein Austausch über die Frage nach Anonymisierung hingegen fand immer statt, wobei alle Gesprächspartner*innen mit einem vollen Namen genannt werden wollten. Ausnahme ist A., die bei dem Gespräch mit Byansi Byakuleka eher zufällig dabei war und deren Beitrag sich auf ein paar Kommentare beschränkte. Wie Charlotte Aull Davies beschreibt, wird Anonymität in einem vertrauensvollen, reziproken Verhältnis oft nicht gewünscht, da die Forschungssubjekte bewusst ihren Beitrag leisten und diesen auch gewürdigt sehen wollen (vgl. Davies 1998: 61). Anonymität gewährleiste ich entsprechend gegenüber Dritten.

Alle Gespräche wurden aufgenommen, transkribiert (bei dem einen gedolmetschten Interview habe ich nur die deutschen Elemente transkribiert) und inhaltsanalytisch ausgewertet, mit dem Ziel »bestimmte Themen, Inhalte, Aspekte aus dem Material herauszufiltern und zusammenzufassen. Welche Inhalte aus dem Material extrahiert werden sollen, wird durch theoriegeleitet entwickelte Kategorien und (sofern notwendig) Unterkategorien bezeichnet.« (Mayring 2015: 103). Die Grobkategorien waren durch die vorherige Themensetzung bereits festgelegt. Auf einer weiteren Analyseebene fanden jedoch auch deduktive Auswertungselemente Raum. Konkret habe ich alle Interviews in Abschnitte gegliedert, auf der ersten Ebene den Oberthemen zugeordnet, auf der zweiten in Stichworten den Inhalt zusammengefasst und auf einer dritten Notizen zu Verknüpfungen und weiteren Gedanken gemacht. Passagen aus verschiedenen Interviews habe ich entsprechend der Auswertungskriterien von Experteninterviews anhand thematischer Einheiten aufeinander bezogen (Meuser und Nagel 2009: 56). Entsprechend der Einbettung in ein ethnographisches Forschungsdesign wurden Bezüge nicht nur zwischen den Gesprächen, sondern in eine weitere Kontextanalyse hergestellt (vgl. Mayring 2015: 90, Flick 2011: 387-402). Quelle für die Verschriftlichung waren neben den transkribierten Gesprächen meine ethnographischen Notizen, Erinnerungen und auch digital und analog gesammelte Materialien. Digitale Materialien habe ich wie die Literatur im Zitationsprogramm Citavi verschlagwortet. Die Analyse fokussiert jedoch stark auf die in den Gesprächen getätigten Aussagen sowie eine theoretische Einbettung in die jeweilige Literatur Marcuses und hinzugezogene weitere Quellen. Fehler im Satzbau und Sprachstil wurden bei der Transkription zunächst belassen, in den Zitaten dann geglättet. Da mit den Interviewsprachen Deutsch und Englisch kein*e Gesprächspartner*innen in

ihrer Erstsprache sprechen konnten bzw. das einzige Interview in Erstsprache ins Deutsche gedolmetscht wurde, wird eine korrekte Wiedergabe der verwendeten Grammatik unrelevanter. Für das Zitieren habe ich die Gespräche in Dokumente mit Seiten- und Zeilennummerierung eingefügt. Das Kürzel »I.DN 28.12-24« beispielsweise bedeutet Interview Dosthossen und Nasimi, S. 28, Zeile 12-24. Wer gerade spricht (in diesem Beispiel Dosthossein, Nasimi oder ich) wird jeweils im Text kenntlich gemacht. Eine Auflistung aller Gespräche findet sich im Anhang.

In der Konzeption zu Beginn der Gespräche und auch noch in früheren Versionen hatte ich weit mehr Kapitel und Themen vorgesehen. Doch im Schreiben spitzte es sich auf die Themenbereiche »Eindimensionalität und Subjekt der Revolte«, »Sensibilität und Weiblichkeit« sowie »Organisation« zu. Intellektualität findet als sich durchziehende Figur in der gesamten Arbeit Eingang. Auch die Methodologie abschließend möchte ich auf die Figur der*des Intellektuellen zurückkommen, fasst sie doch den methodologischen Zugang zu und Interesse an Marcuse und den Refugee-Intellektuellen sowie meine Position und Positionierung zusammen. Übersetzung wird zudem als Metapher eingeführt, die die Arbeit der Intellektuellen auf verschiedenen Ebenen begreifbar macht.

4.4 Intellektualität und Übersetzung

Marcuse kritisiert in seiner Analyse der Entwicklung der Neuen Linken, dass Marx' berühmte elfte These über Feuerbach – »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern« (MEW 3: 535) – zu Beginn der 1970er Jahre

»so interpretiert [wird], als sei es nicht mehr nötig, die Welt zu begreifen und zu interpretieren; als könnten wir einfach losgehen und sie verändern. Das ist eine blödsinnige Interpretation, denn nie war Theorie, nie war die Anstrengung des Denkens, des Erkennens, was vor sich geht und was dagegen getan werden kann, so nötig wie heute. Heute mehr als jemals zuvor kann es keine revolutionäre Praxis geben ohne die Theorie, die diese Praxis anleitet.« (Marcuse 1971a: 127)

Der Aktionismus und von Marcuse als solcher benannte und kritisierte »Pseudo-Radikalismus« der neuen Linken, autoritäre Reflexe, orthodoxe Marx-Auslegungen und Theoriefeindschaft ist der Kontext dieser Aussage. Als wir auf das Verhältnis von Theorie und Praxis zu sprechen kommen, nimmt Dosthossein unabhängig von einem Verweis auf Marcuses Kommentar in unserer Diskussion ebenfalls Bezug auf Marx' Feuerbachthese:

»I think [...] it is problematic if somebody just focuses on theory and somebody just focuses on the praxis. [It is problematic] that people from the praxis don't want to

listen to theory. For example in the meetings, they tell you: ›hey, we don't want to hear more of that talking‹ and then people just separate. I think [to bring both together] is exactly the duty of the theoretical activist. [...] In the thesis on Feuerbach [...], Marx very clearly talks about that mistake of the materialist philosopher. [...] As long as s^{he} stays] in the subjective discussion, all of that discussion is scholasticism« (I.DN 28.12-24).

Dosthossein benennt hier das gleiche Problem wie Marcuse: der Unwille zur Beschäftigung mit Theorie durch Aktivist*innen. Er verweist aber auch auf das von Marx in den Feuerbach-Thesen kritisierte Phänomen der Philosoph*innen/Theoretiker*innen, die meinen etwas zu sagen zu haben, ohne objektive Verhältnisse und Kämpfe mitzudenken.¹²

Dieses Beispiel zeigt, dass dem Handeln einiger intellektueller Refugee-Aktivist*innen ebenso wie dem Intellektuellen der Neuen Linken, Herbert Marcuse, daran gelegen ist, Theorie und Praxis zusammenzudenken und eine theoretische Reflexion von möglichst vielen Menschen einzufordern bzw. diese zu fördern. Nachdem in Kapitel zwei Marcuse als zwar klassischer aber solidarischer Intellektueller und in Kapitel drei meine Gesprächspartner*innen als organische Intellektuelle vorgestellt wurden, schließe ich hier mit einem Zusammendenken dieser Perspektiven durch Gespräch und Übersetzung sowie einer Reflexion meiner Rolle als akademisch-aktivistischer Soziologin an.

Beide Kommentare verdeutlichen ein Problem der jeweiligen Intellektuellen: Nach einer kurzen Phase des Zusammentreffens von Theorie und Praxis – in der seine Theorie durch die Praxen aufkommender Befreiungsbewegungen inspiriert war und seine Theorie wiederum die Praxis der Studierendenbewegung beeinflusste – begannen viele Aktivist*innen um 1970 der Kritischen Theorie gegenüber ungeduldig zu werden und sie abzulehnen. Auch Dosthosseins Kommentar verdeutlicht, dass zum einen nur einige Aktivist*innen der Refugee-Bewegung Interesse oder die Voraussetzungen für und Zugänge zu einer Auseinandersetzung mit Theorie haben und dass zum anderen in Plena theoretische Diskussionen meist keinen Raum haben. Welchen Anspruch können Intellektuelle in und gegenüber Bewegungen überhaupt haben? Die Intellektuellen, ob tendenziell traditionelle Intellektuelle oder auch organische Refugee-Intellektuelle und alle Aktivist*innen haben nach Gramsci in Dialog zu treten, »um einen moralisch-intellektuellen Block zu errichten, der einen massenhaften intellektuellen Fortschritt [...] politisch möglich

12 Bei Marx selbst heißt es im handschriftlichen, nicht publizierten Gekrakel: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern« (11. These über Feuerbach. Originalfassung von 1845, MEW 3: 7). Engels macht dann daraus: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern« (11. These über Feuerbach. Redigiert 1888 durch Engels, MEW 3: 534). Vielleicht hat dieses »aber« den Unterschied künstlich gestärkt?

macht« (Gramsci zit.n. Becker et al. 2013: 122). Allerdings könne es nicht darum gehen »eine Wissenschaft ins Individualleben ›Aller‹ einzuführen, sondern eine Aktivität zu erneuern und ›kritisch‹ zu machen« (Gramsci zit.n. ebd.: 120). Damit macht Gramsci eine realistische Perspektive auf: Es werden und wollen sich nicht alle für Theorie interessieren, aber an ihre konkrete Praxis anschließende Impulse können durchaus Anschluss finden und aufgenommen werden. Als ein Paradebeispiel aus der Refugee-Bewegung kann die Durchsetzung der Selbstbezeichnung als *Non-Citizens* in Teilen der Bewegung gesehen werden, die dazu beitrug, den Fokus innerhalb der Refugee-Bewegung inklusive den mit ihr solidarischen Menschen von Antirassismus um strukturelle Verhältnisse zu weiten (siehe Diskussion in Kapitel fünf). Marcuse wiederum konnte zumindest in einem kurzen Zeitfenster (ca. 1967-1969) durch die Theoretisierung gesellschaftlicher Entwicklung und der Gegenkräfte unter Schlagworten wie »Repressive Toleranz« und »Sensibilität« zur Erneuerung der Aktivität beitragen. Uwe Hirschfeld bemerkt: »Dabei ist sich Gramsci sehr wohl bewusst, dass dieser dialogische Kontakt, so unumgänglich und entscheidend er für die Philosophie der Praxis ist, keine leichte Aufgabe ist« (Hirschfeld 2016). Wenn ich die vielen Hürden bedenke, die sich in Dosthosseins Kommentar andeuten, habe ich den größten Respekt gegenüber den organischen Intellektuellen, die diesen dialogischen – Dosthossein nennt es organischen – Kontakt permanent suchen.

Allerdings dürfen auch die organischen Intellektuellen der Bewegung in ihren Interessen und Zugängen nicht homogenisiert werden. Wie in der Vorstellung deutlich geworden sein sollte, sind alle meine Gesprächspartner*innen sehr unterschiedlich: Mal sind sie mehr theoretische Intellektuelle, deren Aktivismus stets mit einer Reflexionsebene verbunden ist, die auf sozialphilosophische Theorien rekurriert, mal bezieht sich die Reflexion und auch das Handeln mehr auf die unmittelbare zwischenmenschliche Ebene, wie in Kapitel sieben ausführlicher und in Bezug auf Marcuses Organisationstheorie diskutiert wird. Alle leisten auf unterschiedliche Weise Übersetzungsarbeit.

Napuli Paul verweist mit einer Geschichte auf die Notwendigkeit, verschiedene Wissensformen und verschiedene Weisen sich in der Bewegung einzubringen, anzuerkennen. In der Diskussion um Intellektualität erzählt sie die Geschichte eines Geographieprofessors und eines *sailors*¹³: Der Professor hat schon die halbe Welt gesehen, während der *sailor* immer nur auf dem gleichen Fluss segelt, da er das von seinem Vater gelernt hat. Der Professor macht sich lustig über diesen Mann, der so wenig von der Welt weiß. Es zieht jedoch ein Sturm auf, das Boot bricht auseinander und der Professor kann nicht schwimmen, »and then the man who was a sailor, he took the professor to the other side« (I.P 39.11). Sie greift auf diese

13 Da *sailor* breiter in der Bedeutung ist als die naheliegende Übersetzung »Segler« (auch Seemann oder Matrose) behalte ich hier den originalen Ausdruck bei.

kleine Geschichte zurück, um zu verdeutlichen, dass es darum geht, die Fähigkeiten anderer Menschen wahrzunehmen und weniger zu urteilen: »I think that these other things, that we need to see, you know?« (I.P 29.16-17). Beim erneuten Lesen des Gesprächs für dieses Kapitel fallen mir an Pauls Geschichte jedoch noch weitere Metaphern auf: Der *sailor* hilft dabei, Menschen von einer Uferseite auf die andere zu bringen, sie überzusetzen. Der welterfahrene Professor hingegen kann sich und auch andere nicht über den Fluss bringen. Die Erzählung kann also auch so gelesen werden, dass der Professor durch sein geographisches Wissen über die Welt nicht automatisch derjenige ist, der mit konkreten Herausforderungen umgehen und auch nicht unbedingt vermitteln, Verbindungen herstellen, Übersetzen kann. Vielleicht braucht es für einen Intellektuellen auch die Vereinigung von Beiden in einer Person: Wissen über die Welt und Zeit, Ruhe, Beharrlichkeit sich der Aufgabe des Übersetzens an einer kleinen Stelle in dem ganzen Chaos ausführlich zu widmen. Der Übersetzungsversuch rein aus der abstrakten Anschauung heraus jedoch muss scheitern. Die Figur des *sailor*, der eventuell gar nicht die Möglichkeit hat wie der Professor durch die Welt zu reisen, enthält zudem einen Verweis auf das spezielle Wissen von Menschen, die aus materiellen Bedingungen in einer bestimmten gesellschaftlichen Position sind und auf die mangelnde Anerkennung dieses Wissens – der Professor macht sich zunächst lustig über die Beschränktheit des *sailor*. Das Verständnis über diesen konkreten Prozess hat er nicht durch Anschauung oder abstrakte Analyse erworben, sondern durch tagtägliche körperliche Erfahrung, die sich über Generationen – sein Vater war auch *sailor* – fortsetzt (vgl. zu Erkenntnis und Position Diskussion in 5.2).

Übersetzer*in ist eine Metapher, die sich sowohl in der Diskussion um Intellektuelle bei Gramsci und anderen marxistischen Theoretikern, im Kontext der Kritischen Theorie vor allem in Anschluss an und in Übertragung der Gedanken von dem Philosoph Walter Benjamin zu literarischer Übersetzung (Benjamin 1928), und als Denkfigur, teils auch mit Bezug auf Benjamin, in Debatten um Migration, Diaspora und Transkulturalität (bspw. Hall 1994b, Wolf und Pichler 2007, Bhabha in: Rutherford 1990, Gutiérrez Rodríguez 2008 und Gutiérrez Rodríguez 2006, Bachmann-Medick 2018) als auch konkret in Literatur zum Refugee-Protest (Mokre 2015, Fleischmann 2015) wiederfindet. Übersetzen kann dabei sowohl das wörtliche Übertragen von Sprachen – zum Beispiel von Urdu nach Englisch nach Deutsch und anders herum – sein, aber auch die Vermittlung, das Zusammenbringen von Menschen, die Übersetzung von Kultur, die Übersetzung von Theorie und Praxis, die Übersetzung zwischen Klassengrenzen.

Bei Gramsci nimmt der Intellektuelle die Rolle im Sinne eines Übersetzers zwischen Fühlen und Wissen ein (Barfuss und Jehle 2014: 73-77). Die Aufgabe sei es, den populären Alltagsverstand darüber, dass etwas nicht stimmt »in eine kritische und kohärente Sprache« (ebd.: 55) zu übersetzen und den Subalternen ein Bewusstsein über ihre Handlungsfähigkeit und Verantwortung für Veränderung zu vermitteln.

Auch die/der Intellektuelle bei Marcuse ist in diesem Sinne Übersetzer*in. In diesem Bild der/des Übersetzenden steckt zum einen Theoriebildung aus den praktischen Erlebnissen und Vergegenwärtigung der eigenen Position der Subalternen durch Bezug auf Gesellschaftstheorie, also eine Vermittlung sowohl der Probleme der Subalternen durch Theoretisierung nach außen, als auch Bewusstseinsbildung innerhalb der Gruppe der Subalternen. Gramsci sieht in der Vermittlung »nach außen« vor allem das Problem, dass die Subalternen es nicht gewohnt seien, gehört zu werden und deshalb auch nicht geübt seien zu »sprechen«. Auch wenn Spivaks Verständnis von Subalternität von dem Gramscis abweicht¹⁴ und sich ihre konkrete Reflexion auf literarische und akademische Repräsentation bezieht, ist ihre Intervention zu Repräsentation in Reflexion von Ungleichheiten vs. problematische Einschreibung in das hegemoniale Skript auf Kämpfe und soziale Bewegungen übertragbar:

»[...] What can the intellectual do toward the texts of the oppressed? Represent them and analyze them, disclosing one's own positionality for other communities in power. [...] And it seems to me that one's practice is very dependent upon one's positionality, one's situation. I come from a state where the illiterate – not the functionally illiterate, but the real illiterate, who can't tell the difference between one letter and another – are still possessed of a great deal of political sophistication, and are certainly not against learning a few things. I'm constantly struck by the anti-intellectualism within the most opulent university systems in the world. So that's where I was speaking about de-skilling.« (Spivak und Adamson 1986: 57)

Aus dem kritisch-akademischen auf einen unmittelbar aktivistischen Kontext der Refugee-Bewegung übertragen bedeutet dies, in einer Reflexion der eigenen Position einen kritischen Umgang mit Privilegien und Repräsentation zu üben, aber die eigene Position auch zu nutzen, um den Text der »Anderen« hörbar zu machen, auch wenn Übersetzung niemals komplett gelingen kann (vgl. Auseinandersetzung zu Repräsentation oben).

Roger Behrens betitelt sein Marcuse-Buch mit *Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse* (Behrens 2000) und auch ich finde diese Metapher für mein Arbeiten mit Marcuse sehr treffend. Die Figur des transkulturellen Übersetzers möchte ich daher mit Bezug auf Marcuse selbst noch einmal aufgreifen. Marcuse war Flüchtling als Jude und als linker Intellektueller, der seine Arbeit im Exil zunächst nur sehr bedingt fortsetzen konnte. Bedenken wir diesen Hintergrund und seine theoretische Ausbildung, gelang Marcuse eine enorme Übersetzungsleistung. Marcuse begann sofort auf Englisch zu schreiben und zu reden. Er hat sich auf die neuen

14 Bei Gramsci sind alle dem Kapital Unterworfenen subaltern – also eine große Mehrheit der Bevölkerung, auch in der Metropole. Bei Spivak sind diejenigen Subaltern, die gar nicht gehört werden können und somit nicht sprechen.

Verhältnisse eingelassen, auch in seiner Arbeit am OSS, die er, solange er Hoffnung hegte, dass die Arbeiten in der US-Außenpolitik Berücksichtigung fänden, in Teamarbeit mit anderen Exilant*innen und US-amerikanischen Kolleg*innen durchführte, und für die er viel Anerkennung erhielt. Marcuse lebte in keiner Exilantenblase und auch nicht in einem akademischen Elfenbeinturm. Er verstand es jedoch später auch in seiner Arbeit an verschiedenen Universitäten, in denen eine ganz andere Theorietradition bestand als in Deutschland, KT zu vermitteln. Marcuse übersetzte KT, indem er sie auf die US-amerikanische Gesellschaft anwandte und mit dem EDM ein treffendes Bild dieser Gesellschaft und ihrer enormen Integrationsleistung zeichnete. Mit der aufkommenden Neuen Linken gelang es ihm als Übersetzer von Kritischer Theorie in Praxis zu fungieren, aber auch von Praxis in KT, ein Überarbeiten und Anpassen der Theorie mit und durch die Praxis. Damit erfüllt er nach Edward Said »the critic's job«, welcher es sei »to open it [theory] up toward historical reality, toward society, toward human needs and interests, to point up those concrete instances drawn from everyday reality that lie outside or just beyond the interpretive area necessarily designated in advance and thereafter circumscribed by every theory« (Said 1983: 242).

Neben konservativen bzw. reaktionären Angriffen, denen eine kritische Wissensproduktion sowieso ausgesetzt ist, riskiert die Übersetzerin auch Angriffe von Genoss*innen. Die große Welle von Antiintellektualismus, auf die Marcuse Bezug nimmt, die bis zu Forderungen nach Abschaffung der Universitäten in den 1970er Jahren führt, ist Sinnbild eines Scheiterns von Übersetzung. Rudi Dutschke spricht angesichts der Versuche Kader-Parteien aufzubauen von einer »Anti-Marcuse-Welle« (Benicke 2010: 90). Alle sollen Aktivist*innen und am besten Proletarier*innen sein (siehe Kritik daran oben). Die Identität als Professor wird als elitär und somit reaktionär gelesen und angegriffen. Die Gefahr des Scheiterns der Übersetzung zwischen Universität und außeruniversitärer Praxis ist groß und auch für mich immer wieder während dieser Arbeit spürbar.

Kritische Analyse beginnt, wie wir gesehen haben, wo das Verstehen endet, wo kein falscher Konsens herrscht, sondern Übersetzungsversuche unternommen werden. Mieke Bal beschreibt in *Travelling Concepts in the Humanities*, dass das Reisen von Theorien nicht nur geographisch, sondern auch zwischen Disziplinen und zwischen verschiedenen Rezipienten zu Diskussion und Analyse führten, die eine angebliche Neutralität entlarvt (Bal 2012: 31).

Wie Encarnación Gutiérrez Rodríguez schreibt, ist Übersetzung und somit auch die Übersetzerin, stets damit konfrontiert in eine binäre und koloniale Logik von Differenz und Identität verwiesen zu werden. Ein Zuhören, Verstehen, Übersetzen und Repräsentieren, das Allen gerecht wird, ist gar nicht möglich: »The goal of translation, thus, is not to recreate the language from which it departs, but to understand the process of translation as a moment of encounter with differences« (Gutiérrez Rodríguez 2010: 21). Anders als etwa Homi Bhabha (Rutherford 1990:

216), in dessen Konzeptualisierung des »Dritten Raumes«, in dem sich durch das Aufeinandertreffen verschiedener Positioniertheiten und das Lesen neuer Situationen ohne eingefahrene Schemata eine sehr positiv konnotierte Hybridität ergibt¹⁵, stellt Gutiérrez Rodríguez zunächst die notwendige Analyse des »Dazwischen« in den Fokus. Was sie mit dem Begriff der »kulturellen Übersetzung« einbringt, ist gerade in Begegnungen von Menschen mit heterogenen Positionen nicht von einer Übersetzbarkeit und einem prinzipiellen Verstehen auszugehen, sondern vielmehr danach zu fragen, wie »die Unterbrechung oder die Lücke, die eine soziale Trennung innerhalb einer globalen Verschränkung artikuliert« (Gutiérrez Rodríguez 2006) zu lesen ist. Sie verschiebt damit den Fokus von einem positiven Bezug auf das Neue auf eine kritisch-materialistische Analyse der (Un-)Übersetzbarkeit.

Mein Beitrag kann zum einen als ein Versuch verstanden werden, den Übersetzungsversuch, den organische Intellektuelle in der Refugee-Bewegung vollziehen, in weitere aktivistische sowie akademische Bereiche auszudehnen. Durch die Gespräche soll sowohl Raum für Reflexion der eigenen Rolle, Wissensvermittlung und ein Anknüpfen an Kritische Theorie geschaffen werden. Zum anderen erfolgen hier Impulse für die erneute Überprüfung und Erweiterung der Theorie Marcuses (vgl. Burawoy oben) und damit zugleich für eine Philosophie der Praxis. Marcuse hat Wissen artikuliert, das er aus eigener Erfahrung und aus Theorie gewonnen hat. Obwohl er Philosoph bleibt, soll Philosophie ihm dazu dienen, die Welt zu verstehen, weil er leidenschaftlich daran interessiert war, sie zu verändern. Diese Leidenschaft teilen auch ich und die Intellektuellen der Refugee-Bewegung mit denen ich gesprochen habe. »Der Irrtum des Intellektuellen liegt im Glauben, man könne wissen, ohne zu verstehen und besonders ohne zu fühlen und von Leidenschaft gepackt zu sein« (Gramsci 1967a: 429) schreibt Gramsci in den Gefängnisheften. Ausgehend von dieser Gemeinsamkeit lassen sich verschiedene Probleme des Verstehens erst bearbeiten. Wie verstehen die Refugees Marcuse? Wie verstehe ich die Refugees? Was hätte Marcuse verstanden? Generell sehe ich in Momenten gelingender gemeinsamer Kämpfe in der Refugee-Bewegung aufgrund ihrer Heterogenität etwa in Bezug auf Herkunftskontext, Klasse, Geschlecht, Bildung, Sprachen etc. ein großes Potenzial von ihr zu lernen. Darin, dass die Refugee-Bewegung gezeigt hat, dass Organisierung möglich ist, sehe ich ein großes Erkenntnispotenzial auch für Organisationsdebatten über die Refugee-Bewegung hinaus. Diese Momente gelingenden Zusammenkommens gilt es festzuhalten, zu analysieren und daraus zu lernen. Intellektualität und Übersetzung dienen als Metaphern, denen ich in der

15 Siehe auch zur Widersprüchlichkeit von Hybridität zwischen Widerstandspotenzial und aufgehen in neoliberaler Ideologie Kien Nghi Ha: *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus* (Ha 2005).

Ethnographie gefolgt bin. In der Reflexion der Methode im Schlusskapitel werde ich darauf zurückkommen.

Trotz aller Vorbehalte und Vorsicht möchte ich diese Reflexionen zu Übersetzung mit dem Ausblick auf die Möglichkeit des Erkundens dieses Dazwischen im Aktivismus ebenso wie in der theoretischen Reflexion beenden. In der Refugee-Bewegung sehe ich Räume des transversalen Verstehens (vgl. Stoetzler und Yuval-Davis 2002, Gutiérrez Rodríguez 2006, Binder und Hess 2013: 49), die in Forschung mit feministisch-dekolonialer Methodologie erkundet und bestärkt werden können. Daher gilt es den Blick neben einer kritischen Analyse in den folgenden Interpretationen auch auf Utopisches, auf Imaginationen, Träume und Wünsche zu richten.

II. Interpretationen: Marcuses Widerstands- und Emanzipationstheorie in Diskussion mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung

Turgay Ulu am Grab von Herbert Marcuse am Tag unseres letzten Diskussionstermines, März 2016, Dorotheenstädter Friedhof, Berlin



Quelle: Eigene Aufnahme

Mit der in der Einleitung ausformulierten These, dass es erstens bei Marcuse viele Aspekte, Hinweise und Begriffe gibt, die heute noch und wieder von großer Relevanz für soziale Bewegungen sind, und mit der These, dass es zweitens aus der Refugee-Bewegung vieles zu Lernen gibt, auch für eine Aktualisierung eines Denkens über Theorie und Praxis aus dekolonialer Perspektive, ist das Folgende ein Versuch beides zusammenzudenken und somit KT weiterzuentwickeln.

Außerparlamentarische Organisation, Antiautoritarismus, Antibürokratismus, ein neues Bewusstsein und besonders die Verbindung von Rationalität und Sensibilität sind Elemente des Widerstandes der 1960er Jahre, die Marcuse beschreibt. Marcuses eigene Begeisterung für die Bewegungen und wenige Zeit später seine Enttäuschung schwingt immer auch in seinen Schriften mit. In VüdB lässt sich Marcuse vom Enthusiasmus der Kämpfe der 1960er Jahre mitreißen und übertreibt. Aber, so betont Kellner gegen Marcuses Kritiker*innen, »even at the height of his militant enthusiasm, Marcuse never said that the counterculture and new sensibility was a revolutionary force (Kellner 1984: 286)«. Eine revolutionäre Kraft sah Marcuse in den Revolten nicht, aber die Bewegungen waren trotzdem ermutigend für Linke seiner Zeit, da sie Brüche im System erzeugten und bei weiterer Ausbreitung der Proteste zu Katalysatoren für größere Umwälzungen hätten werden können: »Hence Marcuse's position is that the new sensibility could contribute to producing a new revolutionary movement but is not itself the revolutionary subject (ebd.)«. So werden bei Marcuse ebenso wie die Potenziale stets die Grenzen der Bewegungen mitgedacht – sowohl der Studenten- wie der Ghettoevolten:

»He saw radical possibilities in ghetto uprisings and the emergence of black power, but he carefully analysed contradictions which were defusing the revolutionary potential of ghetto revolt and the black liberation movement. Likewise he was restrained in his evaluation of the radical potential of the student movement« (ebd.: 287-288).

Dieser Blick auch auf die Widersprüche, auf Probleme, macht Marcuses Schriften für die Analyse heutiger Bewegungen wertvoll. Stets sprach er sich für intellektuelle Kritik aus, für Diskussion und dafür, im Zweifel lieber innezuhalten, statt aus vermeintlichem Pragmatismus immer weiter zu machen. Leider wurde er schon bald nicht mehr gehört und ein Anti-Intellektualismus machte sich breit, die Bewegungen entfernten sich immer mehr vom akademischen Kontext, wollten teils gar die Universitäten abschaffen statt sie als Stützpunkte einer kritischen Öffentlichkeit zu nutzen. In Marcuses späteren Aufsätzen lässt sich die Enttäuschung deutlich herauslesen. Immer wieder sagt er, was zu tun wäre, aber ihm scheint kaum mehr eine*r richtig zuzuhören, da seine Fragen und Antworten nicht bequem sind.

Neben Marcuses zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen dieser Zeit, bezieht sich das Folgende vor allem auf Sekundärliteratur, die Marcuses Vorträge und Essays und seine Verbindungen zu den Bewegungen seiner Zeit thematisieren, sowie auf

Arbeiten von Akteuren der 68er, die selbst mit Marcuse im Gespräch standen (siehe Kapitel zwei). Offenheit – was Marcuse für Bewegungen forderte – hat auch für Theoriebildung zu gelten. Auch dies wäre, so erneut Kellner, in Marcuses Sinn:

»Marcuse always attempted to link his critical theory with the most radical political movements of the day. Thus, I am suggesting that Marcuse's thought continues to be a resource and stimulus for radical theory and politics in the present age. Marcuse himself was open to new theoretical and political currents yet remained loyal to those theories that he believed provided inspiration and substance for the tasks of the present age.« (Kellner 1994: 263)

Durch die oben beschriebene Form der Interviews versuche ich auf drei Ebenen mit Marcuse zu arbeiten: Ich suche nach Entsprechungen, also Beobachtungen und Analysen, die räumlich und zeitlich übertragen auf die BRD heute weiter gültig oder übertragbar sind, ich arbeite Elemente heraus, die aus Theorie und Praxis Marcuses Annahmen stützen und zeige auf, wo Marcuse für den benannten Kontext nicht relevant ist bzw. ihm zu widersprechen ist. Wie mehrfach benannt, war Marcuse ein Theoretiker, der Tendenzen erkannte und benannte. Welche Tendenzen haben sich weiter manifestiert, mit welchen – gerade auf die Perspektive der Befreiung – lag er falsch? Drei Kernthemen Marcuses werden im Folgenden neu mit und in der Refugee-Bewegung überdacht:

- Eindimensionalität und Revolte der »Randgruppen«
- Sensibilität als Basis von Protest und möglicher Befreiung
- Nachhaltigkeit von Organisationsstrukturen

5. »The System never accepts us. Never.« (Bino Byansi Byakuleka)

Refugees als Subjekte der Revolte in der Eindimensionalität?

»Do I really want to be integrated into a
burning house?«

*James Baldwin in The Fire Next Time (Baldwin
1964: 81)*

»Das System wird uns niemals akzeptieren«, ist Bino Byansi Byakuleka sich sicher und sieht somit in der Subjektivität Geflüchteter Elemente, die es unmöglich machen würden, als vollwertiges, (staats)bürgerliches Subjekt in der BRD anerkannt zu werden. In VüdB benennt Marcuse zum einen die nonkonformistische Intelligenz, die aus politischem Bewusstsein agiere, zum anderen die Schwarze Ghettobevölkerung, die gegen ihre Marginalisierung und Diskriminierung aufbegehrt, als Subjekte der Revolte in den westlichen Metropolen (Marcuse 1969d: 288). Wie aus den Gesprächen deutlich wird, vereinen meine Gesprächspartner*innen als intellektuelle Refugee-Aktivist*innen in sich diese zwei von Marcuse genannten Kritik- und Bewusstseins-Positionen – vergleichbar etwa mit den Intellektuellen der Black Power Bewegung. Selbstverständlich ist die Situation Schwarzer in den USA der 1960er Jahre und die Position Geflüchteter in Deutschland eine andere. Im Kampf Geflüchteter geht es zentral um Aufenthaltsstatus, die Black Power Bewegung kämpfte gegen ein durch und durch rassistisches Klassensystem. Auch der Punkt, dass Geflüchtete in einer Gesellschaft kämpfen, die sie noch kaum kennen und deren Sprache sie oftmals nicht sprechen, stellt einen zentralen Unterschied dar. Doch es gibt auch Ähnlichkeiten in grundlegenden Erfahrungen: Zum Anderen einer sich als *weiß* konstruierenden Gesellschaft gemacht zu werden, die historische Kontinuität von Diskriminierungsstrukturen und ihre Verbundenheit mit kolonialer Vergangenheit sowie die am eigenen Leib erfahrenen Verstrickung von verschiedenen Ausbeutungsstrukturen und Herrschaftsverhältnissen. Es wird im Folgenden darum gehen, hier genauer hinzuschauen und den Analysen der intellektuellen Geflüchteten zuzuhören.

In diesem Kapitel werde ich anhand Marcuses zentraler Thesen zu Eindimensionalität und Revolte der Marginalisierten in westlichen Gesellschaften über die Position von Geflüchteten in Deutschland bzw. Österreich reflektieren. Dabei geht es auch um eine Kritik an der soziologischen Kategorie der »Marginalität«. In diesem Kontext ist der diskursiv eng mit Marcuse in Verbindung stehende Begriff »Randgruppen« zu nennen – auch wenn Marcuse selbst an sehr wenigen Stellen explizit von Randgruppen spricht, gilt er als der »Randgruppentheoretiker«. Was bedeutet das? Lässt sich dieser Begriff, oder zumindest das dahinterstehende Theorem auf die Refugee-Bewegung übertragen?

Ausgangspunkt dieses Kapitels ist die in der Marcuse-Einführung in Kapitel zwei umrissene Theorie der Eindimensionalität mit der These der weitgehenden Integration der Arbeiter*innenklasse in den westlichen Industriegesellschaften durch Veränderung der Produktion, durch Diversifizierung, Technisierung und Verwissenschaftlichung der Arbeit, durch Ausweitung des Dienstleistungssektors, durch neokoloniale globale Strukturen, durch Konsumgesellschaft und Kulturindustrie. Marcuse folgert für das Bewusstsein der Individuen: »Das Ergebnis ist nicht Anpassung, sondern *Mimesis*: eine unmittelbare Identifikation des Individuums mit *seiner* Gesellschaft und dadurch mit der Gesellschaft als einem Ganzen« (Marcuse 1964: 30). Jedoch bedeutet die Integration des größten Teils der Arbeiter*innenklasse keineswegs das Verschwinden dieser im Sinne einer Auflösung der objektiven Situation als Lohnabhängige, wie bereits diskutiert wurde. Wie lässt sich Marcuse bis heute weiterdenken? Welche Position nehmen Geflüchtete heute in dieser Entwicklung ein, und wie sind ihre Kämpfe in Bezug auf Klassenpositionen zu fassen? Dafür diskutiere ich zunächst die von Marcuse verwendeten Begriffe der Integration und Eindimensionalität im spezifischen Kontext der BRD heute (5.1), um dann mit Reflexionen zu Klasse, Position und Erkenntnis anzuschließen (5.2).

Wenn auch unter veränderten Bedingungen, in einer anderen Zeit und an einem anderen Ort, wird dieses Kapitel ebenso wie und in Bezug auf Marcuses EDM zwischen den sich »widersprechenden Hypothesen schwanken: 1. daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. daß Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können« (vgl. ebd.: 17).

5.1 Eindimensionalität und Integration revisited

Als Diskussionsgrundlage für die Gespräche diente, neben einer erzählten Einführung zu zentralen Thesen des EDM, in einigen der Gespräche folgendes Zitat Marcuses aus *Konterrevolution und Revolte*:

»Das Vorherrschen eines nicht-revolutionären, ja antirevolutionären Bewußtseins bei der Mehrheit der Arbeiterklasse springt in die Augen. [...]Die Integration des größten Teils der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft ist kein Oberflächenphänomen, sondern ist im Unterbau, in der politischen Ökonomie des Monopolkapitalismus begründet: die Arbeiterklasse der Metropole profitiert von den Überprofiten, von neokolonialer Ausbeutung, der Rüstung und den ungeheuren Subventionen der Regierung.« (Marcuse 1972: 15)

Alle Punkte lassen sich problemlos auf die BRD heute übertragen: »Exportweltmeister«, Rüstungsexporte, EU-Subventionen sowie Handelsabkommen etwa zwischen der EU und afrikanischen Wirtschaftszusammenschlüssen, die auf postkolonialen Strukturen basieren, sichern einer gewissen Schicht ein Leben in relativem Wohlstand. Allerdings hat der neoliberale Abbau des Sozialstaates, beginnend in den 1980er Jahren und zugespitzt Ende der 1990er/Anfang der 2000er Jahre, auch die Situation von Kernen der arbeitenden Klassen verändert. Auch verschiebt sich die Perspektive bzw. Art der Eindimensionalität mit den Generationen. Für Marcuse und die folgende Generation stellte sich die gesellschaftliche Entwicklung in den westlichen Industrieländern noch als soziale Befriedigung dar: Vom Klassenkampf der Vorkriegszeit zur Sozialpartnerschaft der Nachkriegszeit. Für diejenigen, die erst nach der neoliberalen Konterrevolution geboren wurden, gibt es eine solche Eindimensionalität des Fortschritts nicht mehr. Der Soziologe Zygmunt Bauman schreibt in seinem letzten Buch von 2017: So »sind die ›Millenials‹ [...] die erste Nachkriegsgeneration, die nicht von Aufstiegserwartungen, sondern von der Furcht geprägt ist, die von ihren Eltern erreichte soziale Stellung nicht halten zu können« (Bauman 2018: 75f.). Was sie denken, »wenn sie das Wort ›Fortschritt‹ hören, ist die Aussicht, dass immer mehr Arbeitsplätze [...] von Computern und von Computern gesteuerten Robotern übernommen werden« (ebd.: 75). Manche Tendenzen, etwa die technische Entwicklung über die Automatisierung und Computerisierung zur Dienstleistungsgesellschaft hat auch Marcuse schon skizziert, für die Veränderung der sozialen Strukturen in den letzten 40 Jahren hätte er sich brennend interessiert.

Als Internationalist hätte er aber darauf bestanden, dass sich zweierlei nicht verändert hat: 1. Bei aller Enttäuschung über die Kündigung des Klassenkompromisses von oben gibt es (noch) keine Reorganisierung des Klassenkampfes von unten. 2. Selbst die im Abstieg begriffenen Schichten im globalen Norden leben noch von Überprofiten des Neokolonialismus, der Kapitalismus ist ein zutiefst rassifizierter (vgl. Bhattacharyya 2018). Das hat auch unmittelbare Auswirkungen auf mögliche Bündnisse zwischen Schwarz und weiß, zwischen denjenigen, die von

den Überprofiten trotz ihrer ebenfalls unterdrückten Lage global gesehen profitieren und denjenigen, die ums Überleben kämpfen müssen¹.

Zu einer öffentlichen Thematisierung dieser neokolonialen Strukturen und ihrer Fortsetzung auch innerhalb von sozialen Bewegungen in den letzten Jahren hat nicht zuletzt die Refugee-Bewegung selbst beigetragen (vgl. Bendix 2018). Dem vorgeblichen Verschwinden von Klassen, das unter anderem durch Marcuse widerlegt wurde, steht ein globales Ausbeutungssystem gegenüber, das sich in den Metropolen beispielsweise an Geflüchteten fortsetzt und widerspiegelt. Bei der Auswahl war es mir wichtig, eine Stelle zu zitieren, in der Marcuse auch globale Zusammenhänge einbezieht. Allerdings kamen anhand des Zitats keine Diskussionen über globale Ausbeutungsverhältnisse oder ihren Zusammenhang mit Migration zustande, was mir erst in der Analyse auffiel. Ich erkläre es mir zum einen dadurch, dass von meinen Gesprächspartner*innen darüber kein Diskussionsbedarf bestand. Das zeigt sich beispielsweise in der vorbehaltlosen Zustimmung Rex Osas: »Ja, this is klar« (I.O 2.17). Durch unsere gemeinsame Ausgangsbasis als Aktivist*innen setze ich zudem ein Wissen über neokoloniale Zustände bei meinen Gesprächspartner*innen aus ebenjenem Kontext ihrer Rolle als Intellektuelle sowie durch meine Kenntnisse über ihr öffentliches Reden und ihre Veröffentlichungen voraus. Dennoch wäre ein Austausch hierzu wichtig und richtig gewesen, denn so bleibt dieses Wissen unexpliziert – ein Nachteil bzw. ein Fallstrick des im Methodenteil beschriebenen Ansatzes, seine*n Gesprächspartner*in als Komplize/Komplizin zu lesen (Bogner und Menz 2005: 59-60).

Byansi Byakuleka geht direkt auf die Integrationsthese ein und reflektiert über den Schein der Gleichheit in der Konsumgesellschaft:

»I say to you I agree with him one hundred percent because one of the strategies of the capitalist system is to make people feel they are accepted, or they are part of the system. Well, it's the other way around, it's just an instrument [...] to keep up the separation, keep up the racism, to keep up the exploitation« (I.AB 2.21-28).

Der allgemeinen These der repressiven gesellschaftlichen Integration durch Technisierung, Konsum und Aufstiegsversprechen wurde durch einige der Diskussionspartner*innen auch für heute zugestimmt. So sagt etwa Hassan Numan, dass die

1 Ein weiteres Zitat Marcuses hierzu: »Der Rassenkonflikt trennt noch die Ghettos von den Verbündeten da draußen. Zwar ist der weiße Mann schuldig, aber es gibt auch weiße Rebellen und Radikale. Tatsache ist jedenfalls, daß der monopolistische Imperialismus die Rassen-These bestätigt; immer mehr nicht-weiße Bevölkerungsgruppen unterwirft er der brutalen Macht seiner Bomben, Gifte und Währungen und macht so selbst die ausgebeutete weiße Bevölkerung in den Metropolen zum Partner und Nutznießer eines weltweiten Verbrechens« (Marcuse 1969d: 289). Um die (Un-)Möglichkeit von Solidarität, Bündnissen und Allianzen unter diesen Bedingungen geht es in den folgenden Kapiteln sowie im Schluss.

meisten Menschen und auch viele Geflüchtete weiter an der liberalen Idee festhalten würden, dass jede*r es durch Anpassung und Leistung zu etwas bringen könne: »And just keep doing and doing and doing, trying to progress. [...] The ideal – you spend your lifetime to get it.« (I.Nu 4.16-21)

Für ihre Zustimmung zur Konsummentalität und der These der falschen, systemstützenden Bedürfnisse wird in den Gesprächen immer wieder das Beispiel Smartphone herangezogen (Byakuleka, Ngari, Osa). Bei Mohammad Numan steht das Lösen vom Smartphone symbolisch für ein Lösen von materiellen Dingen: »You never question it- like why do you do that in the end. [...] I was the [...] guy who was buying a cell phone every [...] two months [...] But now, I think so, I'm happy with my small old phone« (I.MN 11.32-39). Weder verstehe ich M. Numan so, noch möchte ich Konsumweigerung oder -einschränkung als Lösung darstellen oder behaupten, dass es sich prinzipiell besser ohne Smartphone und mit wenig materiellem Besitz lebt. Doch der Prozess, in materiellen Dingen keinen Zweck an sich zu sehen, sondern sie als ein Mittel zur Erfüllung anderer Bedürfnisse zu nutzen, ist durchaus ein wichtiger Moment. Auch H. Numan beschreibt, wie er die ersten drei Jahre in Deutschland (und zuvor bereits in Dubai) integriert gelebt und voll in der Konsumgesellschaft »mitgemacht« habe. Aber etwas fehlte: »You feel [...] that's not the place- that's not the right place« (I.Nu 5.49). In der Konsumgesellschaft nicht erfüllbaren Bedürfnissen und der Utopie von Gemeinschaft nachzugehen, ist für einen solidarischen Kampf ebenso relevant wie die Analyse der sie verhindernden Gesellschafts- und sich in diesen verfestigten individuellen Triebstrukturen und wird Thema des nächsten Kapitels sein.

Die hier von M. Numan, H. Numan und Byakuleka geäußerte Grundzustimmung zur integrativen Funktion der Konsumgesellschaft und der liberalen Idee der Selbstverwirklichung sollte jedoch nicht implizieren, dass wir uns heute in Westeuropa in einer mit den USA der frühen 1960er Jahre ähnlichen gesellschaftlichen Grundstimmung befinden. Abgesehen davon, dass in den USA eine ganz andere liberale Tradition vorherrscht, hat sich seit den 1960er/1970er Jahren auch in Europa grundlegendes geändert. Die sozialstaatlichen Errungenschaften der sogenannten »Sozialpartnerschaft« waren ein Klassenkompromiss zwischen Arbeit und Kapital. Dabei spielte auch eine Rolle, dass der östliche Staatssozialismus als unsichtbare dritte Tarifpartei existierte. Gerade in der BRD durften die Löhne nicht unter das Niveau der DDR sinken, die immerhin hinsichtlich ihrer Produktivität Platz zehn unter den Industriestaaten belegte. Ich denke, dass wir heute für die USA und Deutschland seit 1968 nicht mehr von einer Systemintegration vergleichbar mit den 1950ern und 1960ern in dem Sinne sprechen können, dass ein prinzipieller Glaube daran, dass »alles gut« ist und »immer besser« wird existiert. Einen Anteil daran hat nicht nur die Zurücknahme von Zugeständnissen, sondern auch die Entwicklung neuer Forderungen von unten um 1968. Die Erfolge der Jugend-

und Frauenbewegung, der Ökologie- und Friedensbewegung trugen insbesondere in der BRD auch zur Modernisierung des bestehenden Systems bei (s.u.).

Wie Javier Sethness Castro in *Eros and Revolution. The Critical Philosophy of Herbert Marcuse* (Sethness Castro 2016) resümiert, nehme durch den »neoliberal counter-strike« (ebd.: 387) die unhinterfragte Zustimmung zum Kapitalismus zwar immer weiter ab, doch auch kollektive Kämpfe würden im gleichen Zuge erschwert. Marcuse selbst hat dies zu Beginn der 1970er Jahre bereits angedeutet, wenn er von der Re-Integration der Bewegungen, aber auch von den Veränderungen in der Arbeitswelt spricht, wie etwa in seinen Pariser Vorlesungen 1974 (Marcuse 2017a).

Integriert werden im Neoliberalismus auch die (vormals) linken Bewegungen. Die Bewegung der Studierenden und auch die Frauen- oder Umweltbewegung trugen beispielsweise zu einem immensen Ausbau des sozialen Bereichs bei, zu der Gründung vieler Vereine und Initiativen, die sich mit der Zeit institutionalisierten, staatlich gefördert und oftmals zu Arbeitgeber*innen wurden. Nicht zuletzt an den Universitäten selbst gelang durch neue Professuren und Strukturen der Mitarbeit eine weitgehende Integration. Die Gründung der Grünen Partei und ihre Integration ins Establishment – von der Oppositionspartei zur Mitträgerin von Hartz IV oder Asylrechtsverschärfungen – kann als Paradebeispiel dieser Entwicklung gesehen werden. Eine (Re-)Integration sozialer Bewegungen gelang und gelingt weitgehend bis heute, obwohl die Mechanismen der 1970er/80er Jahre, als immer mehr sichere Arbeitsplätze im sozialen Bereich entstanden und die Universitäten massiv ausgebaut wurden, in der Breite nicht mehr gelten. In den 1970er Jahren mussten die Rebellierenden wenigstens durch Bestechungen und soziale Boni re-integriert werden, das unternehmerische Selbst der 2010er Jahre integriert und optimiert sich aus Angst vor dem Abstieg selbst (vgl. Freytag 2008).

Wie funktioniert diese Integration heute? Wie erleben es meine Gesprächspartner*innen? In den Diskussionen kommen wir zumeist schnell auf die spezifische deutsche Situation und die Analyse der deutschen Arbeiter*innen und Linken zu sprechen. Ulu kritisiert an den deutschen Arbeiter*innenbewegungen, dass sie »von den eher staatsnahen Gewerkschaften kontrolliert werden, und sie sind nationalistisch« (I.UÜ 7.23-24). Auch bei sich selbst als links bezeichnenden Menschen bemängelt er fehlendes Bewusstsein:

»Also das größte Problem in Deutschland ist [...] dass das [...] System hier seinen Staatsbürger*innen ein Kuchenstück von den Errungenschaften dieses Landes gibt. Aber es ist immer mit einer Demarkationslinie zu denken [...] und der Antikapitalismus endet [...] an dieser Linie, er geht nicht darüber hinaus. Also der Staat vertraut seiner Bevölkerung und auch darauf, dass sie diese Linie nicht übertreten werden.« (I.UÜ 23.5-12)

»Diese Linie« wird nach Ulu auch von linken Gruppen kaum übertreten, vielmehr ließen sie sich durch Zusammenarbeit mit Parteien, Stiftungen, Einbettung in Uni-

versitäten etc. immer wieder vereinnahmen, bzw. entstehen überhaupt nur in vorgegebenen Formen. Allerdings würde ich sagen, dass Integration neben dem (Versprechen eines) Stücks vom Kuchen auch über Bedrohungsszenarien und Zersplitterung funktioniert. Oder die Kuchenstücke werden immer unappetitlicher, aber dennoch angenommen.

Ngari sieht die individuellen Bedürfnisse vieler Menschen einem Aktivismus oder einer Radikalität im Wege stehend:

»I always say even [...] with these people who are in these groups [...] – to be very honest, when I look into them, they mean well- [...] they want to fight with you and change things, but still they have personal needs- and you see also their interest sometimes comes first. [...] They are conscious, they need to change something, but the system [...]s too powerful.« (I.N 7.15-29)

Dabei beschreibt sie dies als eine Tatsache ohne zu werten, Byakuleka hingegen empört sich am Beispiel der Sozialarbeit in den Flüchtlingsunterkünften darüber, wie viele Aktivist*innen selbst in den repressiven Strukturen arbeiten würden: »[W]e have friends supporting us but they work in these Lagers- they work there, you know? Why? [...] Then what are you criticising? [...W]e know for last that no Lager is good« (I.AB 9.15-22). Für Byakuleka ist es demnach nicht möglich, mit einem emanzipatorischen Anspruch in solchen Institutionen zu arbeiten und zu versuchen hier bestmöglich zu handeln.

Interessant ist die Verbindung zu Sozialarbeit, durch die sowohl kritische Deutsche als auch Geflüchtete integriert bzw. zumindest ihrer Kritik beraubt würden. Denn auch Sozialarbeiter*innen können Geflüchteten meist nicht zu einer Staatsbürger*innenschaft verhelfen, sondern nur schlimmste Notlagen abfedern, womit der Schein eines sozialen Systems gewahrt bleibt. H. Numan erzählt mir von Kooptationsversuchen der Johanniter in Osnabrück, den Betreibern der Unterkunft, in der er selbst einige Monate lebte und in der er die Abschiebeblockaden mit organisierte: Er sollte für die Johanniter in der Unterkunft arbeiten, was er ablehnte². Soziale Arbeit droht zu einem Vehikel der Integration zu werden, sowohl was Sozialarbeitende als auch ihre Klient*innen angeht, die durch die so-

2 Gespräch am 13. Januar 2018 in Osnabrück. Zum anderen hatte er den Eindruck, dass sein positiver Asylbescheid, und somit die Möglichkeit in eine eigene Wohnung zu ziehen, kurz nachdem der Protest begann kamen. Zunächst habe er jedoch in der Sammelunterkunft bleiben wollen, um in engem Kontakt mit den anderen Sudanese*innen zu bleiben.

zialarbeiterische Praxis von Protest abgehalten werden.³ Dosthossein und Nasimi nehmen ebenfalls Bezug auf Soziale Arbeit:

»Es wird ständig versucht, die Forderungen dieser Randgruppen durch soziale Arbeit, NGOs usw. zu befriedigen. Diese liberale Auffassung paralyisiert die Randgruppen, weil sie nicht über das Verhältnis zwischen ihrer Lage und der Verantwortung des Kapitalismus [...] nachdenken, geschweige denn [...], dass die Arbeiter*innenklasse für eine gemeinsame revolutionäre Politik in Frage kommen muss.« (T.DN)

Neben Sozialer Arbeit nennen sie ein weiteres Feld, in dem sich zahlreiche Menschen mit einem emanzipatorischen Anspruch bewegen: Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs). Ulu legt den Fokus seiner Kritik auf die Rolle von NGOs, Universitäten und Stiftungen in der Absorption der deutschen Linken. Die Integration in ebensolche Strukturen ist etwas, das gerade die Refugees am Oranienplatz sehr zu spüren bekamen, da so viele »Aktivist*innen« eigene Interessen verfolgten, wie etwa eine Abschlussarbeit zu schreiben oder ein Kunstprojekt durchzuführen (vgl. Methodologie). Auf die Frage, ob er außer der Refugee-Bewegung weitere Gruppen oder Organisationen in Deutschland kenne, von denen er sagen würde, dass sie einen guten Ansatz haben, antwortet Ulu: »Fällt mir nicht viel ein. [...] Auch gerade die NGOisierung von Bewegungen [ist ein] großes Problem des Neoliberalismus« (I.U 26.49, 28.7-8). Die These, dass Refugee-Proteste außerhalb des Integrierbaren stehen, wird unten diskutiert.

Die geflüchteten Aktivist*innen erleben ständig mit, wie deutsche Aktivist*innen Stipendien und Arbeitsstellen bekommen – eine Kritik, mit der ich mich ebenso auseinandersetzen muss. In meiner persönlichen Wahrnehmung als Migrationsforscherin sowie langjährige Aktivistin in der Geflüchteten-solidarität ist der Bereich »Migration« zu einem großen Arbeitsfeld geworden. Fragte mich 2013 meine Beraterin im Jobcenter noch, was ich denn nun mit meinem Master in Migrationsforschung machen wolle, sehe ich nun ständig Stellenausschreibungen mit Migrationsbezug und finde passend zum Abschluss dieser Doktorarbeit eine Anstellung in der Berufsberatung geflüchteter Frauen. Auch durch die Refugee-Bewegung hatte sich die Finanzierung eigener Projekte »zu« und »mit Flüchtlingen« ausgeweitet.

3 Bereits in den 1980er Jahren kritisierte die Gruppe Antifa Gençlik Sozialarbeit als ordnungspolitisches Instrument gegenüber migrantischen Jugendlichen. Wie Çağrı Kahveci schreibt sahen sie diese »als verlängerte[r] Arm des Staates, dessen Aufgabe darin liegt, das systemkritische Potential der Jugendlichen und deren Kreativität zu entkräften« (Kahveci 2017: 82). Seit einigen Jahren gibt es an der Schnittstelle zwischen Sozialer Arbeit, Rassismuskritik und kritischer Migrationsforschung eine Debatte um das sozialarbeiterische Selbstverständnis, siehe bspw. Prasad 2018. Uwe Hirschfeld nennt Sozialarbeitende »fraktionierte Intellektuelle«, da sie in dem Widerspruch handeln, sowohl dem Staat und ihren Trägerinstitutionen, als auch sich selbst und der Emanzipationsidee zu entsprechen (vgl. Hirschfeld 2016).

Auch der Bereich Migrationsforschung selbst ist in den letzten Jahren zu einer immer eigenständigeren und anerkannteren Disziplin geworden, mit der es sich gut leben lässt. Ohne sagen zu wollen, dass insbesondere in der kritischen Migrationsforschung nicht sehr wichtige Arbeit gemacht wird, findet hier eine Integration der Kritik statt, über die jedoch überwiegend *weiße* deutsche Forscher*innen, nicht selten antirassistische Aktivist*innen, ein Auskommen finden. Für migrantisches und rassifiziertes Akteur*innen der antirassistischen Kämpfe und auch Theoriebildung seit den 1970er Jahren kann hingegen kaum von einer systematischen Integration gesprochen werden.

Gestartet mit der recht allgemein formulierten Integrationsthese Marcuses, zeigten mir die Refugee-Aktivist*innen erkenntnisreich auf, wie Integration die deutsche Linke derzeit betrifft. War ich vor allem mit einem sehr allgemeinen Blick auf die integrierte Gesellschaft in das Gespräch gegangen, wurde diese Kritik konkret und auf meine eigene Position und mein eigenes Umfeld gelenkt.

Wie selbstverständlich die Integration von Lohnabhängigen ins System ist, zeigt vielleicht auch die Tatsache, dass sich die Kommentare der Refugees nicht auf eine, auch kaum existierende, Klassenlinke, etwa in den Gewerkschaften beziehen, sondern auf Aktivist*innen der Bewegungslinken, mit der sie über antirassistische Gruppen zu tun haben. Schließlich sind es diese Bewegungslinken und nicht die von Ulu kritisierten Gewerkschafter*innen, die durch Projektförderung, NGOisierung und Akademisierung der Kritik integriert werden. Anders als Marcuse in der Nachkriegszeit, als der soziale Etatismus noch neu war, staunt Ulu in Zeiten des autoritären Neoliberalismus weniger über die Integration der arbeitenden Klassen. Indem er die Integration der verbliebenen Rest-Linken in die Strukturen des aktivierenden Staates beschreibt, schreibt er gleichwohl Marcuses Analyse der Einbindung fort.

Integration der Nicht-Integrierbaren durch Othering?

Unter Integration wird, insbesondere bei einer Arbeit aus dem Bereich der Migrationsforschung, meist Integration der Migrant*innen in die deutsche Gesellschaft oder »Kultur« verstanden. Integration ist hier ein Begriff, der zu einem feststehenden Paradigma geworden ist und der meist direkt mit Konnotationen wie »scheiternd«, »misslingend«, »verweigert« in Verbindung steht (vgl. Mecheril 2011). Nicht-EU-Bürger*innen müssen, wenn sie überhaupt eine Chance auf einen dauerhaften Aufenthaltstitel haben, Integrationskurse besuchen; Bayern hat ein repressives Integrationsgesetz beschlossen; es ist vermehrt – von Bayern nun ins Innenministerium übernommen – von Heimat und Leitkultur, in die sich Migrant*innen integrieren müssten, die Rede.

Kien Nghi Ha verortet die mit Integration verknüpften politischen Praktiken und ideologischen Diskurse in der deutschen Geschichte und sieht Ähnlichkeiten

und Kontinuitäten zu Kolonialrassismus und antisemitischen Überfremdungskursen. Damit einher geht ein Paternalismus, der an den Diskurs der »Bürde des weißen Mannes« gegenüber den Anderen erinnert:

»They are treated like infantile pupils, who are all – apart from a few strictly defined exceptions[...] in need of Western enlightenment and instruction in German culture and language. The stigma of ›particular need for compulsory integration‹ conceptualizes them as incapacitated and helpless. [...]Integration politics suspect that all migrants have world views and behaviour which are authoritarian, sexist and fundamentalist.« (Ha 2010: 174)

Narges Nasimi thematisiert Integration entsprechend im Gespräch losgelöst von der Bedeutung, die sie bei Marcuse hat. Im Zentrum ihrer Kritik steht eine Dimension des Integrationsparadigmas, die an die von Ha angesprochene Infantilisierung anknüpft und die Absurdität des Diskurses verdeutlicht:

»Also Integration finde ich sehr sehr problematisch, weil es kein bestimmtes Kriterium für Integration gibt. Zum Beispiel [...] eine Frau, die perfekt Deutsch sprechen kann, hier arbeitet oder hier auch geboren ist, aber ein Kopftuch trägt wird als [...] integrierter Mensch anerkannt, anders als eine Frau, die nicht gut Deutsch sprechen kann aber [...] zum Beispiel Alkohol trinkt und ganz [...] wie die weißen Menschen hier aussieht. Also das Problem ist, dass es kein bestimmtes Kriterium für dieses Wort gibt. Dieses Wort stört mich total, weil [...] das heißt, dass die Menschen die hier akzeptiert werden wollen [...] anders sein [müssen].« (I.DN 73.20-28)

Auch wenn Nasimis Vergleich hinsichtlich der angeblichen Anerkennung von Frauen mit Kopftuch zu hinterfragen ist, wird an dem Beispiel deutlich, dass Integration eben keine Anerkennung als Gleiche ist, sondern vielmehr über eine Festschreibung von vorgeblicher Andersheit funktioniert. Eine Frau, die sich entgegen der kulturalistischen Vorstellungen der Deutschen »westlich« verhält, aber nicht korrekt Deutsch spricht und ein selbstbestimmtes Leben führt, statt Andersheit und Hilfsbedürftigkeit zu vermitteln, wird nicht akzeptiert. Es geht nach ihrem Erleben und ihrer Analyse bei Integration also gar nicht darum, dass sich Migrant*innen wie Deutsche, sondern vielmehr den Vorstellungen über die Anderen entsprechend verhalten sollen, damit die Deutschen sich davon abgrenzen und somit ein Selbstverständnis als emanzipierte, aufgeklärte Menschen konstruieren können⁴. »Wir«

4 Vgl. auch Ursula Apitzsch in der Einleitung zum Sammelband *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse* (Apitzsch und Jansen 2003), in der sie die »enttäuschte« Reaktion einer deutschen Reporterin auf eine Konferenz wiedergibt, auf der migrantische Frauen nicht-folkloristisch über ihre Subjektivität sprachen (Apitzsch 2003: 7-9).

die wir im Sprechen erst entstehen, sprechen so viel über die (Integration der) Anderen, damit wir wissen, wer wir sind« (Mecheril 2011) schreibt Mecheril in *Integration als Dispositiv*. Mecheril betont hier die affektive Dimension der Diskussionen um Integration, die eben daraus folge, dass das Integrationsparadigma so eng mit der Konstruktion der *weißen* deutschen Identität verknüpft sei. Auch betont er, wie absurd es sei, dass die Frage der Integration nur in Bezug auf »Menschen mit Migrationshintergrund« und nicht in Bezug auf sich unmoralisch oder empathielos verhaltende Deutsche gestellt werde (ebd.).

In der kulturalisierenden Einpassung des Anderen in das Bild, dass der*die *weiße* Deutsche von ihr*ihm hat, ohne die tatsächliche Subjektivität und somit eventuell auch Kritik zuzulassen, die ihre*seine Subjektivität beinhaltet, lässt sich auch auf eine Ebene von Marcuses Theorie der Repressiven Toleranz anknüpfen: Die Eindämmung von Kritik. Tolerieren beinhaltet bereits eine Absorption ins eigene Weltbild. Eine »[e]ffektvolle Entpolitisierung durch den Einsatz multikultureller Toleranz gegenüber dem Anderen« konstatieren FeMigra in ihrem Text »Wir, die Seiltänzerinnen« beispielhaft an der sogenannten Multikulti-Politik der 1980er und 1990er Jahre (FeMigra 1994). Toleranz drückt dabei stets ein hierarchisches, nicht-reziprokes Verhältnis aus, mit Hilfe dessen sich die stärkere Seite als gutes, Toleranz gewährendes und somit gebendes Subjekt inszenieren kann (vgl. Brown 2009: 186-187). Pointiert ausgedrückt: Toleranz wird nur gewährt, wenn der*die Andere sich auch genügend bemüht zu gefallen und die deutsche Gesellschaft zu loben, dabei jedoch bitte hilfsbedürftig und exotisch bleibt. Integration ist eine Figur des Denkens, die den Anderen als Bezugspunkt hat und ihn zwar tolerieren, aber nicht als gleichwertig anerkennen kann. Nasimi hat das im obigen Zitat sehr genau erfasst. Das Integrationsdispositiv ist in der permanenten Herstellung des Anderen im deutschen Kontext somit ein sehr zentrales Element.⁵

Die Absurdität des Integrationsparadigmas bekommen die ihm Unterworfenen tagtäglich zu spüren. Ein Beispiel erzählt Napuli Paul: Ohne eine Bleibeperspektive werde von Geflüchteten erwartet »sich erst einmal zu integrieren« bzw. »erst einmal Deutsch zu lernen«. Entsprechend ihrer Prinzipien weigerte sie sich Deutsch zu lernen, bis sie einen sicheren Status hatte (Notizen zum Gespräch I.P. in einer Aufnahmepause erzählt). Wenn auch Paul auf anderen Ebenen Integration nicht so prinzipiell ablehnend gegenübersteht wie andere Aktivist*innen (siehe unten), erscheint gerade die zu erlernende deutsche Sprache als ein sehr stark wirkendes Dispositiv. In einem Interview mit Turgay Ulu, das ich bereits Anfang 2012

5 Eine Kritik des Integrationsparadigmas wurde und wird immer wieder in einer Schnittstelle aus (migrantischer) Forschung, Kunst und Aktivismus geübt, beispielsweise 2010 in der Berliner Kampagne »Integration? Nein Danke!«, online unter: <https://integrationneindanke.wordpress.com/> [18.04.2019]. Auch Kanak Attak legten mit zahlreichen Interventionen die Absurditäten des Integrationsdiskurses offen.

führte, als er noch im Lager in Bramsche-Hesepe bei Osnabrück lebte, kamen wir auch auf Integration zu sprechen, und er verknüpft hier die Kritik an Integration direkt mit einer Kritik des kapitalistischen Staates: »Integrieren oder absondern. Das entspricht der Logik des kapitalistischen Staates, der alles erfasst. Daher habe ich auch nicht vor, mich integrieren zu lassen« (Ulu in: Doppler 2012b). Seine Integrationsverweigerung ist eine Weigerung, in diesem ganzen System mitzumachen, bei Paul hingegen ist sie spezifischer auf die fehlenden Papiere für Geflüchtete bezogen. Der Marxist Ulu bezieht sich auf Integration von Migrant*innen als Teil der gesamtgesellschaftlichen Integration des Staates, was auf den Integrationsbegriff Marcuses verweist. Integration oder Absonderung sind notwendig, um die Integration der gesamten Gesellschaft zu erhalten. Eine besonders krasse Form der Absonderung findet beispielsweise durch ebene Lager statt, die Ulu in dem Interview kritisiert.

Dosthossein verweist im Gespräch am Beispiel Integration darauf, dass wir Begriffe nicht grundsätzlich kritisieren, sondern immer kontextualisieren sollten, also beispielsweise wer was wozu und vor allem worin integrieren wolle: »I think we, the Marxist activists, also try to integrate society into socialist thought« (I.DN 74.40-41). Auch kann dialektisch von einer gleichzeitigen Integration und Desintegration gesprochen werden: Die Arbeiter*innen sind desintegriert, da sie sich größtenteils nicht als Subjekte aufeinander beziehen, und zugleich integriert in die Gesellschaft, da sie sich affirmativ auf die bestehenden Strukturen beziehen. Wenn der affirmative Bezug auf die bestehenden Strukturen nicht besteht, kann dies unter Umständen die Integration in einer oppositionellen Gruppe befördern (siehe Diskussion unten).

Einen unvoreingenommenen Zugang zu Integration gerade nicht als Integration in ein repressives System, sondern vor allem als positiv konnotierte, soziale Integration im Sinne zwischenmenschlicher Kontakte, hat Napuli Paul. Denn sie sagt mit Bezug auf Geflüchtete, die zu isoliert leben: »I think it's always good [...] to be integrated« (I.P 5.31).

Die Kommentare der Gesprächspartner*innen verweisen darauf, dass es verschiedene Zugänge zum Begriff Integration gibt, der, wie gezeigt, im deutschsprachigen Kontext jedoch ein aktuell wirkmächtiges, hegemoniales Konstrukt ist und somit nicht unkommentiert stehen bleiben kann. Für Serhat Karakayali wurde Integration zu einem Rechtfertigungsparadigma für prekarisierende Politik, da die Folgen einer Strategie der Unterschichtung der deutschen Arbeiter*innen kulturalistisch in einen defizitären Diskurs umcodiert wurden (Karakayali 2009: 97-98). Auch er zeigt somit die systemintegrative Funktion des Integrationsdiskurses auf, denn wenn Integrationsversagen und Notwendigkeit der nachholenden Integration zu einem persönlichen und kulturellen Problem stilisiert werden, lenkt dieser Diskurs von einer Kritik an einer durch Politik und Ökonomie verursachten Verschärfung sozialer Unterschiede ab.

Das Integrationsdispositiv kann mit Marcuse auch als ein Element der Ideologie der integrierten Gesellschaft, die er im EDM kritisiert, analysiert werden. Wie in Kapitel zwei ausgeführt, betrachtet Marcuse Sprache als ein zentrales Moment von Operationalisierung und Verdinglichung und der Abschaffung von Widerspruch und somit als Element in der Herstellung und Aufrechterhaltung der Eindimensionalität. Ich wiederhole das Zitat:

»Verkürzung des Begriffs in fixierten Bildern, gehemmte Entwicklung in hypnotischen Formeln, die sich selbst für gültig erklären, Immunität gegen Widerspruch, Identifikation des Dings (und der Person) mit seiner Funktion – diese Tendenzen offenbaren den eindimensionalen Geist in der Sprache, die er spricht« (Marcuse 1964: 115-116).

In den Gesprächen habe ich des Öfteren dieses Zitat sowie den folgenden fiktionalen Satz als Beispiel für das Sprechen über Geflüchtete in der Eindimensionalität eingebracht, um Marcuses Theorie zu veranschaulichen: »Ein Asylbewerber lebt in einer Gemeinschaftsunterkunft. Er bezieht Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz und erhält Unterstützung bei der freiwilligen Ausreise«. Die Verobjektivierung und Anrufung als »Asylbewerber«⁶ lässt logisch folgen, was operationell weiter mit dieser Person geschehen muss. »Der Asylbewerber« wird nicht als Mensch, sondern als zu verwaltender Fall gedacht, mit dem in einer bestimmten Weise zu verfahren ist. Bereits die Bezeichnung »Bewerber« ist irreführend, weil es nicht wie idealerweise in einem Bewerbungsgespräch für einen Job um persönliche Kompetenzen geht, sondern höchstens darum, was dem Menschen angetan wurde bzw. inwiefern sein Leiden staatlicherseits anerkannt wird. Den Ausdruck »Gemeinschaftsunterkunft« bringt auch Osa im Gespräch als Beispiel für verharmlosende Sprache ein und seine verschleiernde Funktion auf den Punkt: »Gemeinschaftsunterkunft, what does it mean? Community living – it's even telling more sweet« (I.O 29.1-2). Das Asylbewerberleistungsgesetz als diskriminierendes Sondergesetz sondert den Geflüchteten von dem* der Staatsbürger*in ab. Und »freiwillig« im Zusammenhang mit Rückführung als saubere und unangreifbare Alternative zu Abschiebung ist eine krasse semantische Verdrehung, resultiert »freiwillige« Rückkehr doch meist aus auf Geflüchtete ausgeübtem Druck, Alternativlosigkeit und/oder Androhung von Zwangsmaßnahmen⁷.

6 Ich verwende an dieser Stelle die männliche Form, da zur Verdinglichung und Problematisierung als Asylbewerber*innen oder Flüchtlingen auch die Vorstellung von (meist jungen) männlichen Refugees gehört.

7 Über Politiken der freiwilligen Rückführung schreibt beispielsweise Katharina Schoenes (2013) kritisch in ihrer Masterarbeit, in der sie vom Rückkehrhilfegesetz als »Hau-ab-Politik« (ebd.: 38-42) spricht. Tobias Pieper behandelt in *Die Gegenwart der Lager* die Förderung der freiwilligen Ausreise in dem niedersächsischen Lager Bramsche-Hesepe (Pieper 2008: 246-

Das sind nur einige wenige von vielen Ausdrücken, die in der funktionellen Sprache über Geflüchtete alltäglich fallen. »Flüchtling«, aber noch mehr »Asylbewerber« ist mit allerlei operationellen Termini sprachlich so eng verknüpft, dass die Begriffe kaum in ihrer historisch-gesellschaftlichen Totalität reflektiert werden können – was ist die hinter dem Begriff stehende materielle Realität, die sich im verwaltenden Sprechakt nicht ausdrückt? Auf welche gesellschaftlichen Zusammenhänge verweist er? Welche Funktion erfüllt die Anrufung und Einordnung als »Asylbewerber« in der eindimensionalen Gesellschaft?

Nasimi ergänzt in unserer Diskussion »Flüchtlingskrise« (I.DN 69.19) als Beispiel für die »Normalisierung der Situation durch die Sprache« (I.DN 69.31). Denn eine Krise erfordert Handlung, es müssen Notmaßnahmen getroffen werden, und wenn dabei Refugees nicht mehr als Menschen behandelt werden können, ist das, polemisch ausgedrückt, eben der vorgeblich objektiven, durch sie selbst geschaffenen Situation geschuldet. »Flüchtlingskrise« hat jedoch nicht nur die Funktion der Operationalisierung Geflüchteter. »Krise« wurde in diesem Zusammenhang ohne begriffliche Bestimmung in die Alltagssprache aber auch akademische Sprache übernommen. Das wissenschaftlich-kritische Potenzial, das der Begriff etwa in marxistischer Analyse hat, in der er auf Problematiken kapitalistischer Produktionsverhältnisse verweist, wird hier nicht transportiert: »Die Begriffe werden der geistigen Tradition entnommen und in operationelle Termini übersetzt – eine Übersetzung, bei der die Spannung zwischen Denken und Wirklichkeit dadurch vermindert wird, daß sie die negative Macht des Denkens schwächt« (Marcuse 1964: 123). »Flüchtlingskrise« dient somit zur diskursiven Aufrechterhaltung der vorgeblichen europäischen Normalität, statt dass anhand des Faktes, dass viele Menschen fliehen und Leid ertragen müssen, diese postkoloniale Normalität infrage gestellt wird. Geflüchtete hier als Verursacher*innen der Krise zu konstruieren und nicht in erster Linie ihre Entmenschlichung anzugreifen ist mit der in Kritischer Theorie beschriebenen Abspaltung des Anderen vom als autonom imaginierten Selbst, mit Verdinglichung und auch mit *Othering* in der Konstruktion des Anderen Europas treffend beschreibbar (vgl. auch Attia und Popal 2016 und Gutiérrez Rodríguez 2016 sowie das einleitende Kapitel).

Der vorherrschende Diskurs um Flucht und Migration kann daher auch gerade durch seinen implizierenden Ausschluss, die Verobjektivierung derjenigen als Andere, die nicht Teil der Gesellschaft sein sollen, als ein Element der Eindimensionalisierung und somit als Teil des Marcuseschen Integrationsverständnisses gelesen werden.

257), die ein passendes Beispiel für die Funktionalisierung des philosophischen Begriffs »freier Wille« darstellt. Siehe auch Kapraun in: Özdemir 2019.

Protest und Integration?

Durch den Fokus Marcuses auf eine Kritik der (Re-)Integration der Neuen Linken kamen wir in den Diskussionen oftmals auch darauf zu sprechen, inwiefern die Refugee-Bewegung integrativ wirkt bzw. durch und in der Refugee-Bewegung Integration stattfindet. Dabei ist völlig klar, dass das Verhältnis Geflüchteter als die paradigmatischen Anderen des derzeitigen Europas zu einer Integration in die deutsche Gesellschaft etwas sehr Verschiedenes von der Re-Integration der Studierendenbewegung der 1968er ist. Eine Abspaltung und Konstruktion als Andere fand zwar in den 1960er Jahren auch gegenüber den radikalen Studierenden statt, wenn diese für lange Haare oder unkonventionellen Lebensstil angegriffen wurden – was durchaus in körperlichen Angriffen enden konnte – aber zumeist hatten sie durch ihre Position als *weiße* Staatsbürger*innen zumindest die Möglichkeit, Teil des als normal imaginierten Deutschlands oder der USA usw. zu sein und wieder zu werden. Auch wurde bereits deutlich, dass Integration sich jeweils auf sehr verschiedene Ebenen beziehen kann. Ich sehe sehr unterschiedliche Positionen und Strategien meiner Gesprächspartner*innen, die gerade dieses ambivalente und komplexe Feld widerspiegeln. Daher möchte ich, bevor ich genauer in eine Reflexion über die Position Geflüchteter und die Frage, ob ihre Subjektivität mit einem bestimmten Widerstandspotenzial verbunden ist, einsteige, diese heterogenen Meinungen abbilden.

Byakuleka lehnt, wie sich oben bereits andeutete, jegliche Versuche, sich zu integrieren ab: »If we want to completely deconstruct the structure of discrimination, we should not be part of it, we should not try to integrate in it« (I.AB 2.49-50). Anhand von Beispielen moniert er das Verhalten anderer Geflüchteter. Einige wollten in den diskriminierenden Strukturen kein besonderes Problem sehen: »[I]f we talk about racism they just look at us and some of them they just say it's normal, you know?« (I.AB 2.36-37). Andere würden nichts Kritisches sagen wollen, da sie hofften so bessere Chancen auf Anerkennung und soziale Kontakte zu haben, wozu er zwei Beispiele nennt. Das erste stammt eher aus dem Kontext der Flüchtlingshilfe, das zweite aus dem aktivistischen Umfeld des Oranienplatzes:

»[I]t was a welcome [...] festival at Tempelhof and really, when we asked them to say something political, they said no, we don't want, we are just here happy with our good people who invite us. And one of their friends [...] wanted to say something political [...] they stopped him [...]. Because they feel that they are accepted at least here, they have a space, and they don't want to spoil that. [...] Maybe if they say something the German people they will run away from them, you know?« (I.AB 7.5-14)

»People could not go to the meeting or even if they come to the meeting, to the plenums at O-Platz or other areas, they would prefer to hear from [...] the supporters and not themselves to say what they want, you know? And for me that was really annoying, embarrassing, you know? Whether you were outside, before the plenum, they talk and it's great, you know? Man, what are you saying is really very great, but when you enter the plenum, tsch- [...] hey man, please, this is a protest, you know?« (I.AB 7.14-26)

Für Byakuleka ist die Zurückhaltung derjenigen Geflüchteten, die sich für den Protest interessieren und sogar zum Plenum kommen, schwer nachvollziehbar. Er empfindet es als Anbiederung seine*ihre Meinung nicht zu sagen, um akzeptiert zu werden⁸. Doch auf einer analytischen Ebene versteht er die Zurückhaltung durchaus, indem er in seinem Manifest Angst als zentrales Gefühl beschreibt, das alle Menschen beherrsche und nur durch eine bewusste Auseinandersetzung mit sich selbst, den Menschen in seinem Umfeld, aber auch mit Kapitalismus und postkolonialen Machtstrukturen zu überwinden sei (Byansi Byakuleka 2015). »[W]enn Menschen ihr Bewusstsein verlieren, tritt Angst an die Stelle« (Byakuleka in: Doppler 2017: 95)⁹, schlussfolgert er. Mit Angst kommt er auf ein Thema zu sprechen, das auch andere Aktivist*innen beschäftigt. Osa etwa betont andersherum, dass selbst Menschen, die sich über ihre Lage bewusst seien, die jedoch angsterfüllt lebten, ihr Bewusstsein nicht nutzen könnten. Angst dominiert für ihn also Bewusstsein:

»[T]he main thing is: those groups of persons who are also being hit by the system- a lot of them [are...] maybe conscious, but there is fear. [...] I think the main thing is fear. Because [...] they try to imagine that if they speak out they can even get less than what they have now. [...] So, no matter if there is consciousness, when there is fear the consciousness is going to zero« (I.O 3.35-47).

Paul beschreibt wie sehr Angst einen einnehmen und lähmen kann:

»Denn Angst ist der größte Feind. Wenn du Angst hast, kontrollierst du dich selbst, du klebst deinen Mund zu und bindest deine Augen zu, sodass du nichts sehen kannst. Am Ende kettest du dich selbst an und unterstützt damit die Regierung darin, dich zu kontrollieren, du kontrollierst dich selbst.« (Paul in: ebd.)

-
- 8 Interessanterweise wird hier etwas beschrieben, was auch *weiße* deutsche Aktivist*innen gegenüber Refugee-Aktivist*innen machen: Sie sagen nicht ihre Meinung, aus Angst, dann nicht akzeptiert zu werden (siehe Kapitel 7).
- 9 Da mir erst nach den Gesprächen in der Auswertung sowie in einigem Material das Thema »Angst« als ein zentrales bewusst wurde, organisierte ich Ende 2016 eine Gruppendiskussion mit Napuli Paul und Bino Byansi Byakuleka, woraus ein Artikel in der Zeitschrift Psychosozial entstand (Doppler 2017). Die Zitate der Beiden in diesem Abschnitt sind diesem Gespräch entnommen.

Diese Selbstkontrolle führe eher zu Aggressivität und Gewalt gegen sich selbst oder andere als zu Solidarisierung oder Organisation gegen die Verhältnisse:

»Im Lager werden einige Menschen verrückt und bedrohen dann andere. Manche bringen sich selbst um, da sie seit Jahren mit dieser Angst leben müssen. Sie werden aggressiv oder trinken nur, um sich zu beruhigen. Und dann gibt es kein Vertrauen mehr, zu niemandem« (Paul in: ebd.: 94-95).

Die gesellschaftlich integrative Funktion von (Auto-)Aggressivität wird auch von der Kritischen Theorie eingehend beschrieben. So stellte Marcuse 1956 die These auf, dass »die Spannungen und Belastungen, denen der einzelne ausgesetzt ist, [...] nicht auf individuellen Störungen und Erkrankungen [beruhen], sondern auf dem normalen Funktionieren der Gesellschaft (und des Individuums)« (Marcuse 1956: 41). Für Erfolg in der spätkapitalistischen westlichen Gesellschaft brauche es »die Eigenschaften raffinierter Rücksichtslosigkeit, moralischer Gleichgültigkeit und ständiger Aggressivität« (ebd.: 43), was zu einer »Verzerrung und Verstümmelung des menschlichen Wesens« (ebd.) führe (s. auch Kritische Theorie und Vorurteilsforschung sowie repressive Entsublimierung in der Einführung)¹⁰.

Dabei sind auch gesellschaftlich selbst von Ausschluss und Aggressivität betroffene Menschen selbstverständlich vor diesen Mustern und Projektionen nicht gefeit (vgl. bspw. Türkmén 2016). Dosthossein und Nasimi schreiben:

»Es gibt keine Reinheit der Opposition der Revolution aus der Objektivität für die Randgruppen. Auch sie sind [...] gegenüber andere[n] aggressiv, wenn nicht rassistisch [...], wie die Obdachlosen und langjährigen Migrant*innen gegenüber Ge-

10 »Angst« hingegen bleibt bei Marcuse weitestgehend implizit. Ausnahme sind seine Arbeiten für das OSS: in der Analyse des NS-Systems findet Angst Erwähnung, bspw. wenn er schreibt, dass »die Angst der Massen und die Angst voreinander [...] ein entscheidendes Element dieser Harmonie« zwischen Industrie, Finanzwelt, der Partei und der Armee sei (Marcuse: Über soziale und politische Aspekte des Nationalsozialismus, 1941, zit.n.: Reiche 1999: 98). Reimut Reiche hat eine mögliche Erklärung für die weitgehende Ignoranz der Angst »als Bindeglied von Herrschaft« durch die Kritische Theorie: »Das könnte auf eine abstrakte Gegenbewegung gegen die Existentialphilosophie von Heidegger, Binswanger usw. zurückzuführen sein. Dort war der Angst eine sehr große, wenn auch stark mystifizierte Bedeutung – als Existenz-Angst im Unterschied zu Existenzangst – zugewiesen worden. Diese existentialphilosophische Angst-Lehre wurde von der Gruppe um Horkheimer und Adorno bekämpft« (Reiche 1999: 98-99).

Es ist tatsächlich auffällig, dass in den Analysen der Kritischen Theorie Angst als Teil der Triebstruktur zwar implizit mitgelesen werden kann, sich jedoch eine explizite Thematisierung von Angst nur als Utopie einer angstfreien Gesellschaft findet: So wie Theodor W. Adorno »den besseren Zustand aber denk[t] als den, in dem ohne Angst verschieden sein kann« (Adorno 1951: 116) sagt Marcuse 1975 in einer Podiumsdiskussion: »Fortschritt wäre der Umschlag von Quantität in Qualität, nämlich in eine Gesellschaft, in der man ohne Angst leben kann« (siehe: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41147047.html> [11.03.2019]).

flüchteten, wie unsere Erfahrung immer wieder bestätigt« (Dosthossein und Nasimi 2017).

Abgesehen von ihrer besonderen Situation, wirken natürlich die von Marcuse beschriebenen Integrationsinstrumente wie Medien und Werbung auf Geflüchtete ebenso wie auf alle anderen Menschen. Warum sollte ein Geflüchteter auch weniger das neueste Smartphone haben wollen als ein Deutscher? Denn »this is the way the capitalist society is all about- about material [...], about getting the next nice things« (I.N 3.6-7) folgert Ngari. Im weiteren Verlauf kommen wir darauf zu sprechen, dass sich Geflüchtete in besonderen Zwangsverhältnissen befinden, die sie dazu zwingen, »mitzumachen«, um ihren Aufenthalt zu erkämpfen oder Geld an die Familien schicken zu können. Der Zwang des Mitmachens ist weit größer oder zumindest anders gelagert als etwa bei Studierenden, die von ihren Eltern finanziert werden.¹¹

Auch unter denjenigen, die sich entscheiden, nicht individuell zu versuchen einen Platz zu erkämpfen, sondern einen kollektiven Weg wählen, geht es natürlich in erster Linie um einen sicheren Status, um Staatsbürgerschaft. Mokre resümiert: »[I]n the end of the day the aim was to [...] get a status, not to change the society. To get a status in the society« (I.MN 22.11-17). Ngari sieht in dem Bemühen um Teilhabe auch etwas Positives für den Kampf, da Menschen erst angekommen in den Strukturen etwas verändern können: »[W]e want to work, we want to have good things and then- how as an individual, how can I maybe fight inside?« (I.N 5.26-27). Die Systemkritik, die Ngari vertritt, teilten jedoch nicht alle Frauen, die bei oder mit WiE aktiv sind:

»[T]o be honest [...] we are fighting for inclusion, ja? We are not fighting for [...] change. [...]n our campaigns we say we are women in this society and we want to be treated as such- so this individual reflection of wanting to change the society [...there are] very few people who think in this [...] direction.« Ich füge an: »And this are maybe people who already have a political consciousness-«, Ngari setzt fort: »before, ja and saying okay, this is an unjust society and [...] the system is not right.« (I.N 4.35-5.4)

H. Numan spricht das Thema der Geflüchteten an, die zunächst in Deutschland Aktivist*innen waren, nun einen Status haben und sich vor allem um ihr persönliches

11 So kritisiert Heidrun Friese eine Heldenstilisierung und hebt eher eine gesellschaftsaffirmierende Dimension der Situation Geflüchteter hervor: »Im Alltag der Illegalisierten geht es jedoch weniger um revolutionäre Störung des Eingerichteten und seiner Normalität, sondern eher um einen alltäglichen Kampf um Anerkennung und ein einzurichtendes normales Leben, der eher das Bestehende affirmiert, weil er das Überleben garantieren soll« (Friese 2017: 72).

Leben kümmern. Er hebt hervor, dass ein Rückzug aus öffentlich politisch organisierten Gruppen ja noch lange nicht bedeutet, dass die Leute unpolitisch würden. Die Betätigung würde sich vielmehr auf die Unterstützung in der eigenen Community – beispielsweise die afghanische oder sudanesishe – verschieben (I.Nu 9.29-30).

Der Kampf um Teilhabe kann entsprechend mit einem Rückzug aus öffentlichem Protest einhergehen. Doch das bedeutet nicht, dass die Refugees sich dem Integrationsdispositiv unterwerfen. Vielmehr kämpfen sie auf anderen Ebenen um ihre Rechte und um Zugänge. Erreicht werden diese in der Bewegung oftmals auch gar nicht dadurch, dass politische Forderungen erfüllt werden, sondern vielmehr durch das Entstehen persönlicher Kontakte und Beziehungen, die für einzelne Biografien viel entscheidender werden können als der politische Kampf. Sei es dadurch, dass sich ein*e Unterstützer*in besonders hinter einen juristisch komplizierten Fall klemmt und Anwalt*innen bezahlt, sei es durch Freundschaften, Liebesbeziehungen, Heirat oder Kinder, über die ein fester Status erworben werden kann. Rex Osa sieht diese Wege der Integration von (ehemaligen) Aktivist*innen positiv: »Now they are already going back to integrate themselves, because many of them have residence permit and it is the process of integration within ourselves« (I.O 15.2-3). Sie könnten ein Vorbild sein, da neue Leute lernen, dass sich durch politischen Aktivismus auch persönliche Chancen ergeben können. Diese Aussage verknüpft Osa mit einer Kritik an der antirassistischen Bewegung: »[We have to] make people understand the fact that [...] you benefit from your engagement. Whatever you get has to do with what you give into it. So this is the reflection that is failing. And this is what the anti-racist movement is not encouraging« (I.O 15.11-13). Die hochgesteckten Ziele der linken antirassistischen Bewegung sind für Osa oft zu abstrakt, denn damit könnten viele Geflüchtete nichts anfangen. Byakuleka hingegen – auch wenn er selbst natürlich ebenfalls nicht frei davon ist – lehnt Integrationsbemühungen ab und hält die Hoffnung, »dazuzugehören« für sowieso uneinlösbar: »They [a lot of refugees] see it in general: ah, we are accepted. You know? In this way they feel integrated. While the system never accepts us. Never« (I.AB 6.31-32). Auf persönlicher Ebene führt im Kontext der Refugee-Bewegung paradoxerweise sogar genau eine solche Haltung zu Integration: die Geflüchteten, die sich als Aktivist*innen hervortun und ihre Stimme erheben, erfahren von *weißen* Aktivist*innen oftmals sehr viel Anerkennung. In Kapitel sieben komme ich genauer auf das Verhältnis von geflüchteten und *weißen* Aktivist*innen zurück.

Die Bewertung eines anpassenden Verhaltens sowohl gegenüber der deutschen Gesellschaft allgemein als auch gegenüber unterstützenden Aktivist*innen durch meine Gesprächspartner*innen ist sehr unterschiedlich und reicht von anklagend über analytisch und verständnisvoll bis dahin, in der Teilhabe an Gesellschaft, im Nutzen der wenigen möglichen Zugänge auch etwas Positives zu sehen – sowohl um persönlich das Leben auf die Reihe zu bekommen, aber auch um hier wir-

ken und Gesellschaft verändern zu können. Hierin lassen sich Ähnlichkeiten aber auch grundlegende Unterschiede zu den 68er-Bewegungen konstatieren: die Perspektive der Re-Integration kann auch als eine Erfolgsgeschichte gelesen werden. Sie trug maßgeblich zu einer Liberalisierung der Gesellschaften und zumindest bis in die 1980er Jahre auch sozialerer Politik bei. Die Einforderung des Rechts, Teil der Gesellschaft sein zu können und vor allem sie auch selbst gestalten zu können, verändert diese. Selbstverständlich verändern ebenso migrantische und Refugees-Bewegungen Europa und Deutschland, wie sich aktuell etwa an der öffentlichen Thematisierung von Rassismus und Kolonialität zeigt. Doch die Position der meisten Refugees und vieler Migrant*innen ist dermaßen durch gesellschaftliche Ausschlüsse, Rassismus und postkoloniale Strukturen geprägt, die sich auf so vielen Ebenen materiell festschreiben, dass eine Integration selbst der intellektuellen Migrant*innen vielleicht auf sozialer, aber kaum auf ökonomischer (und auch politischer und kultureller) Ebene erfolgt¹².

Zusätzlich stellt sich die Frage, ob die Forderungen der Refugee-Bewegung »integrierbar« sind. Oder ergeben sich, wie Byansi Byakuleka vehement vertritt, aus der Subjektivität Geflüchteter zwangsläufig radikalere Forderungen, die eben nicht in eine – wenn auch reformierte – Eindimensionalität absorbierbar sind? Mit diesen Fragen kommen wir zu einem zentralen Thema in Marcuses' Widerstandstheorie, das einer der Ausgangspunkte der Konzeption dieser Arbeit war und allein aufgrund der Terminologie einer Revision bedarf – der sogenannten »Randgruppentheorie«.

5.2 Revolutionäre Subjektivität durch Position?

Ulu meint, dass sie als »Marginale, die sich ins Zentrum gedrängt haben [...] radikalere Aktionen machen [können], weil wir nichts mehr zu verlieren haben, wie eine Arbeit, wie ein Haus, wie eine Familie« (I.UÜ 6.33-36). Die Aussage nimmt problematische Anleihen an eine Verelendungstheorie, vor allem wenn er mit Bezug auf seine in Abschnitt 5.1 zitierte Integrationsthese sagt: »[W]enn wir das stoppen, dieses Stück Kuchen, dann wird sie [die Revolution] erst entfachen« (I.UÜ

12 Vgl. Gutiérrez Rodríguez in ihrer Analyse politisch aktiver intellektueller Migrantinnen: »Für Intellektuelle aus soziopolitischen Minderheitengruppen formt sich die Funktion der Intellektuellen als SprecherInnen und DenkerInnen in der Öffentlichkeit zumeist im Zusammenhang einer sozialen Bewegung. Im Vergleich zu den hegemonialen Gruppen verfügen sie nicht über zentrale meinungsschaffende Organe. Auch wenn sie für intellektuelle Professionen ausgebildet werden, erfahren sie aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Nationalität, ihrer Hautfarbe oder ihres Klassenhintergrunds eine Ausschließung aus den entscheidenden Führungspositionen« (Gutiérrez Rodríguez 1999: 83).

23.21-22). Zudem ist bei Ulu hier, aber auch an anderen Stellen, eine starke Romantisierung des Lebens »auf der Straße« vernehmbar. Wie Ulu betont, schreibt er vor allem an die deutsche/europäische Linke (vgl. 6.1) und greift dabei bewusst eine Stereotypisierung des Geflüchteten als Heroen auf. Aus der Position »Flüchtling« darf keine genuin positive Heldenfigur konstruiert werden (vgl. Friese 2017: 68) – das entspricht genauso wenig der heterogenen Realität wie die Konstruktionen als klassentheoretisch irrelevant und wiederholt die Projektion, die viele Linke in den 1960er Jahren beispielsweise mit den Kämpfen im globalen Süden vornahmen¹³. Allerdings muss in Bezug auf Ulu relativiert werden, dass er stets betont, dass die Kämpfe Geflüchteter nur ein Element, ein Teil des Klassenkampfes sein können und in eine breite organisierte Linke eingebettet sein müssen – was in diesem Abschnitt aufgegriffen und in Kapitel sieben ausführlich diskutiert wird.

Marcuse stellt im Anschluss an seine Feststellung der fehlenden oder veränderten Kräfte die Frage »Was folgt daraus?« (Marcuse 1964: 265) und beendet EDM mit einem Ausblick, der uns zu dem Thema »Randgruppen« führt. Hier zunächst der erste Teil, den ich auch in den Gesprächen zur Diskussion gestellt habe:

»Unter der konservativen Volksbasis befindet sich jedoch das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen. Sie existieren außerhalb des demokratischen Prozesses; ihr Leben bedarf am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen. Damit ist ihre Opposition revolutionär, wenn auch nicht ihr Bewußtsein. Ihre Opposition trifft das System von außen und wird deshalb nicht durch das System abgelenkt;

13 So Heidrun Friese in ihrem Essay über Flüchtlinge als imaginierte Opfer, Bedrohung oder Helden: »Die symbolische Überhöhung migrantischer Kämpfe macht Menschen, denen Mobilität verwehrt wird und die sich das Recht dazu nehmen, zu modernen Heroen autonomen Kampfes um Lebenschancen und der Verwirklichung autonomen Willens, kurz zu Helden westlich-moderner Subjektivität. Doch dieser Diskurs ist paradoxerweise gerade da unpolitisch, wo doch ein politischer Raum bezeichnet werden soll, stellt er die Figur des Heros doch zwischen die des Opfers von Kapitalismus und neoliberaler Governance und die Figur der Gefahr, eines Feindes, der die etablierte Ordnung zu erschüttern droht. Diese Signifikationsprozesse bewegen sich nicht auf dem – vermeintlich – neutralen Boden des humanitären Diskurses. War die Projektion mancher Aktivisten einst auf die Befreiungsbewegungen in der sogenannten ›Dritten Welt‹ gerichtet, sollte revolutionärer Elan der Peripherie das kapitalistische Zentrum bedrängen und die Massen mitreißen, so hat nunmehr der »kämpfende Flüchtling« diese Position eingenommen, ist er angewiesen, den antikapitalistischen Kampf gegen die Mächtigen zu führen, die bestehenden politischen Räume zu destabilisieren und dennoch eine asymmetrische Position einzunehmen, durch die der (antirassistische) Aktivist ausstehende Revolutionstriumphe feiern kann und sich zugleich doch die Position des Beschützers sichert.« (Friese 2017: 68)

sie ist eine elementare Kraft, die die Regeln des Spiels verletzt und es damit als ein aufgetakeltes Spiel enthüllt.« (Ebd.: 276)

Vier Annahmen stecken in dem Zitat: Erstens produzieren die westlichen Gesellschaften in einem Prozess der zunehmenden Integration zugleich bzw. damit einhergehend (weiter) Menschen, die irgendwie »außen« stehen. Zweite Annahme ist, dass sie von allen gesellschaftlichen Gruppen eine Veränderung am dringendsten brauchen. Drittens bilden sie bereits durch ihre Stellung eine Opposition, die das System quasi demaskiert, auch wenn ihnen das viertens nicht (immer) bewusst ist. Damit unternimmt Marcuse aus seiner praxisorientierten Perspektive einen Blick auf die Anderen, den beispielsweise Adorno stets vermied (siehe Methodologie). Alle vier Punkte werden in diesem Kapitel konkret am Beispiel Refugees und ihrer Organisation diskutiert. Zuvor bedarf es jedoch auf Grundlage der skizzierten feministischen und post- sowie dekolonialen Zugänge einer kritischen Einordnung einer Soziologie, die sich mit den Anderen, den Marginalisierten oder bei Marcuse eben den »Randgruppen« beschäftigt.

Kritik der Randgruppensoziologie

In obigem Zitat spricht Marcuse von *anderen* Farben und »Rassen« sowie Arbeitslosen und Arbeitsunfähigen. Marcuse selbst verwendet den Begriff »Randgruppe« an sehr wenigen Stellen – auch in diesem Zitat fällt er nicht – und fasst darunter ca. ab 1967 explizit nicht nur sozioökonomisch schwache Gruppen, sondern auch privilegierte Studierende, die Zeit zum Denken haben. Randgruppen sind bei Marcuse diejenigen Gruppen, die das Potenzial haben, die Eindimensionalität auf verschiedenen Ebenen zu durchbrechen¹⁴. Eine weitere Unklarheit in der Diskussion liegt in dem Übersetzungsprozess. Wenn im englischen Original von »marginal groups« oder anderen Ausdrücken mit »marginal« die Rede ist, wurde das je nach Kontext unterschiedlich übersetzt, teils als Randgruppe, teils als Marginalisierte, teils mit ganz anderen sich aus dem jeweiligen Satzkontext ergebenden Ausdrücken. Entsprechend wird sich nach einem kurzen Einschub zur speziellen deutschen »Rand-

14 Roland Roth etwa liest in seinem mit *Rebellische Subjektivität* betitelten Buch über Marcuse und die neuen Protestbewegungen dessen »außen« vor allem als Bewusstseinsposition: »»Außen« bezieht sich damit nicht mehr in erster Linie auf die soziale Stellung im sozialen Gefüge der spätkapitalistischen Gesellschaft [...] bzw. innerhalb der Weltökonomie und -politik [...] sondern auf eine Ebene des Selbstverständnisses und der Motive von Akteuren (Ziele und Bedürfnisse), die gesellschaftsstrukturell nicht vorab bestimmbar sind. Alle können Subjekte der Veränderung werden; auch gesellschaftliche »Randgruppen« sind dies nur in dem Maße, wie sie diese Radikalität in ihrem kollektiven Selbstverständnis und ihrer Bedürfnisartikulation praktisch einholen« (Roth 1985: 196).

gruppenstrategie« die folgende Diskussion vor allem um das soziologische Theorem der »Marginalität« mit einzelnen Bezügen zum Begriff »Randgruppe« drehen.

Mit starkem Bezug auf das obige Zitat wurde im Kontext der Studierendenbewegung eine sogenannte »Randgruppenstrategie« begründet, die sich von den Studierenden ausgehend an weniger Privilegierte richtete. Laut Susanne Karstedt wurde mit Bezug auf Marcuse zum einen »zu praktischer Tätigkeit aufgerufen, da das Leben der Randgruppenangehörigen ›am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen‹ bedarf« (Karstedt 1975: 171), zum anderen

»wird ›das Substrat der Geächteten und Außenseiter‹ darüber hinaus auch als Ansatzpunkt für langfristige politische Strategien der Veränderung gesehen [...]. Studentische Tätigkeit im Randgruppenbereich verstand sich daher als Doppelstrategie in dem Sinne, daß Sozialarbeit vor allem als Mittel zum Zweck der (politischen) Selbstorganisation der Randgruppenangehörigen dienen sollte« (ebd.).

In der speziellen deutschen Rezeption wurden unter Randgruppen vor allem sozial Marginalisierte gefasst und ein Fokus auf Heimkinder gelegt, in deren fehlender Anpassung an die Gesellschaft eine potenzielle revolutionäre Subjektivität stecke. Damit kann Marcuses Randgruppenverständnis von einer defizitorientierten Soziologie und Sozialpädagogik abgegrenzt werden, ist jedoch ebenfalls in ihrer impliziten Herstellung und Reproduktion der Anderen nicht unproblematisch – im Sprechen über die Anderen bleibt der unexplizierte *weiße* Arbeiter als Norm gesetzt.

Karstedt problematisiert im Kontext der 1960er/70er Jahre die Randgruppe¹⁵ ebenfalls in Bezug auf begriffliche Ungenauigkeit und geht dann auf die fehlende gesellschaftliche Kontextualisierung im Sprechen über Marginalisierte/Randgruppen ein (ebd.: 170). In der Forschung sei nicht oder viel zu spät nach gesellschaftlichen Macht- und Konfliktstrukturen und nach der Konstruktion der Mehrheit gefragt worden. Für den US-amerikanischen Kontext gelte, dass zwar systemischer gedacht worden, aber dennoch letztlich die Integration der Minderheit in die Mehrheit nicht in Frage gestellt worden sei (ebd.: 175-176). Damit wirft sie die auch in postkolonialer Theorie aufgemachte Kritik ein: Wer ist eigentlich die Mehrheit? Wofür braucht es die Konstruktion der Anderen?

In vorherrschender Soziologie wird das Marginale bzw. werden die Marginalisierten stets als eine Sonderposition, als die »Anderen« analysiert. Der auf die

15 In einem Wörterbuch der Soziologie (Endruweit und Trommsdorff 2002: 32) findet sich eine Definition von Randgruppe als »eine Kategorie von Menschen, die sich in unterprivilegierter Lebenslage befindet und zu der die Majorität der Bevölkerung eine hohe soziale Distanz (hohe Stigmatisierungs-, Diskriminierungs- und Absetzungsbereitschaft) einnimmt« (Vaskovics 2002: 339).

Soziologen Robert E. Park und im Anschluss Everett Stonequist zurückgehende Ausdruck »marginal man« für eine Person, die im Übergang zwischen zwei Kulturen steht und in seiner Hybridität gesellschaftsveränderndes Potenzial hat (vgl. Christmann 2007: 92-94), begründet eine ausgedehnte Forschung um Marginalität in der Soziologie. Die Untersuchungen Parks und Stonequists beziehen sich in erster Linie auf jüdische Einwanderer in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts und konstatieren eine psychotische und neurotische Persönlichkeitsstruktur, die sich aus der marginalen Situation zwischen zwei Kulturen ergebe. Ein früher Kritiker dieses Ansatzes ist beispielsweise Rabbi David Golovensky (1952), der zum einen diese Annahmen mit soziologischen Statistiken zu widerlegen suchte, und zum anderen die gesamte US-amerikanische Gesellschaft als mit und in Widersprüchen charakterisiert und als neurotisch und psychotisch beschreibt – also das, was Park/Stonequist den Juden zuschrieben, sozialpsychologisch denkt. Hier findet sich eine Nähe zur Kritischen Theorie, beispielsweise zu dem oben zitierten Aufsatz Marcuses »Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft«. Auch eine Parallele in der Kritik des Toleranz-Diskurses sowie des Paternalismus zeigt sich, wenn Golovensky schreibt:

»Marginality is to the theory of cultural pluralism what ›tolerance‹ is to the notion of brotherhood. Just as tolerance suggests condescension which is a negation of genuine brotherhood, so too, marginality conveys overtones of a patronizing attitude which is quite different from the concept of complete equality which is cultural pluralism.« (Ebd.: 337)

Andererseits offenbart sich in dem Zitat eine für den US-amerikanischen Kontext typisch liberale Haltung, da kultureller Pluralismus ohne eine prinzipielle Gesellschaftskritik als »Lösung« erscheint. Die Problematik, dass der Fokus auf die Persönlichkeitsentwicklung in bestimmten Gruppen und nicht auf gesellschaftliche Strukturen gelegt wurde, die Marginalität schaffen bzw. brauchen, wurde auch von anderen Soziolog*innen hervorgehoben. Beispielsweise legt H.F. Dickie-Clark kontrapunktuell den Fokus auf »marginal situations« um sich gegen eine Disziplinverschiebung von Soziologie zu Psychologie innerhalb der Soziologie zu positionieren (Dickie-Clark 1966). Marginalität kann aus dieser Perspektive als auferlegte soziale und strukturelle Schranke betrachtet werden, die den Marginalisierten bestimmte, eingeschränkte Positionen zuweist, die diese zu erfüllen haben: »Powerful groups using an array of legal, social, economic, and political measures push less powerful groups to the edges of the society and generally attempt to utilize them in the labor market, but in other ways render them invisible«¹⁶. Marginalität ist somit als

16 Zitiert aus dem Beitrag »Marginality« auf <http://sociology.iresearchnet.com/> [18.04.2019], zu finden unter »Sociology of Race«. Auf die These der »Nutzbarmachung« für den Arbeitsmarkt gehe ich in Bezug auf Geflüchtete weiter unten ein.

gesellschaftlich konstitutiv und nicht als ein Zwischenstadium in der Biografie bestimmter Menschen oder Gruppen zu betrachten. Marginalisierte sollten nicht als von außen dazukommend gedacht werden, sondern als konstitutive Subjekte, die mithilfe von rassistischen, kolonialen, sexistischen und anderen Ideologien und auch vermittelt über das Recht als genuin Andere konstruiert werden.

Heute ist, wie in der Methodologie deutlich wurde, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den kulturell oder geschlechtlich Anderen ein verbreitetes Themenfeld. Dabei findet auch das direkte und erkämpfte Sprechen der Anderen im hegemonialen Kontext in einem bestimmten, begrenzten Raum statt, der jederzeit wieder geschlossen werden kann und mit einer Anerkennung der zugewiesenen Position, also einer Positivierung der Negation einhergeht und somit selbst nicht vor einer für das negative Ganze stabilisierenden Funktion gefeit ist, wie beispielsweise Trinh Minh-ha aus Perspektive feministischer Women of Color analysiert (vgl. Minh-ha 1991: 187). Eine Vereinnahmung, die auch innerhalb emanzipatorischer Bewegungen stattfindet, wie beispielsweise Schwarze Feminist*innen an der *weißen*, mittelständischen Frauenbewegung kritisieren (hooks 1990: 84). Das Sprechen über die Anderen, das am Marginalitätsdiskurs zu kritisieren ist, wird nicht durchbrochen, wenn Schwarze Frauen und WoC nur in einem bestimmten, von *weißen* Frauen/Aktivist*innen zugesprochenen Rahmen und nur durch die hegemonialen etwa im akademischen oder künstlerischen Kontext anerkannten Weisen sprechen dürfen. Laut hooks könne dies durch eine Offenheit für nicht-hegemoniale Epistemologien vermieden werden (hooks 2000: 137-138). Im Kontext der Refugee-Bewegung lässt sich das beispielhaft erneut anhand der vielen Kunst- und akademischen Projekte verdeutlichen, in denen Refugees ihre kritischen Stimmen äußern dürfen, die aber strukturell weiter in der Hand der zumeist *weißen* deutschen Aktivist*innen bleiben und die somit oftmals durch ihre Kontakte und Auswahl ihr Bild von Refugees (sei es als Opfer, sei es als Held*innen) reproduzieren sowie auf zahlreichen Ebenen profitieren.

Anschließend an diese Vorüberlegungen möchte ich, nachdem die Perspektive Marcuses als Teil einer Soziologie der Marginalität in ihrem Blick auf die Anderen begrifflich hinterfragt wurde, genauer auf die im sogenannten Randgruppen-Zitat enthaltenen Thesen Marcuses und ihre Diskussion mit Bezug auf die Position von Refugees und im Kontext der Refugee-Bewegung eingehen. Dafür komme ich auf das zentrale Zitat Marcuses zurück: Die zweite Annahme, dass die Marginalisierten »am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen« bedürfen, steht in dieser positionierten Arbeit außer Diskussion. Lager, Abschiebeknäste, Polizeigewalt gegen Geflüchtete und vieles mehr sind Beleg genug, dass in Deutschland Geflüchtete mit zu den Gruppen gehören, die am unmittelbarsten von einer systemischen Gewalt betroffen sind, die beendet werden muss. Kontroverser und spannender wird die Diskussion jedoch über die Fragen nach der Perspektive auf Marginalität, nach der strukturellen Position Geflüchte-

ter, und nach einer daraus folgenden möglichen Opposition bzw. zunächst eines Bewusstseins über gesellschaftliche Strukturen.

Die Gesellschaftskritik der Non-Citizens

Wie fassen meine Gesprächspartner*innen selbst die gesellschaftliche Position von Geflüchteten? Die Aufgabe einer Analyse der »Position Asylsuchender und ihre Kämpfe in modernen Gesellschaften« (Refugee Struggle for Freedom 2013)¹⁷ nahmen sich einige Aktivist*innen von RSfF, zu denen damals Dosthossein gehörte, vor. Anfang März 2013 führten RSfF in München auf dem *Refugee Struggle Congress* den Begriff *Non-Citizens* ein, stellten ihre Analyse zur Debatte und fordern bis heute dezidiert eine Auseinandersetzung damit innerhalb der Bewegung und der deutschen Linken ein. In der Analyse von RSfF erscheint eine Verbindung zu Kritischer Theorie, die kein expliziter Bezugspunkt der Gruppe ist, naheliegend. Dem möchte ich hier nachkommen und daher die folgende Diskussion auf die Veröffentlichungen von RSfF zum Begriff *Non-Citizens* sowie die Gespräche mit und Beiträge von Dosthossein und Nasimi stützen.

Mit dem Begriff *Non-Citizens* sollte deutlich gemacht werden, dass Nichtbürger*innen von Grundrechten wie dem Recht auf Zugang zum Arbeitsmarkt, dem Recht auf freie Wohnortswahl oder dem Recht zu bleiben ausgeschlossen sind, wohingegen *Citizens*, zu denen sie auch anerkannte Geflüchtete mit dauerhaftem Aufenthaltsstatus zählen, in den Genuss all dieser Grundrechte kommen. Die von den schon seit vielen Jahren aktiven Gruppen The VOICE und der Karawane verwendete Selbstbezeichnung als »Refugees« oder »Immigranten« sei ein zu schwacher und ungenauer Begriff, da er die gesellschaftliche Position vollkommen außer Acht lasse, erklärt Ashkan Khorasani in einem Interview mit der linken Wochenzeitung *Jungle World*: »Zentral für die Situation der Non-Citizens ist in einer bürgerlichen Gesellschaft aber ihr Ausschluss aus dem Produktions-, Verteilungs- und Reproduktionssystem – und nicht unbedingt, Opfer von Rassismus zu sein« (Khorasani in: Loschert 2013), so Khorasani weiter.

Zwar ist die letztgenannte Kritik einer Fokussierung auf Rassismus durch Refugee-Aktivist*innen nicht neu¹⁸, doch ihr Zugang, über eine sehr theoretisch-

17 Der Text war lange auf einer Homepage der Gruppe »Refugee Struggle for Freedom« online verfügbar, inzwischen funktioniert die Seite nicht mehr. Zunächst war Omid Moradian als Autor angegeben, Dosthossein aber beispielsweise bezieht sich auf den Text als »unsere«, da er aus kollektiven Diskussionen entstand. Ich schreibe daher von *Refugee Struggle for Freedom* als Autor*innenkollektiv.

18 The VOICE beispielsweise thematisieren die Fokussierung von Debatten der deutschen antirassistischen Linken auf Hautfarbe und Rassismus (den es natürlich auch in der radikalen Linken gibt) bereits seit Jahren, zum Beispiel erst im Jahr zuvor im Nachgang des No Border Camps in Köln. Bei dem Camp kam es zu Auseinandersetzungen um das Konzept der *Critical*

analytische Diskussion Kritik anzubringen, ist es meines Erachtens in dieser Form. Auch der explizite Bezug auf andere Theoretiker*innen und Bewegungen wird hergestellt, wie Dosthossein im Gespräch ausführt: »before us, different movements and different [...] political theoreticians used that term, for example [...] Hannah Arendt, [...] the Black Power Movement in the US [...]. I think we [are] just the new generation« (I.DN 1.45-48). Ihre Intervention in den frühen 2010er Jahren erfolgte passend in einem Zeitrahmen, in dem sich Migrationsforschung immer mehr auf Citizenship-Theorie verschiebt.

Kritische soziologische, politikwissenschaftliche und philosophische Debatten um Citizenship (bspw. Turner 1993; Nyers und Rygiel 2014a) und Non-Citizenship (bspw. Johnson 2014; Tonkiss und Bloom 2016) bzw. Denizenship (vgl. zum Überblick Benton) sind ebenso breit vorhanden wie aktivistische Praxen, die mit der Konstituierung von Citizenship von Anfang an seine Ausschlüsse angriffen (Köster-Eiserfunke et al. 2014: 178) und mit Engin Isin als *Acts of Citizenship* theoretisiert werden können (Isin 2008). Paul Nyers und Kim Riegel verweisen zudem auf die von zahlreichen Autor*innen aufgezeigte Bedeutung migrantischen Aktivismus für ein wirkliches Verständnis der ontologisierenden Kategorie Citizenship (Nyers und Rygiel 2014b: 9). Anna Amelina und Helma Lutz beschreiben in *Gender and Migration. Transnational and intersectional prospects* (Amelina und Lutz 2019) die Simultaneität einerseits der Erosion nationalstaatlicher Citizenship-Konzeptionen und des Entstehens »of new border-crossing and/or transnational forms of citizenship« (Amelina und Lutz 2019: 101) aus einem aktivistischen Kontext. Encarnación Gutiérrez Rodríguez schließt ihre Arbeit zu intellektuellen Migrantinnen mit der Forderung nach einer antirassistischen und feministischen Staatsbürgerinnenschaft ohne die Ambivalenz des Konzeptes auszublenden (Gutiérrez Rodríguez 1999: 262). Die Diskussion eines »praxistheoretischen Citizenship-Verständnisses« im Kontext der Refugee-Proteste in Deutschland nimmt Daniel Niebauer in seiner Masterarbeit vor (Niebauer 2015). Dabei arbeitet er zwei modifizierte Formen von *Acts of Citizenship*, *Acts against Citizenship* und *Acts towards Citizenship* heraus, um der »Vielschichtigkeit der aktivistischen Bürger_innenschaftspolitik im gesellschaftlichen Kräfteverhältnis von Citizenship begrifflich feinsinniger Ausdruck zu verleihen« (Niebauer 2015: 65). Mit seinem Ergebnis, Citizenship als Teil der Konstitution herrschender Verhältnisse herauszuarbeiten, ist er meines Erachtens jedoch erst

Whiteness, nachdem eine Gruppe von PoC und Unterstützer*innen mehreren Teilnehmenden Sprechverbote erteilte. Osa und andere kritisierten, dass sie damit das gesamte Camp autoritär dominiert hätten. Die Kritik zielte daher weniger auf theoretische Einwände gegenüber der Rassismuskritik, sondern vielmehr auf die Behinderung von Refugee-solidarischer Praxis durch eine Zentrierung von Sprechakten und Repräsentation. Siehe: <https://jungle.world/artikel/2012/30/weiss-sein-schnauze-halten> [23.10.2018].

am Ausgangspunkt materialistischer Analysen. Des Weiteren sei für einen Überblick auf den Artikel »Citizenship zwischen nationalem Status und aktivistischer Praxis – Eine Einführung« von Anna Köster-Eiserfunke, Clemens Reihhold und Helge Schwiertz im Sammelband *Grenzregime II* verwiesen (Köster-Eiserfunke et al. 2014).

An dieser Stelle wird auf eine genauere Einführung in Citizenship-Diskussionen und aktivistische Praxis verzichtet, um auf die von RSfF für die konkrete Situation Asylsuchender in Deutschland herausgearbeiteten Aspekte zu fokussieren: Staatsbürgerschaft als Regulation von Arbeitsmarktzugängen sowie die Frage danach, welche Rolle Rassismuskritik in einer materialistischen Analyse spielt. In Bezug auf Geflüchtete verläuft die Grenzziehung laut den Aktivist*innen in erster Linie anhand des Kriteriums der Staatsbürger*innenschaft, was ihre Position von der anderer Arbeiter*innen unterscheidet:

»All ihre Bemühungen um Anerkennung werden sowohl von der Gesellschaft als auch von der Regierung kontinuierlich abgelehnt und unterdrückt. Vielleicht kann ein Beispiel diesen Unterschied verdeutlichen: Trotz des organisierten Teils der Arbeiter_innen-Kämpfe zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen und Erhöhung von Löhnen, d.h. der Preis, zu dem ihre Arbeit verkauft wird, müssen »nicht-staatsbürgerliche« Asylsuchende danach streben, eine Arbeitserlaubnis zu erhalten, eine Erlaubnis, die ihnen überhaupt erst gestattet, ihre Arbeit zu verkaufen.« (Refugee Struggle for Freedom 2013)

Anders als andere Arbeiter*innen müssen *Non-Citizens* überhaupt erst darum kämpfen, ihre Arbeitskraft am Markt anbieten zu dürfen. Der Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein sieht in Staatsbürgerschaft einen Mechanismus zur Unterteilung von Zugängen – vor allem zu politischen Entscheidungsprozessen und der Aufteilung des Mehrwerts (vgl. Wallerstein 2008: 29). Funktioniert der Ausschluss, vereinfacht, durch globale Ungleichheitsverhältnisse innerhalb neokolonialer Strukturen, dienen Staatsbürger*innenschaft und die repressive Asylgesetzgebung, wenn die Menschen aus dem globalen Süden in die Machtzentren kommen, also dazu, zu kontrollieren, wer überhaupt arbeiten oder auf anderen Ebenen teilhaben darf.

In der Analyse von RSfF sind starke Parallelen zu der Form- und Fetischkritik des Ideologiekritikers Joachim Bruhn zu erkennen. In der 1997 als Anmerkung zum Asylbewerberleistungsgesetz veröffentlichten Polemik »Der Mensch als Ding« argumentiert dieser, das unmenschliche Asylbewerberleistungsgesetz an sich sei nicht als rassistisch zu bezeichnen, denn die Tendenz der Reduktion des Menschen aufs Ding sei Normalzustand unter kapitaler Funktionalisierung. Im Ausnahmezustand führe dies zu Faschismus, also einer Verdinglichung von noch weit mehr Teilen der Bevölkerung, im »Normalzustand« zu Lohndrückerei bei Subjekten und Objektivierung aller nicht als Arbeitskraft benötigten. Flüchtlinge würden

»gar nicht als Arbeitskraft oder als Subjekte anerkannt, sondern als nur eventuelle Arbeitskraft zwischengelagert« (Bruhn 2001: 104), an ihnen »wird vollzogen, was der Arbeitskraft, was ihrem Subjekt schlechthin droht« (ebd.). Rassistisch sei dieses spezielle Gesetz allerdings in der Hinsicht, dass die Gesetzesform an sich rassistisch sei, da »es sich unter der Form des Rechtsstaates notwendig national ausspricht und also ein genaues Kriterium der Unterscheidung und Selektion kennt« (ebd.: 104f.).¹⁹ Bei anti-migrantischer Gesetzgebung müssen entsprechend nicht nur Rassismus, sondern die fetischisierte Rechts- und Staatsform selbst kritisiert werden. Fabian Georgi bemerkt dazu: »Migrationskontrollen besitzen eine tiefe Hegemonie. Sie sind Teil des Staatsfetischs. Wie der Staat insgesamt erscheinen sie dem Alltagsbewusstsein als selbstverständliche und unhintergehbare Voraussetzung individueller Existenz« (Georgi 2012: 74). RSfF begründen die gewählte Selbstbezeichnung als Non-Citizen genau aus diesem verobjektivierten Status, in dem sie nicht einmal ihre Arbeitskraft verkaufen dürften.

Allerdings ist die von Bruhn (nicht von Georgi) vollzogene Reduktion des Rassismus zum reinen Beiprodukt bzw. als Konstitutionsbedingung von Staat, Nation und Kapital problematisch und wird bei RSfF viel differenzierter betrachtet. Auch bei ihnen ist Rassismus als Teil bzw. Produkt sozialer Unterdrückung zu denken, allerdings erkennen sie auch die Eigenständigkeit des Wirkens von Rassismus an. Dass *Othering* nicht nur über Staatsbürger*innenschaft funktioniert und nicht rein ökonomistisch erklärt werden kann, ist Dosthossein und Nasimi klar. So sprechen sie von Überschneidungen zwischen Diskriminierung gegenüber als »Nicht-von-Hier« Markierten, die auch Staatsbürger*innen sein können, und Non-Citizens (Dosthossein und Nasimi 2020: 251). Rassismus ist also ein relevantes Thema, für RSfF jedoch nach dem Text von 2013 nicht das zu priorisierende Kampffeld. Rassismus, *Weißsein* in Deutschland, und neokoloniale Herrschaftsstrukturen fließen auch bereits in der Analyse im Statement von 2013 mit ein:

»Weißer Vorherrschaft« als kulturelles Phänomen ist eng verwandt mit politischem »Eurozentrismus«. In der offenbaren Annahme der historischen kulturellen europäischen Herrschaft werden die Vorteile und Rechte von Europäer_innen zur Priorität in der Beziehung mit anderen Ländern, was uns die Grundlage für den kontinuierlichen Einfluss von (Post-)Kolonialismus aufzeigt. Dies ist das Prozedere, das wir in den Kommunikationsweisen und Beziehungen westlicher Metropolen mit anderen »Nationen« sehen können. [...Die] Unterscheidung

19 Albert Scherr argumentiert ebenfalls für eine präzisere Unterscheidung von Ungleichheitsideologien und ihrer Kritik, auch verschiedener Rassismen. In Bezug auf Nicht-Staatsbürgerschaft schlussfolgert er: »Rassismuskritik und Nationalismuskritik folgen damit systematisch zu unterscheidenden Kritikmodellen. Auch aus diesem Grund ist ein allzu weit gefasster Rassismusbegriff, der diskriminierende Unterscheidungen von Staatsbürger/innen und Nicht-Staatsbürger/innen einschließt, wenig hilfreich« (Scherr 2017: 247).

zwischen jenen, die als ›Ausländer_innen‹ betrachtet werden, und den ›Einheimischen‹ [enthüllt sich] insbesondere in schwierigen Zeiten wie der ökonomischen Krise.« (Refugee Struggle for Freedom 2013)

Die von RSfF in der Refugee-Bewegung angebrachte Kritik an einer Fokussierung auf Rassismus sollte vor allem als eine Kritik zu einseitiger Analyse und Strategie gelesen werden und muss zudem in ihrem konkreten Kontext vorherrschender Debatten auch der deutschen antirassistischen Linken gesehen werden (vgl. Kapitel 7). RSfF gelingt es, die Kritik der Asylgesetzgebung in ihre differenzierte Analyse einer materialistischen Staatskritik aus postkolonialer Perspektive einzubetten und somit Rassismus weder als einziges Problem zu hypostasieren, noch als reines Beiprodukt von Staat und Kapital zu reduzieren. Der materialistische, system- und strukturorientierte Blick bei gleichzeitiger Sensibilität für die feinen Prozesse der Rassifizierung gleicht, ohne expliziten Bezug, der dekolonialen Perspektive der Kolonialität der Macht, die Gutiérrez Rodríguez ebenfalls auf das Migrations- und Asylregime Europas überträgt:

»[T]he migration-asylum nexus [...is characterized] also in that the categorization of refugees into different statuses attached to the process of application and recognition of asylum produces a hierarchical order, a nomenclature drawing on an imaginary reminiscent of Orientalist and racialized practices of European colonialism and imperialism. As such, asylum policies are coupled to the logic of racialization inherent to Quijano's coloniality of power and represent a contemporary expression of the coloniality of migration.« (Gutiérrez Rodríguez 2018: 204)

Zurückkommend zu Marcuse, möchte ich auf eine weitere Stärke in Dosthosseins und Nasimis Theoriebildung verweisen. Marcuse schrieb in VüdB dass »die Mehrheit der schwarzen Bevölkerung [...] keine entscheidende Position im Produktionsprozeß inne« (Marcuse 1969d: 289) habe. In Bezug auf Schwarze in den USA funktioniert der Ausschluss nicht über Staatsbürger*innschaft, aber ebenfalls über postkoloniale und vor allem post-Sklavensystem-Strukturen. Auch wenn klar geworden sein sollte, dass Marcuse einen sensiblen Zugang für, wie er es nennt, neokoloniale Ausbeutungsstrukturen in den USA hat, ist eine solch pauschale Aussage problematisch, da sie ein Innen und Außen, Zentral und Marginal übernimmt, die von ihm nicht genügend diskutiert wurde. Dosthossein und Nasimi hingegen verwenden zwar ebenfalls den Begriff marginal, allerdings geht es ihnen gerade darum, die Konstruktion als marginal im Sinne von gesellschaftlich irrelevant als eine Ideologie zu entlarven und die eigentliche Position von Asylsuchenden zu erkunden:

»Offenbar ist der gängige Ansatz des Systems zum Konzept Asylsuchender, sie zu marginalisieren (an den Rand zu drängen) und die Realität ihrer Situation in den

Mainstream-Medien zu verzerren. Dieses Herangehen führt zu einem Mangel an Informationen und Bewusstsein bezüglich der Situation von Asylsuchenden in der Öffentlichkeit. Doch ist, und das ist wichtiger, die Position Asylsuchender selbst in ihrer Beschaffenheit unbekannt und verkannt.« (Dosthossein und Nasimi 2020: 248)

Ideologisch als »überflüssige Bevölkerung« (vgl. El-Tayeb 2015: 99) imaginiert und durch *Othering* in ihrer marginalisierten Position legitimiert, spielen sie doch ökonomisch und ideologisch eine wichtige Rolle in der Aufrechterhaltung von Herrschaft. Zunächst erfüllten und erfüllen beide Gruppen für den Produktionsprozess allein schon die Funktion, die anderen Arbeiter*innen in Angst und von Kämpfen abzuhalten – denn mit ihnen gibt es immer noch Menschen, die für noch weniger Lohn arbeiten (würden). Für Geflüchtete gelten Sondergesetze, die ebenfalls der Funktion der Kriminalisierung und Pathologisierung ihres Verhaltens dienen. So schreiben Birgit Mennel und Monika Mokre im Vorwort zum Band *Das große Gefängnis*, viele »Migrationsgesetze konstruieren spezifische Formen von Delinquenz, indem sie Verstöße gegen diese, wie etwa unerlaubte Einreise und unerlaubten Aufenthalt, notwendig machen, um das eigene Lebenskonzept zu verfolgen« (Mennel und Mokre 2015: 20).

Das in einer Kritik an Gefängnis und Strafe als *less eligibility*²⁰ bezeichnete Prinzip der Bereitschaft zu jeglicher Form von Arbeit und Konformität durch eine ständige Strafandrohung (Giorgi 2015)²¹, kann für Non-Citizens übertragen und

20 Alessandro de Giorgi zeigt die *less eligibility* im gleichen Band anhand eindrücklicher Zahlen zur »Inhaftierungsrate Fremder« in zahlreichen EU-Staaten auf (Giorgi 2015: 174). Eine Ähnlichkeit, wenn auch andere rechtliche Grundlage, besteht zu Schwarzen und PoC in den USA, deren Verhalten als Reaktion auf bzw. Umgang mit Armut unter die Kategorie »Verbrechen« subsumiert wird, wodurch die eigentlichen Probleme unsichtbar gemacht werden (vgl. Davis und Gordon 2015: 226-227). Wie Keeanga-Yamahtta Taylor anführt, unterliegen durch an Wohngegenden angepasste Strafsätze und durch rassistische Polizist*innen (Taylor 2017: 152-156) nicht-weiße US-Amerikaner*innen mit Staatsbürgerschaft ebenfalls faktisch einem anderen Rechtssystem.

21 Gerade am Beispiel des Gefängnis-Industrie-Komplexes lässt sich leicht aufzeigen, dass Marcuses Aussage auf die Relevanz von Rassifizierten für die Produktion in den USA aktuell nicht zutrifft. Vielmehr kann dies als ein weiterer Mechanismus der Subventionierung der Privatwirtschaft durch den Staat gesehen werden (vgl. Davis und Gordon 2015: 230-231). Auch in der EU werden Gefängnisse immer mehr zu (privatisierten) Arbeitsstätten umfunktioniert. Vgl. bspw. Peter Nowak: »Gefängnisse als Sonderwirtschaftszonen« (Nowak 2018). Erschreckend ist in diesem Kontext auch die Anfang 2018 bekannt gewordene Plan von Dänemarks rechter Regierung Strafzonen in Problemvierteln einzuführen, in denen Vergehen »doppelt so hart bestraft werden wie in normalen Gegenden«, wie André Anwar (2018) berichtet, was sehr an die unglaublich hohen Strafen für minimale Grenzübertritte in einigen US-amerikanischen (vor allem PoC-geprägten) Gemeinden erinnert (Taylor 2017: 152).

noch um *deportability* (Genova 2002) ergänzt werden: Bei Non-Citizens droht außer Gefängnis stets Abschiebung als erhöhter Druck, wenn sie nicht jede noch so erniedrigende Chance auf Integration in das neoliberale Arbeitsregime nutzen. »It is deportability, and not deportation per se, that has historically rendered undocumented migrant labor a distinctly disposable commodity« (ebd.: 438), schreibt Nicholas de Genova. Auch dokumentierte Migrant*innen ohne Arbeitserlaubnis sind ebenso wie undokumentierte auf irreguläre Arbeitsformen verwiesen.

Ulu führt in seinem Kommentar zur Position Geflüchteter viele dieser Stränge zusammen und verweist direkt auf Marcuse, der über eine vorgebliche Verdrängung der Klassen- durch Rassenkonflikte schrieb²² und spricht Geflüchteten als Rassifizierten und Marginalisierten eine ähnliche Rolle zu wie etwa Kurd*innen in der Türkei oder Schwarzen in den USA:

»Die heutigen Auseinandersetzungen meinte [...] Marcuse sind nicht mehr so viel entlang von Klassensträngen sondern aufgrund [...] von Rassismus, aufgrund von sogenannten Ethnien. In Amerika gibt es heute drei Millionen Menschen im Knast und davon sind die Mehrheit Schwarze²³ und in der Türkei sind es halt zu 90 Prozent Kurd*innen. Die Position der Geflüchteten ist natürlich ähnlich. Sie können nicht in die Gesellschaft rein. Sie sind draußen. Gesetze, Polizei, Parlament, Traditionen – das sind alles Druckmittel. Hier geben sie vielleicht Geflüchteten keine Elektroschocks, aber permanent werden sie marginalisiert. Das kommt aufgrund des repressiven Systems hier, wie bei den Schwarzen in Amerika, es gibt ›ne Ähnlichkeit.« (I.UÜ 7.41-8.3)

Anhand der globalen Vergleiche und Beispiele kann mit Ulu erneut auf die Universalität der Marginalisierung verwiesen werden – jeder Staat, jede Herrschaftsstruktur produziert Menschen, die als außenstehend gesetzt werden und braucht

22 »Der Rassenkonflikt trennt noch die Ghettos von den Verbündeten da draußen. Zwar ist der weiße Mann schuldig, aber es gibt auch weiße Rebellen und Radikale. Tatsache ist jedenfalls, daß der monopolistische Imperialismus die Rassen-These bestätigt; immer mehr nicht-weiße Bevölkerungsgruppen unterwirft er der brutalen Macht seiner Bomben, Gifte und Währungen und macht so selbst die ausgebeutete weiße Bevölkerung in den Metropolen zum Partner und Nutznießer eines weltweiten Verbrechens. Klassenkonflikte werden durch Rassenkonflikte verdrängt oder ausgelöscht; Rassenschranken werden zur ökonomischen und politischen Realität – eine Entwicklung, die in der Dynamik des späten Imperialismus und seinem Ringen um neue Methoden innerer und äußerer Kolonisation ihren Grund hat.« (Marcuse 1969d: 289)

23 Zwar sind nicht die Mehrheit der Gefängnisinsassen in den USA Schwarze (circa 37%), doch prozentual im Verhältnis zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung (circa 13%) sind sie diejenige rassifizierte Gruppe mit den meisten Angehörigen im Gefängnis. Vgl. bspw. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-08/usa-rassismus-brown/seite-2> [21.02.2018]. Angela Davis spricht von einem Anteil von 70% *People of Color* an der Gefängnispopulation der USA (Davis und Gordon 2015: 225).

sie als Projektion und als Bedrohungs konstruktion für die Integration und Identifikation nach innen. Diese Projektion ist umso stärker, je schwächer die libidinöse Bindung nach innen ist, wie Bundschuh in Rekurs auf Marcuse zusammenfasst: »Der Feind ermöglicht die Personifizierung und affektive Kenntlichmachung. Aggressivität nach außen ersetzt die libidinöse Bindung nach innen und festigt die Gruppe durch die gemeinsame Ablehnung« (Bundschuh 1998: 122). Für Ulu nehmen in Deutschland Geflüchtete eine solche Funktion ein. Gutiérrez Rodríguez stellt fest, dass diese Projektion des Geflüchteten als Anderer Deutschlands bzw. Europas sich durch alle politischen Lager ziehe – determiniert durch humanitäre oder regulative Diskurse (Gutiérrez Rodríguez 2018: 205).

Die Marxist*innen Dosthossein, Nasimi und Ulu sehen in dem ihnen zugewiesenen Status keinen Sonder- sondern vielmehr einen Normalzustand, der einer normalen Stratifizierung in kapitalistischen Gesellschaften entspricht. Marginalität wird somit als konstitutiv gedacht und der Begriff kritisch verortet. Ebenso verweisen sie darauf, dass Rassismus nicht getrennt von herrschenden Formen der Vergesellschaftung analysiert werden kann, Gesellschaftskritik nicht ohne Rassismusanalyse auskommen kann²⁴. Damit sind sie weiter und differenzierter als viele sehr ökonomistische Staatskritiken einerseits sowie Analysen, die sich auf Rassismus beschränken, andererseits. Die marxistische Analyse trifft mit der eigenen Erfahrung von *Othering* zusammen, was insbesondere in Nasimis Statement zu Integration deutlich wurde. Mit ihrem Ansatz, das selbst erlebte mit Theorie zusammenzubringen und zu versuchen, über diese Analyse eine gemeinsame Subjektivität als *Non-Citizens* herzustellen, können Dosthossein und Nasimi als die organischen Intellektuellen par excellence gesehen werden. Inwiefern die Intervention in der Bewegung angenommen wurde, wird in Kapitel sieben weiter diskutiert.

24 Davor, Rassismus nur als Ideologie der Spaltung zu betrachten und nicht die spezifischen Ausbeutungsverhältnisse zu analysieren, wie es in den Kämpfen der 1970er Jahre gefehlt habe, warnt Manuela Bojadžijev: »Die verschiedenen Grade von Bürgerschaft, geprägt durch Einwanderungspolitiken und Ausländergesetze, beeinflussen auch differenzierte Formen von Ausbeutung. Sie sind korrespondierende Momente einer je bestimmten Klassenzusammensetzung. Auch die rassistische Segregation, ihr Eingeschriebensein in Akkumulationsprozesse und die rassistische Form der Subjektivierung blieben unbegriffen. Rassismus geriet allein zum funktionalen Instrument der ideologischen Spaltung der Arbeiterklasse, die Kritik staatlicher Migrationspolitik, der Verweigerung von Bürgerrechten und alltäglicher Diskriminierungspraxis fehlte weitgehend und verschwamm im Postulat vorausgesetzter Einheit des internationalen Klassenkampfes oder in der Formel ›Ihr Kampf ist unser Kampf« (Bojadžijev 2009: 137).

Das neue Gespenst?

Aus der Integrationsthese sowie der Diskussion der Position Geflüchteter folgten unweigerlich, vor allem in Kommentaren der marxistischen Diskussionspartner*innen, Reflexionen zu revolutionärer Subjektivität – und in ein paar Gesprächen eine Kritik an Marcuse und Kritischer Theorie, die in etwa jener in Kapitel zwei skizzierten Kritik der 1960er/1970er Jahre entspricht. Entsprechend möchte ich dem hier noch einmal genauer nachgehen. Wie kommt es immer wieder zu diesem Missverständnis? Fehlt es bei Marcuse tatsächlich an einer Klassentheorie? Kann gerade mit Bezug auf Migration als soziale Praxis und Element des Klassenkampfes mit Marcuse nicht weitergedacht werden, und müssen neuere Begriffe und Debatten einbezogen werden?

Die Lesart der »Abschaffung der Arbeiter*innenklasse« durch die KT scheint sich in der Rezeption unter Teilen der marxistischen Linken international bis heute gehalten zu haben: Sowohl im Gespräch mit Ulu als auch mit Dosthossein zeigt sich, dass sie bereits mit dieser Kritik an der Frankfurter Schule im Allgemeinen, aber auch Marcuse im Speziellen, in das Gespräch gekommen sind. So ist Dosthosseins Kommentar auf das Integrationszitat zweiteilig: Erstens sei die »white worker class [...] not integrated into the system just because [...] of the hegemony of the discourse. [...] class fight always continues« (I.DN 16.24-26). Zweitens habe die Arbeiter*innenklasse immer das Potenzial zum revolutionären Handeln, »they just need a revolutionary theory, revolutionary party [...]« (I.DN 17.26-31). Auch mit dem Satz Ulus »Ich kritisiere an der Frankfurter Schule [...] dass sie behauptet haben, dass die Arbeiterklasse gestorben sei« (I.UÜ 23.29-31) beginnt ein kleiner Disput zwischen uns, in dem ich mit Marcuse argumentiere, dass die Arbeiter*innenklasse objektiv das Subjekt einer möglichen Revolution bleibt, jedoch subjektiv dazu derzeit außer Stande ist. Bei beiden Diskussionspartnern sehe ich einen Widerspruch in ihren eigenen Aussagen. Dosthossein spricht von Potenzial, nicht von tatsächlich vorhandenen, bewussten Kräften und trifft an anderer Stelle selbst die Unterscheidung zwischen objektiv und subjektiv. Und auch Ulu liest Marcuse insofern richtig, »dass die Arbeiterklasse *jetzt* keine Revolution mehr machen kann« (I.UÜ 24.49-50, Hervorhebung durch die Autorin), begründet aber nicht, woraus er die zuvor konstatierte generelle Absage an diese in Kritischer Theorie ableitet. Ich vermute, dass es sich hier um die Fortsetzung der Rezeption der 1960er/1970er Jahre handelt.

Um nicht, wie es die Auswahl der Marcuse-Zitate implizieren könnte, die integrierte Arbeiter*innenklasse und die Kämpfe besonders Bewusster sowie Unterdrückter wie Geflüchteter gegenübergestellt zu lassen, gilt es, etwas genauer auf die Arbeiter*innenklasse und ihre Kämpfe zu schauen und den Refugee-Widerstand hierin zu verorten. Dass das keine einfach zu lösende Aufgabe ist, zeigt sich beispielsweise in Mokres Reflexion:

»Ich habe dann in dem Buch [*Solidarität als Übersetzung*] auch gesagt, ich glaube diese Kämpfe [der Refugees] sind die relevantesten unserer Zeit und für unsere Gesellschaft. Das heißt für mich aber nicht notwendiger Weise, dass das zuzusagen das Subjekt ist, [...] das irgendwie für diesen Kampf prädestiniert ist, ne? Und diese Frage [...] finde ich auch sehr schwer beantwortbar, ich meine das ist klar, wir sind aus [...]dem] Determinismus des Marxismus in der Beziehung raus, dass wir sagen, okay, das ist das Proletariat. Zugleich denke ich immer gibt's da »nen Punkt zu sagen, diejenigen die wirklich an den Hebeln sitzen und irgendwie »ne Maschine stilllegen können, wären auch die, die es tun könnten.« (I.M 1.22-32)

Wenn sie von »an den Hebeln sitzen« spricht, das aber zuvor mit »wir sind aus [...]dem] Determinismus des Marxismus raus« relativiert, zeigt sich eine ähnliche Ambivalenz wie bei Marcuse. Die Suche nach dem revolutionären Subjekt, also nach der Klasse oder den Klassenteilen, die eine Revolution nicht nur brauchen oder wollen, sondern auch machen können, ist ein beliebter Denksport der Linken. Wie ist das bei Marcuse?

Wie wir gesehen haben, war Marcuse einerseits, entgegen der an ihm geübten Kritik, sehr klar darin, weiter die Arbeiter*innenklasse als objektives Subjekt zu benennen »[s]olange Arbeit die menschliche Basis für den Produktionsprozeß bleibt« (Marcuse 1971a: 118-119). Er spricht andererseits, sogar auf den gleichen Seiten, von einem »Fetischismus der Arbeit«, von dem wir uns freizumachen hätten, denn »[w]ir müssen erkennen, daß sich das revolutionäre Subjekt in den Kämpfen herausbildet. Erst in den Kämpfen wird es zum revolutionären Subjekt« (ebd.). Auch wenn Marcuse in seinen Pariser Vorlesungen 1974, unterlegt mit Statistiken, eine Ausweitung der Arbeiter*innenklasse im Dienstleistungssektor konstatiert (Marcuse 2017a: 77-85) und untersucht, was das mit dem*der Arbeiter*in macht – mehr Eigenverantwortung, Isolation, Identifikation mit der Arbeit etc. – fehlt für eine Vermittlung eine genauere Definition und Analyse von tatsächlicher Arbeit, die nicht nur über Industriearbeit, sondern auch über Lohnarbeit hinausgeht. Auch findet sich ein Widerspruch zu seiner eigenen Aussage der revolutionären Opposition der Randgruppen, wenn er sie zugleich als außerhalb des Arbeitsprozesses verortet.

Die großen Aufstände, die Marcuse miterlebte, waren die Arbeiterräte 1918 in Deutschland sowie Wildcatstriks in den USA der 1930er Jahre und die (Wilden) Streiks der 1960er und 1970er in Deutschland/Europa²⁵. Alle aufständischen

25 Die Wilden Streiks von sogenannten »Gastarbeiter*innen« sind dabei im Übrigen ein schönes Beispiel um Marcuses Vorstellung von Marginalisierten als »außerhalb« zu konterkarieren. Denn Gastarbeiter*innen wurden nie als zugehörig gedacht, durch rassistische Politik sozial/gesellschaftlich »draußen« gehalten und waren dennoch ganz entscheidender Teil der Produktion. So fragt auch Ulu: »Kennst du den Fordstreik der Arbeiter in Köln? [...] Das hat auch die [...] Arbeiterklasse gemacht. Das war ein sehr wichtiger Widerstand« (I.UÜ 25.39-48).

Perioden, die er miterlebte, wurden zwar auch durch Avantgarde und Katalyst-Gruppen mit entzündet und getragen, waren aber breit in der Produktion verankert. Seine Hinwendung zur Studierenden-, Jugend-, Ökologie- und vor allem Frauenbewegung nach bzw. auch bereits während dieser letzten Phase der breiten Fabrikkämpfe – etwa dem französischen Generalstreik von 1968 – zeigen seine Offenheit und richtiges Gespür, doch es fehlen Begriffe und Strategien.

Hier können Begriffe aus dem Operaismus weiterhelfen, die mit veränderter Produktion und veränderten Kämpfen entwickelt wurden. Die Kämpfe der Facharbeiter*innen basierten noch auf deren Wissen über die Produktion, was es möglich oder zumindest denkbar machte, in revolutionären Situationen die Fabriken zu übernehmen – wie 1917 (Russland), 1918 (Deutschland) oder auch 1937 (Spanien). Mit dem Fließband, das sich in Europa in den 1920er und 1930er Jahren erst durchzusetzen begann und seine Hochzeit in der Nachkriegszeit erlebte, veränderte sich dies. Fordismus und Taylorismus, Massenproduktion und Management, veränderten auch das Proletariat. Theoretisch brachte dies die Theorie des italienischen Operaismus auf den Begriff eines neuen Subjekts: »Die Operaisten taufte[n] dieses Subjekt auf den Namen Massenarbeiter, der vom Facharbeiter scharf unterschieden wurde [...] »und in keiner Weise danach strebt, selber die Produktion zu lenken« – wie der alte Facharbeiter«, schreibt Roberto Battaglia (1981). Stattdessen trete in den Wildcatstreiks und Wilden Streiks (s.o.), im Pariser Mai und im italienischen Roten Jahrzehnt von 1967-1977 schließlich eine andere Taktik auf: »Forderung nach Lohn als Einkommen, Verweigerung der Arbeit, Sabotage« (ebd.). Aber auch diese Vorstellung wurde brüchig, »als Inflation, Umstrukturierungen und Massenentlassungen die Massenarbeiter in die Defensive brachten und gleichzeitig jenseits der Großfabriken neue Kämpfe aufflammten, die auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen waren« (Zimmerwald 2007: 101). Da Marcuse keinen Begriff für die Massenarbeiter*innen hatte, ist sein Hinweis, stets auf die Kämpfe zu schauen und auch unorganisiertere Formen des Widerstands zu fokussieren (bspw. Marcuse et al. 1981c: 56 sowie 2017a, Marcuse 1978) und seine Analyse der Klassenzusammensetzung, die Betonung der Technisierung und Verwissenschaftlichung von Arbeit, zwar richtig, ihnen fehlt aber eine begriffliche Basis. Auch hat er in Bezug auf reproduktive Arbeit einen blinden Fleck (siehe nächstes Kapitel)²⁶. Der

26 Hier kann beispielsweise der erweiterte Arbeitsbegriff der feministischen Theoretikerin Gisela Notz weiterhelfen. Arbeit ist demnach »sowohl bezahlte Erwerbsarbeit – die wiederum zu unterteilen ist in ungeschützte prekäre Erwerbsarbeit, Teilzeitarbeit, tariflich abgesicherte Arbeit und selbstständige Arbeit –, als auch Haus- und Sorgearbeit, Erziehungsarbeit, Pflegearbeit für Alte, Kranke und Behinderte, unbezahlte Konsumarbeit, Subsistenzarbeit, ehrenamtliche politische und kulturelle Arbeit, bürgerschaftliches Engagement, »freiwillige« unbezahlte soziale Arbeit, unbezahlte Arbeit in Selbsthilfegruppen« (Notz 2011: 87).

(Post)Operaist Antonio Negri hingegen »fasste diese Kämpfe in der griffigen Formel ›gesellschaftlicher Arbeiter‹ zusammen, der den Massenarbeiter als zentrales Subjekt abgelöst habe« (Zimmerwald 2007: 101).²⁷

Ein erweiterter Arbeitsbegriff beispielsweise nach Negri hilft aus dem begrifflichen Dilemma. Sind nicht mehr zentrale Produktionsstätten ausmachbar, ist die gesamte Gesellschaft als (Dienstleistungs-)Fabrik zu begreifen. Die Kämpfe in der Familie, im Stadtteil etc. können in den Fokus rücken. Kämpfe um Aneignung aller Lebensbereiche zugleich und nicht nur über die Aneignung der Produktion und Distribution, wie es vielleicht in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch plausibel erschien – und auch hier selbstverständlich bereits eine Verkürzung und Eurozentrismus darstellte. Insbesondere in feministischer Theoriebildung, aber auch im (durch feministische Interventionen ebenfalls kritisierten und bereicherten) Postoperaismus gab es bereits in den 1970er Jahren Debatten über neue Arbeitsbegriffe. Gutiérrez Rodríguez verweist auf die zahlreichen feministischen, postkolonialen und queeren Perspektiven, die erst Negris Analyse einer Politik der Multitude denkbar machten (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2007: 134).

Auf Grundlage der vorherigen postoperaistischen Analysen entwickelten Negri und Michael Hardt den Begriff *Multitude*²⁸, der alle umfasst, die unter der Herr-

27 Zimmerwald gibt hier eine treffende Zusammenfassung, allerdings soll seine Kritik an Hardt und Negri nicht vorenthalten werden, daher hier noch der folgende Satz: »Im Rückblick betrachtet scheint in dieser These einiges von der aktuellen Ideologie der ›Multitude: in embryonaler Gestalt enthalten« (Zimmerwald 2007: 101). In der Bezeichnung als »Ideologie« ist eine Distanzierung des Autors zum Ansatz der »Multitude« vernehmbar: er kritisiert, gegenüber dem Operaismus seien Hardt und Negri in eine völlige Beliebigkeit abgedriftet und spricht daher in Bezug auf ihre jüngeren Schriften von »Antioperaismus«.

28 Diese Analyse hat drei wesentliche Aspekte. Erstens soll die Multitude, die nunmehr globale Menge, die industrielle Fach- oder Massenarbeiterschaft ablösen. »Der Klassenkampf der Arbeiterklasse existiert nicht länger, aber die Menge steht als Subjekt für die Klassenkämpfe bereit: sie wird diese Position einnehmen, übersteigt ihre Produktivität doch die aller bisherigen Klassen« (Negri 2003: 128). Zweitens gewinne die Multitude, oder eben die Gesellschaftsarbeiterschaft, die nicht mehr nur in Großfabriken, sondern auch dienstleistend tätig ist, etwas von der Unabhängigkeit zurück, die den Facharbeiter*innen verloren gegangen ist. »In der biopolitischen Produktion hingegen bestimmt das Kapital die Ausgestaltung der Kooperation nicht oder zumindest nicht in gleichem Maße. Gewöhnlich kooperieren kognitiv und affektiv Arbeitende unabhängig vom kapitalistischen Kommando, selbst unter ausbeuterischen Bedingungen« (Hardt und Negri 2004: 154). Die Menschen, so Hardt und Negri, würden somit auf einem umfassenderen Level wiederum fähig zur Selbstorganisation, da sie mittlerweile gezwungen sind, ihr ganzes Leben selbst zu organisieren. Affektive Arbeit, einstmals abgespalten in die Reproduktion, ist in der Dienstleistungsgesellschaft universal. Drittens ergibt sich daraus eine Besonderheit für die Frage nach der revolutionären Klassenzusammensetzung: Ist das revolutionäre Subjekt nun überall oder ist es nirgends? Hardt und Negri sind optimistisch – und vielleicht hätte Marcuse sich hier angeschlossen: »Das Zerbrechen moderner Identitäten allerdings kann die Singularitäten nicht davon abhalten,

schaft des Kapitals stehen. Das Nomadentum der Migrant*innen wird bei ihnen zu einer Art Avantgarde der *Multitude*. Aufgrund der Weite und im Begriff mitschwingenden Beliebtheit – auch wenn Hardts und Negris Analysen differenzierter sind, als ihre Rezeption manchmal erscheinen lässt – soll er hier allerdings nicht weiter im Zentrum stehen. Ganz entscheidend für die Denkentwicklung der italienischen Operaisten war die von Mariarosa Dalla Costa erhobene Forderung »Lohn für Hausarbeit« (Notz 2011: 90) und die autonome Organisation der Frauen in *Lotta Feminista* ab den 1970er Jahren, die die gesamte Bewegung auf den Kopf bzw. besser gesagt auf die Füße stellte (vgl. Birkner und Foltin 2010: 36-37).

Ein Beispiel für wichtige Arbeit in der Aktualisierung einer Theoretisierung von Arbeit ist die Gruppe *Precarias a la deriva*. Eine feministische Initiative aus Spanien, die den Generalstreik 2002 zum Anlass nahm, prekäre, zumeist weibliche Formen von Arbeit, die sie im Streik durch die Gewerkschaften nicht repräsentiert sahen, durch Gespräche mit streikenden Frauen* zu erforschen (*Precarias a la deriva* 2004). Sie konstatieren eine Prekarisierung in allen gesellschaftlichen Bereichen. In ihrer Untersuchung von Frauen* in den verschiedensten Formen von Prekariät treffen sie auf viel negatives, dem jedoch auch positives innewohnt: Spezielles Wissen, Fähigkeiten, Kompetenzen, die aus den speziellen prekären Lebenslagen

gemeinsam zu handeln. Das ist die Definition der Multitude [...]: Singularitäten, die gemeinsam handeln« (Hardt und Negri 2004: 123). Zwar unterscheidet sich jede Singularität von den anderen, z.B. »die Arbeiterinnen und Arbeiter in der Automobilindustrie von den Reisbauern wie beide vom Verkaufspersonal im Einzelhandel, aber diese Vielfalt ist immer stärker in ein gemeinsames Substrat eingeschrieben« (Hardt und Negri 2004: 145). Was aber ist dieses Substrat, was soll die Gemeinsamkeit dieser Singularitäten sein? Was verbindet sie? »Multitude bezeichnet all jene, die unter der Herrschaft des Kapitals arbeiten und produzieren« (Hardt und Negri 2004: 125). Revolutionäres Subjekt sind, so Hardt und Negri, heute tendenziell Alle, die sich als Multitude konstituieren. Die Multitude umfasst »Prekäre, alte Massenarbeiter und Immigierte«, die sich gegen Unsicherheit, Abstiegsängste und Abschreckung stellen, wenngleich sie als Multitude, wie einst Marx' Proletariat, erst »an sich«, aber nicht »für sich« existiert und »der Übergang ist nicht leicht« (Negri und Scelsi 2009: 93). In diesem Punkt oftmals missverstanden, ist die Multitude dabei »nicht als politische Direktive gemeint – nach dem Motto: »Bildet die Multitude!«, sondern als Möglichkeit, etwas, das sich bereits vollzieht, zu benennen und eine vorhandene soziale und politische Tendenz begrifflich zu fassen« (Hardt und Negri 2004: 247).

Im linken deutschsprachigen Kontext erfahren Debatten um die gesellschaftliche Arbeiter*in unter dem Schlagwort »Neue Klassenpolitik« derzeit Konjunktur, womit viele der genannten Ansätze nun endlich auch in einem breiteren linken Kontext Beachtung finden. So hinterfragen etwa Sandro Mezzadra und Mario Neumann in ihrem Buch und gleichnamigen Debattenbeitrag »Jenseits von Interesse und Identität« (Mezzadra und Neumann 2017) eine Hierarchisierung von Kämpfen nach Arbeitssektoren. Erst jetzt! Eine Erklärung liefert die feministische Theoretikerin Gisela Notz: »Manche Arbeitsbereiche, wie die prekäre Arbeit, hat die Industriosozologie erst entdeckt, als auch Männer betroffen waren (Leiharbeit)« (Notz 2011: 85).

folgen sowie Formen von Kollektivität und Sensibilität, die utopische Elemente enthalten, an die angeknüpft werden könnte²⁹.

In Kontext dieser feministischen und (post)operaistischen Debatten wird es möglich, den Blick auf stattfindende Kämpfe zu richten, ohne zu sagen, dass jede Ausgangslage und Verhandlungsposition gleich ist. Das bedeutet für mich jedoch nicht, vorhandene Begriffe aufgeben zu müssen. Auch wenn Alfred Schmidt meint, dass Marcuse, im Gegensatz zum 19. Jahrhundert, keine Kraft mehr in ehemals kritischen Kategorien der marxistischen Terminologie wie Proletariat und Individuum gesehen habe und diese somit zu »bloß deskriptiven, irreführenden oder operationellen Termini« (Schmidt 1992: 39) verkümmerten, gilt es meiner Meinung nach anhand von Marcuse eher eine Diskussion und Aktualisierung vorzunehmen. Es stimmt, dass Marcuse Mitte der 1960er Jahre adressiert an linke Intellektuelle schreibt, die sehr an marxistischer Terminologie festhielten und somit deren Begriffe kritisierte. Etwa in den Pariser Vorlesungen (Marcuse 2017a) zeigt sich, dass er die Marxschen Begriffe keineswegs aufgibt, aber auch nicht unreflektiert übernimmt. Den Begriff Arbeiter*innenklasse verwarf er meines Erachtens nicht – eine Vermischung der Ebenen objektiv und subjektiv scheint hier erneut für Missverständnisse zu sorgen.

Die Begriffe »Proletariat« und »Arbeiter*innenklasse« aufzugeben und entweder nur noch von konkreten Berufsbezeichnungen oder bspw. Arbeitnehmer*innen zu sprechen, also in Begriffen, in denen das Klassenverhältnis schwammig wird, bedeutet den Bezug zur gesellschaftlichen Totalität aufzugeben. Ulu etwa subsumiert im Gespräch von 2013 alle Lohnabhängigen als Proletariat und eine Klasse:

»Zum Beispiel die Proletarier: ein Name, eine Klasse. Aber die Proletarier haben heute viele Kategorien. [...] Das sind auch diese Leute, die im Dienstleistungssektor arbeiten [...] oder Industriearbeiter oder Einkaufszentrumsarbeiter oder Ärzte oder Anwälte, Lehrer, Lehrerinnen – das sind verschiedene Kategorien, aber das Problem ist das gleiche Problem, sie sind eine Klasse.« (I.U2013)

Das gilt auch in Bezug auf Kämpfe. Mokre sagt im Interview mit der Zeitschrift *Hinterland*, es gelte »unabhängig von Herkunft, Sprache, Staatsbürger*innenschaft für gemeinsame Interessen zu kämpfen, die sich insbesondere aus geteilten sozialen und ökonomischen Problemen ergeben. In einer eher aus der Mode gekommenen Diktion könnte man hier von Klassenkampf sprechen« (Mokre in: Bock und Mokre 2019: 114). Sie hält an einem Klassenbegriff fest, ohne ihn auf bestimmte Arbeitsformen zu reduzieren, für sie braucht es dafür begrifflich keine *Multitude*. Roland Roth schreibt mit Bezug auf Marcuse, dass »alle Protestbewegungen [...] klas-

29 Um diesen Konflikt zwischen auch aus Not sich entfaltender Solidarität und Sensibilität und ihrer Affirmation geht es ausführlich im nächsten Kapitel. Streik als feministische und derzeit zunehmende Aktionsform wiederum wird genauer in Kapitel 7 diskutiert.

senanalytisch innerhalb des Gesamtarbeiters unterzubringen« (Roth 1985: 235) wären. Gesamtarbeiter*in oder gesellschaftliche Arbeiter*in verliert nicht das grundlegende gesellschaftsstrukturierende Moment von Arbeit im Kapitalismus aus dem Blick und verweist entgegen vielen autonomen und poststrukturalistischen Ansätzen weiter auf die Notwendigkeit revolutionärer Organisation und strategischen Denkens sowie die Schwierigkeit von Allianzen. Durch die Spaltung in eine Vielzahl von Schichten hingegen entsteht als identitärer Bezugspunkt eher ein Volksbewusstsein denn ein Klassenbewusstsein (Marcuse 1978: 18). Die Systemintegration geht einher mit der Desintegration der Arbeiter*innenklasse. Hoffnungsvoll spricht Marcuse dennoch von »Individuen aus allen Schichten, die sich trotz aller Differenz durch das gemeinsame Interesse als potenzielle Einheit konstituieren« (ebd.) könnten. Nasimi hingegen konstatiert: »[I]ch persönlich habe auch keine Hoffnung, dass hier eine Arbeiterklasse-Bewegung stattfindet. [...]Das System funktioniert so, dass die einfach un[be]siegbar [sind]« (I.DN 8.23-30). Diese negative, realistische Analyse soll nicht übergangen werden, und ein diversifizierter Begriff von Arbeiter*innenklassen mit der bleibenden negativen Analyse der Integration erscheint mir ein passenderer Ausgangspunkt für den Blick auf potenzielle revolutionäre Subjektivität.

Letztlich kommt es wohl darauf an, Arbeiter*innenklasse nicht mit *weißen* Industriearbeitern zu verwechseln, genauso wenig hilft es, sie als weiblich oder migrantisch zu essentialisieren (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2007). Um zu einer solidarischen Klassenpolitik zu gelangen, müssen vielmehr die Differenzen benannt, analysiert und kontextualisiert/historisiert werden, um aus der Analyse heraus unsere Fähigkeit zur Solidarität neu zu erkunden. Die Anerkennung subjektiver Erfahrung sollte daher nicht bei einer Kritik stehenbleiben, sondern auch die Perspektive einer kollektiven solidarischen Klassenpolitik in Pluralität (vgl. Mezzadra in: Matteoni 2018) unter Neuformulierung der sozialen Frage (vgl. Türkmén in: Nowak und Türkmén 2014: 70) eröffnen. Denn weiter gilt im Anschluss an Marx: »auch im Spätkapitalismus muß die Revolution in der Mehrheit der Bevölkerung ihre Stütze haben« (ebd.). Gruppen wie Studierende – die ohnehin aus verschiedenen, wenn auch zumeist bürgerlichen, Klassen kommen und in sie zurückkehren – unterdrückte rassifizierte und nationale Minoritäten, Feminist*innen sind dabei »antizipierende Gruppen, die als Katalysatoren wirken können, aber nicht mehr« (Marcuse et

al. 1981c: 57)³⁰, schreibt Marcuse. Dem stimme ich in Hinsicht auf die Katalysator*innenfunktion zu, jedoch sind sie sehr wohl »mehr« in dem Sinne, dass sie dann nicht die Kämpfe eines anderen Subjekts beschleunigen, sondern vielmehr selbst die Kämpfenden unter Vielen sind. Mit seinen Schwierigkeiten, auf Kämpfe zu schauen, diese aber nicht auch als Kämpfe der Arbeiter*innenklasse theoretisieren zu können, ist Marcuse bis heute nicht allein. »Die Krise der Klassenanalyse ist nicht überwunden, wir verdrängen sie nur kollektiv, weil sie zu schwierig ist. Wir wissen nicht so recht, wie wir über Klassen nachdenken sollen, ohne in die Haupt- und Nebenwiderspruchsdenken zu verfallen« (Nowak und Türkmen 2014: 70), resümiert etwa Türkmen.

Abschließend möchte ich mit dem zweiten Teil des berühmten Randgruppenzitats aus EDM auf Marcuse zurückkommen, in dem er ebenso widerstreitend endet wie das Buch startete und das ich vor allem als einen Ausdruck von Respekt und Demut gegenüber allen Aufständischen weltweit lese:

»Wenn sie sich zusammenrotten und auf die Straße gehen, ohne Waffen, ohne Schutz, um die primitivsten Bürgerrechte zu fordern, wissen sie daß sie Hunden, Steinen und Bomben, dem Gefängnis, Konzentrationslagern, selbst dem Tod gegenüberstehen. Ihre Kraft steht hinter jeder politischen Demonstration für die Opfer von Gesetz und Ordnung. Die Tatsache, daß sie anfangen, sich zu weigern, das Spiel mitzuspielen, kann die Tatsache sein, die den Beginn des Endes einer Periode markiert. Nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird. Die ökonomischen und technischen Kapazitäten der bestehenden Gesellschaften sind umfassend genug, um Schlichtungen und Zugeständnisse an die Benachteiligten zu gestatten, und ihre bewaffneten Streitkräfte hinreichend geübt und ausgerüstet, um mit Notsituationen fertig zu werden. Das Gespenst ist jedoch wieder da, innerhalb und außerhalb der Grenzen der fortgeschrittenen Gesellschaften.« (Marcuse 1964: 276)

In diesem Jahrhundert bezeichnen Michael Hardt und Antonio Negri in *Empire Migration* als eben dieses neue-alte Marxsche Gespenst (Hardt und Negri 2002: 225), das auch Marcuse aufgreift. Mokre und ich kommen im Gespräch darauf, dass Marcuses Randgruppenzitat mit Bezug auf *Non-Citizens* so gelesen werden kann, dass »even by their pure existence [...] marginal groups, especially migrants, are

30 Wie Horkheimer in *Traditionelle und kritische Theorie 1937* schreibt: »Auch die Situation des Proletariats bildet in dieser Gesellschaft keine Garantie der richtigen Erkenntnis *Wie sehr es die Sinnlosigkeit als Fortbestehen und Vergrößerung der Not und des Unrechts an sich selbst erfährt, so verhindert doch die von oben noch geförderte Differenzierung seiner sozialen Struktur und die nur in ausgezeichneten Augenblicken durchbrochene Gegensätzlichkeit von persönlichem und klassenmäßigem Interesse, daß dieses Bewußtsein sich unmittelbar Geltung verschaffen soll.*« (Horkheimer 1937: 230-231).

a danger for the system and are therefore in themselves shaking up the system. [...] It should be an exception that somebody is here who is not a citizen« (I.MN 24.47-25.8). In dieser Diskussion sehe ich die Ähnlichkeit von Marcuses Randgruppenargument zur Autonomie der Migration-Debatte, die aus postoperaistischer Theorietradition entwickelt wurde (siehe Kapitel drei). Ich bringe den Gedanken ein, und Mokre stimmt mir zu (I.MN 28.19). Dass eine starke theoretische Nähe zwischen Marcuse und Hardt/Negri besteht, konstatiert auch Peter Bescherer in seinem klassenanalytischen Buch *Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht* (Bescherer 2013):

»Dem Konzept Marcuses kommen hingegen vor allem Hardt und Negri nahe. Die biopolitische Produktionsweise, so ihre Auffassung, macht keinen Unterschied zwischen stabilen Kernen und prekären Rändern, hochbezahlter Wissens- und unterbezahlter Care-Arbeit, Arbeit und Arbeitslosigkeit. Im Gesamt handle es sich um eine Produktion der Multitude, durchzogen nur von dem außenstehenden, parasitären Kapital. Die Ausweitung der Produktivität geht mit der Normalisierung bislang unbeachteter oder diskreditierter Protestformen (etwa in den Banlieues) einher.« (Bescherer 2013: 238-239)

Letztlich war Marcuse einer derjenigen, die bereits früh die aufständischen heterogenen Subjektivitäten fasste und kann somit – neben aller Kritik an seiner Epistemologie – in ebenjene sozialwissenschaftliche Tradition eingeordnet werden, die erst die Analyse der Politik der Multitude denkbar machte (s. Gutiérrez Rodríguez oben) und mit dem somit auf die heutigen so wichtigen Kämpfe Geflüchteter geschaut werden kann und sollte.

Position, Erfahrung und Erkenntnis in der Refugee-Bewegung

Konnten in Bezug auf die anhand des »Randgruppen«-Zitats Marcuses entfalteten Thesen zu den Themen Position von Geflüchteten in Deutschland/der EU sowie der Konstruktion von »innen« und »außen« durch die Analyse insbesondere der Gruppe RSfF kritische und ergänzende sowie aktualisierende Erkenntnisse gewonnen werden, bleibt die anhand des Marcuse-Zitats zu Beginn des Abschnitts aufgemachte Frage danach, inwiefern die Position Geflüchteter an sich eine der revolutionären Subjektivität sein könnte. Was denken meine Gesprächspartner*innen über die Erkenntnisposition Geflüchteter?

Für Geflüchtete lässt sich mögliche Erkenntnis neben der aktuellen Lebenslage, zu der auch die tagtägliche Erfahrung des *Othering* gehört, aus der ganzen Fluchtgeschichte und den Erfahrungen im Herkunftskontext ableiten. Geflüchtete als Produkt eines global falsch laufenden Ganzen. So überlegt Nasimi in einer Verknüpfung von Position und Radikalität: »Mh, wenn überhaupt etwas passieren kann, [...] dann nur bei solche[n] Bewegungen. [...]ch persönlich sehe, dass die

Refugee-Bewegung [...] eine radikale linke Aktion ist, weil die Refugees eine Kombination von imperialistischem und kapitalistischem System sind« (I.DN 8.50-9.9). Mit Blick auf Kämpfe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestätigt sich in Manuela Bojadžijevs *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration* (Bojadžijev 2008) die These der Radikalität migrantischer Kämpfe in jedem Fall – und auch, um mit Marcuse zu sprechen, die Katalysatorenfunktion, die sie für die Kämpfe der Arbeiter*innenklasse haben können. Elias Steinhilper, der sich mit dem Protest einer Gruppe vorwiegend westafrikanischer Refugees in Berlin auseinandergesetzt hat (Steinhilper 2017), erklärt sich zudem das Widerstandspotenzial Geflüchteter ganz praktisch darüber, dass sie über transnationale Netzwerke verfügten, die auf gemeinsamen Erfahrungshorizonten basierten und die neben Erkenntnis auch »potentielle transnationale Räume des Widerstandes [sind], die aktiviert werden können« (ebd.: 80).

Zum einen gibt es von mehreren meiner Diskussionspartner*innen eine prinzipielle Zustimmung dazu, dass Geflüchtete aus ihrer marginalisierten Situation heraus etwas über Gesellschaft wissen, das über das Erfahrungswissen beispielsweise weißer Deutscher hinausgeht. Allerdings folgen darauf stets einschränkende Statements. So wie Marcuses Denken sich zwischen der Affirmation von allgemeinem Potenzial und bestimmten besonderen Momenten sowie der drohenden Tendenz zur Verhinderung jeglicher kritischer Reflexion bewegt, ist diese Dialektik ebenfalls in den Gesprächen vernehmbar. Bei Osa und Byakuleka folgt auf eine prinzipielle Zustimmung daher ein großes »Aber«. Mit »Yeah, this is true, but-« (I.O 3.35) beginnt Osa seine Antwort. Byakulekas Zustimmung vor der Einschränkung fällt noch kürzer aus: »Yes, but-« (I.AB 10.11). Die zwei großen »Aber«, die bei Osa und Byakuleka folgen und auch von anderen eingebracht werden, sind zum einen, dass Angst unter Geflüchteten die allermeisten davon abhalte, aktiv zu werden oder Erkenntnis überhaupt zuzulassen (siehe 5.1) und zum anderen, dass erst durch einen gewissen Kontakt zur Gesellschaft und vor allem zu bereits organisierten Geflüchteten ein wirkliches Verstehen der eigenen Lage und des gesellschaftlichen Kontextes beginne bzw. Erkenntnis zugelassen werden könne. Organisierte Geflüchtete würden hier also als Katalysator*innen für die Bewussterwerden noch nicht organisierter Geflüchteter wirken. Generell widersprechen die meisten meiner Gesprächspartner*innen der Randgruppenthese in Bezug auf Geflüchtete in Deutschland darin, dass sich aus der Situation beispielsweise im Lager eine Basis für Organisation ergeben würde, die vergleichbar wäre mit der Situation in Schwarzen Ghettos, die Marcuse als »natürliche geographische Zentren, von denen aus der Kampf gegen Ziele von lebenswichtiger ökonomischer und politischer Bedeutung geführt werden kann« (Marcuse 1969d: 289) charakterisierte. Ulu etwa benennt wichtige Unterschiede: »Es gibt natürlich den Unterschied, dass die Schwarzen Menschen in Amerika die Sprache sprechen, und das würde ihnen eigentlich mehr Möglichkeiten geben, sich selbst zu organisieren für einen Wider-

stand« (I.UÜ 8.4-8) – weiter nennt er Angst und Traumatisierung als Organisierungshindernisse unter Refugees (ebd.). Auch kann ein am Stadtrand oder im Wald gelegenes Lager geographisch kaum mit einem innerstädtischen Ghetto verglichen werden.

Vielmehr als das Leben im Lager werden daher die Begegnung mit Aktivist*innen, vor allem geflüchteten Aktivist*innen, sowie das Ausbrechen aus dem Lager und das Niederlassen in den Zentren der großen Städte als die entscheidenden Momente für Erkenntnis beschrieben. Dem »but« Byakulekas folgt entsprechend der sehr bestimmte Satz: »but as I said, still I want [to] generalise it that all people living in the Lager, [...when] they open and they come out and say that this is horrible – then they are able to see more than you« (I.AB 10.11-13). Von Paul wird das Verlassen des Lagers und das Treffen auf Deutsche, die das Camp am Oranienplatz unterstützten, als unglaubliche Erleichterung bei sich selbst und Anderen empfunden, mit der erst Erkenntnis möglich wird: »[It] was really breaking the [...] hatred that people [...] have. [...]and then you see the difference« (I.P 6.8-9.20). Hier zeigt sich eine enge Verknüpfung mit den Reflexionen zur Rolle der Intellektuellen als Katalysator*innen, denn die bereits organisierten intellektuellen Geflüchteten sind diejenigen, die Kontakt zu den abgesonderten Menschen in den Lagern suchen und damit Erkenntnis- und Organisationsprozesse ermöglichen. Frantz Fanons Zitat zur *zone of nonbeing* lässt sich für mich sehr frei interpretiert auch auf die Situation der Erkenntnis von Refugees über sich selbst und ihre Lage lesen:

»There is a zone of nonbeing, an extraordinarily sterile and arid region, an utterly naked declivity where an authentic upheaval can be born. In most cases, the black man lacks the advantage of being able to accomplish this descent into a real hell. Man is not merely a possibility of recapture or of negation. If it is true that consciousness is a process of transcendence, we have to see too that this transcendence is haunted by the problems of love and understanding.« (Fanon 1967: 10)

Aus der »*zone of nonbeing*« als (post-)koloniale*r Andere*r, als Schwarze*r, als Geflüchteter kann eine Bewusstwerdung und ein Aufstand entstehen – aber die Negation, das Verlassen des Nicht-Seins und die Aneignung des Menschseins entsteht nicht durch die unmenschliche Situation allein. Solange ich keine Resonanz bekomme, kann es einfacher sein, die Erkenntnis über meine Lage und gesellschaftliche Position zu verdrängen und anders zu kompensieren, so wie durch die in Kritischer Theorie, aber auch bei Fanon analysierte und von Paul beschriebene (Auto-)Aggressivität. Die bildliche Übertragung der *zone of nonbeing* als das Lager, aus dem ausgebrochen wird und der »menschliche« Raum, der sich durch Besetzungen etc. angeeignet wird und somit zur Grundlage möglicher Befreiung wird, erscheint naheliegend. Doch ein solcher anderer Umgang, der Destruktivität auf gesellschaftliche Strukturen richtet und aus unmittelbaren menschlichen Beziehungen positive Kraft ziehen kann, erfordert eine besondere Konstellation und

auch die Initiative und Arbeit vieler Menschen, die sich nicht von allein aus einer unterdrückten Lage ergeben kann. Dass diese Arbeit meist von Frauen* geleistet wird ist in Kapitel sechs Thema.

Wie sich hier zeigt, ist Bewusstsein abgeleitet aus der Position als Marginalisierte bzw. Andere nicht getrennt von Erfahrungen der Sensibilität, Kollektivität und Opposition diskutierbar. Bei Marcuse wird deutlich, dass sein Randgruppenbegriff ebenfalls nicht nur sozialstrukturell, sondern auch sozialpsychologisch zu begreifen ist. Er knüpft an einer Figur des Anderen mit bestimmten soziohistorisch geformten Eigenschaften an und leitet aus der Position der Exteriorität nicht nur eine potenzielle Opposition sondern auch Katalysator*innenfunktion ab³¹: »Da sie ›an sich‹, aber nicht ›für sich‹ (objektiv, aber nicht subjektiv) die revolutionäre Klasse ist, bleibt ihre Radikalisierung an Katalysatoren außerhalb ihrer Reihen gebunden« (Marcuse 1969d: 286). Dieser Funktion ist durchaus zuzustimmen, allerdings lassen sich alleine hieran die zwei im Kapitel herausgearbeiteten Problematiken an Marcuses Konzeption aufzeigen: Wenn er von »sie« spricht, meint er die integrierte Arbeiter*innenschaft und stellt sie den Anderen gegenüber. Damit werden die Anderen zum Sonderfall und nicht als konstitutiver Teil der Arbeiter*innenklasse gedacht. In der ständigen direkten Verknüpfung der Beschreibung der Anderen mit ihrer Katalysator*innenfunktion werden sie, das Wort enthält es bereits, funktionalisiert. Entsprechend fehlt eine Analyse der konkreten Prozesse, die zur Konstitution und Erkenntnis der Opposition führen. Er schreibt zu wenig darüber, wie sich aus dieser Situation nicht nur aus Not oder Abgleich des Seins mit den realen Möglichkeiten, sondern auch aus situiertem Wissen und aus der eigenen und kollektiven Lebenserfahrung Bewusstsein über die Gesellschaft konstituiert. Der Zusammenhang von Erfahrung und Bewusstsein, auch durch Kampf, steht bei ihm abgesehen von vereinzelt Bemerkungen, wie beispielsweise zu den Ghettos der Schwarzen oder zu den dekolonialen Befreiungsbewegungen, nicht im Fokus. Die intellektuellen Studierenden überschätzte er in ihrem individuellen Bewusstsein bzw. unterschätzte das sie betreffende (Re-)Integrationspotenzial etwa in Institutionen, dass sie sich freilich auch erst erkämpften. Schließlich hätte es ohne Frauenbewegung in den 1970er Jahren auch keine akademischen Stellen für Genderstudies gegeben. Erkenntnis sollte über Marcuse hinausgehend weniger abstrakt gedacht werden, sondern als ein Prozess, der sich in Auseinandersetzung mit der eigenen Position und in Kollektivität ergibt und für den unter bestimmten Konstellationen Platz ist und unter anderen nicht. Um diese Prozesse beschreiben zu

31 Ein Motiv, das im Übrigen nach Christmann bereits bei Park/Stonequist ebenfalls auftaucht – wenn auch selbstverständlich nicht revolutionär gewendet: »Aufgrund dieser Persönlichkeitsstruktur ist es häufig der ›marginal man‹, der sich zum gesellschaftlichen Vorreiter entwickelt und kulturellen Wandel voranbringt« (vgl. Christmann 2007: 93).

können braucht es jedoch qualitative Forschung mit einer entsprechenden feministischen und dekolonialen Methodologie, etwas das Marcuse nicht leistete/leisten konnte.³²

5.3 Fazit

In diesem Kapitel wurden die zwei dem Eindimensionalen Menschen vorangestellten Thesen aufgegriffen: Die der Integrationsleistung der Eindimensionalen Gesellschaft, die auf absehbare Zeit in der Lage ist, Opposition zu vereinnahmen und zu unterdrücken sowie die, dass es Kräfte gibt, die die Eindimensionalität durchbrechen können.

In einer Arbeit im Bereich Migration und aus den Kommentaren meiner Gesprächspartner*innen ergab sich die Notwendigkeit, zunächst den Begriff »Integration« im spezifischen deutschen Kontext zu problematisieren. In einer näheren Betrachtung zeigte sich jedoch, dass Integration als Dispositiv der Integration von Migrant*innen in die deutsche Gesellschaft zentrales Element des *Othering* ist, das Refugees als die Anderen konstruiert und mithilfe von Projektion der Aufrechterhaltung einer eindimensionalen Perspektive dient. Gesellschaftliche Integration in eine repressive Gesellschaftsstruktur im Sinne Marcuses funktioniert in Deutschland mithilfe der Diskurse um Integration bzw. Nicht-Integration und Integrationsunwillen der Anderen, die von eigentlich notwendigen Kritiken und Debatten um Rassismus oder neokolonialen Ausbeutungsstrukturen ablenken. Der Refugee-Bewegung gelingt es, ebenso wie vielen anderen migrantischen Widerständen zuvor, immer wieder diese Eindimensionalität zu durchbrechen – etwa in der Thematisierung neokolonialer Verhältnisse.

Die These Marcuses von einer weitgehenden Integration der Arbeiter*innenklasse sowie auch der Re-Integration der organisierten Opposition hat sich weiterhin als sehr schlüssig und relevant erwiesen, auch wenn die Gratifikationen an diese Klasse abgebaut werden und die Zustimmung zum System brüchiger wird. Gerade in Deutschland hat sich außerparlamentarische Politik aber derart etabliert

32 Interessanterweise ergibt sich hier eine Kritik an Marcuse, die einigen kritischen Rezeptionen Hardt und Negris ähnelt. Zwar betonen Hardt und Negri ebenfalls, dass Multitude eine objektive Analyse heterogener Subjektivitäten sei und nicht die Heraufbeschwörung revolutionärer Subjekte. Auch verweisen sie, wie oben in einer Fußnote ausgeführt, auf die Schwierigkeit einer Konstitution als »Klasse für sich«. Problematisch ist hier, dass diese Subjektivitäten einfach als diverse Positionen des möglichen Kampfes benannt werden, jedoch auf die schwierigen und schmerzhaften Prozesse der tatsächlichen möglichen Bildung solcher Bündnisse zu verweisen. Ungerechtfertigt ist allerdings die Behauptung, sie würden diese Schwierigkeiten übersehen. Auf diese schmerzhaften Zusammenschlüsse werde ich in Kapitel sieben zurückkommen.

und institutionalisiert, dass auch radikale Positionen über Vereine, Stiftungen etc. schnell integriert werden. Auch die Universität spielt darin eine entscheidende Rolle. Systemintegration findet zudem weiterhin durch Spaltung statt, sodass sich schwer oder kaum ein gemeinsamer Bezug als Unterdrückte entwickelt. An Beispielen aus der Refugee-Bewegung zeigten sich die vielschichtigen Integrationsmechanismen im Spätkapitalismus. Besonders hilfreich an Marcuse hat sich dabei der Begriff der »repressiven Toleranz« erwiesen, denn ein Toleranz-Diskurs ist auch gegenüber Geflüchteten vorherrschend. Wen ich toleriere erkenne ich nicht als gleichwertig an. Mit Toleranz kann ich Refugees abfeiern und andere oder die gleichen später abschieben. Mit Toleranz kann ich aber nicht zu einem selbstverständlichen Miteinander in einer egalitären Gesellschaft kommen. »Die ›repressive Toleranz‹ ist die der Systemintegration, die wirkliche Opposition nicht mehr umfaßt« (Brunkhorst und Koch 2005: 104), resümieren Hauke Brunkhorst und Gertrud Koch. Wie ein wirklich solidarisches Verhältnis zustande kommen kann und was wahre Toleranz sein könnte, dem wird sich gegen Ende der Arbeit angenähert.

Hier, wie auch mit der von Marcuse beschriebenen (Auto-)Aggression auf individueller und kollektiver Ebene als Reaktion oder als Bestandteil der Anpassung und Integration an eine destruktive Gesellschaftsstruktur, zeigt sich die Stärke der sozialpsychologischen Begriffe Kritischer Theorie. Für Zustimmung und Mitmachen in der repressiven Gesellschaft wird das menschliche Wesen verzerrt und verstümmelt – und wenn die Lebensumstände besonders widrig sind, kann das zu erhöhter (Auto-)Aggressivität führen, wie einige Gesprächspartner*innen implizieren. Die Perspektive von Befreiung ist somit aufs tiefste mit einer Veränderung gewohnter Reaktionsmuster auf gesellschaftliche Repression verknüpft, was bereits auf das kommende Kapitel verweist und die Problematik einer Behauptung von Neuer Sensibilität, entstehend in und aus sozialen Bewegungen, andeutet. Hervorgehoben wurde von Byansi Byankuleka, Paul, Osa und Ulu zudem Angst als zentraler Integrationsmechanismus.

Gestartet mit der Frage danach, ob Refugees in Deutschland als eine »Randgruppe« bezeichnet werden können und ob mit ihrem Status eine besondere Erkenntnis- und Oppositionsposition einher geht, rückte in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Begriffen »Randgruppe« und »Marginalität« sowie der Diskussion um Arbeiter*innenklasse heute und der Positionierung Geflüchteter hierin ein anderer Zugang in den Fokus. Marcuse unternimmt unter dem Randgruppentheorem den wichtigen Schritt, den Blick zu weiten und auf tatsächliche Kämpfe zu fokussieren, statt einer angeblichen »klassischen« Arbeiter*innenklasse hinterherzutraumern, wie es im orthodoxen Marxismus oftmals der Fall ist. Aber mit seinem Ansatz gelingt es ihm zum einen nicht, Marginalisierte/Randgruppen als konstitutiv zu fassen, da er zu sehr auf das Moment des (ökonomischen) Ausschlusses fokussiert. Eine globale aber auch je nationalstaatliche sozioökonomische Stratifizierung ist eher als Grundlage der Gesellschaft zu denken denn als

innen und außen. Bei Marcuse wird dies beispielsweise in »neokolonialer Ausbeutung« angedeutet, findet aber nicht weiter Eingang in seine Analysen. Wie bereits gezeigt, gelingt der Refugee-Bewegung eine Zentrierung von Kolonialismus und neokolonialen Ausbeutungsstrukturen in einer für den deutschsprachigen Raum neuen Weise (siehe Byansi Byakuleka 2015 und Bendix 2018), die weit mehr Strukturen, Geschichte und Verflechtungen in den Blick nimmt als viele vorherrschende rassismuskritische Ansätze. Selbst bei RSfF, die einen sehr materialistischen Ansatz wählen und Staatsbürger*innenschaft als zentralen Mechanismus zur Stratifizierung im Kapitalismus analysieren, verbindet sich diese Perspektive mit einer Kritik des Neokolonialismus und Rassismus.

Mit den von Marcuse verwendeten Begriffen Randgruppe/Marginalisierte besteht die Gefahr, selbst in ein *Othering* zu verfallen, und es erschien mir daher sinnvoll, in der Auseinandersetzung mit der Position Geflüchteter mit dem Begriff des *Othering* zu arbeiten um pathologisierendes und romantisierendes Denken zu vermeiden, das dann der Konstruktion des*r migrantischen Anderen im vorherrschenden deutschsprachigen Integrationsdiskurs gleicht. Hier ist auf die kritische Auseinandersetzung mit dem *weißen* Blick auf die Anderen, die Schwarze/PoC und *weiße* antirassistische Feministinnen leiten, zu verweisen. Entstanden aus und in Abgrenzung zur Frauenforschung finden sich hier auch Bezüge und Weiterentwicklungen Kritischer Theorie.

Hinsichtlich einer Beschäftigung mit der Position Geflüchteter in westlichen Gesellschaften zeigt sich eine sehr gute Anschlussfähigkeit der Non-Citizen-Diskussion an KT – wie gesagt ohne in einen Determinismus zu verfallen und beispielsweise Rassismus nur als Beiprodukt zu analysieren. Mit ihrem Fokus auf rechtliche und ökonomische Ausschlüsse haben sie einen wichtigen Beitrag zur Theoretisierung der Kämpfe geleistet und die Deutungsmacht nicht deutschen Akademiker*innen überlassen. Auch aus diesem Grund ist mir der anhaltende Austausch mit Dosthossein und Nasimi wichtig. Interessanterweise kann am Ansatz der Gruppe RSfF eine ähnliche Kritik geübt werden wie an Marcuse: Wenn Non-Citizens als das unterste Segment der Arbeiter*innenklasse analysiert werden, findet eine ähnliche Reduktion statt wie in Marcuses Konstruktion einiger »Randgruppen« als außerhalb stehend, ohne sich bestimmte Konstellationen genauer anzugucken. Hierzu würde auch die Frage danach zählen, welche Klassenposition Refugees in ihrem Herkunftskontext innehaben. Randgruppentheorie und Non-Citizen-Theorie haben einen philosophischen und gesellschaftstheoretischen Zugang – Tendenzen werden benannt und begrifflich gefasst. Dass damit einige Probleme in der Praxis aufkommen können, wird in Kapitel sieben aufgegriffen.

Den Schritt, einen aus feministischer Theoriebildung inspirierten erweiterten Arbeitsbegriff wie beispielsweise den der gesellschaftlichen Arbeiterin oder des Gesamtarbeiters einzuführen, konnte helfen, aus der Ambivalenz Marcuses im Festhalten an Arbeiter*innenklasse als eigentlichem, objektiven revolutionä-

rem Subjekt und Randgruppen als stellenweise subjektivem revolutionärem Subjekt, die aber nur Katalysator*innen sein können, herauszukommen. Die Refugee-Bewegung kann ein Katalysator sein – und ist es meiner Meinung nach auch (vgl. Kapitel sieben) – doch sie ist nicht Katalysator für die »eentlichen« Kämpfe um Arbeit, sondern für Kämpfe auf allen Ebenen und von allen als potenzielle Subjekte. Mit Bezug auf sich verändernde Arbeitsverhältnisse im Neoliberalismus in den letzten Jahren auch in den westlichen Staaten stellt sich entsprechend jenseits der oben angeführten Kritiken die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, von Marginalisierten, geschweige denn Randgruppen, zu sprechen, wenn ein »Normalarbeitsverhältnis« nach und nach auch in westlichen Industriegesellschaften immer seltener wird. Im Begriff der gesellschaftlichen Arbeit sind Frauen* sowie Migrant*innen und die diversen prekären Formen von Arbeit mitgedacht, was helfen kann, im Denken von Kern und Rand wegzukommen und einen kämpfebasierten Ansatz der Analyse zu verfolgen. Bei einem auf Arbeit bezogenen Klassenbegriff zu bleiben schützt zudem vor einem Abfeiern der Hybridität oder Multitude. Tatjana Freytag etwa spricht in ihrer Studie *Der unternommene Mensch* von »Vielfalt auf einer Dimension«: »Die Betonung von Vielfalt, wie sie im globalen Kapitalismus so eloquent praktiziert wird, als Aufmarsch, als Feier der ›multitude‹, verschleiert, die prinzipielle Vereinseitigung der gegenwärtigen Lebenswelten« (Freytag 2008: 188) – was zum Teil auch einer Romantisierung des Kampfens auf der Straße entspricht. Die Weitung des Blicks kann auch verhindern, Geflüchtete als »das Subjekt« zu essentialisieren und zu überschätzen. Mokre stellt fest: »Und [...] ich find das in Bezug auf Organisation und Nachhaltigkeit so wichtig, ne? Weil es eh schon klar ist, dass sozusagen im Moment des Widerstands, des Protests, das Subjekt sich irgendwie formiert, in der einen oder anderen Form- und dann ist es wieder weg [...]« (I.M 1.36-39). Es gilt auf tatsächlich stattfindende sichtbare und weniger sichtbare Kämpfe zu fokussieren, ohne bestimmte Formen oder Gruppen zu fetischisieren, wie zuvor Arbeit fetischisiert wurde. Kämpfe Geflüchteter können mit dieser Perspektive als wichtiger Teil betrachtet werden, als Katalysatoren, aber nicht als einzige und nicht als entscheidend.

Zu unterscheiden ist dabei auch hinsichtlich von Bewusstwerdung, die Marcuse interessiert, zwischen dem Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaften und dem der Refugees selbst. Für Angehörige der Mehrheitsgesellschaften sind Geflüchtete auch eine Repräsentanz des ausgebeuteten globalen Südens inmitten der reichen Länder des Nordens. Die ideologische Verdrängung des Neokolonialismus als Grundlage der eigenen Situation mag auch eine Ursache für den Wunsch nach praktischer Verdrängung der Refugees aus dem Land sein. Diesen Zusammenhang aufzuzeigen, Verbündete zu finden, die auch bereit sind sich gegen die eigene imperiale Lebensweise (vgl. Brand und Wissen 2017) zu stellen, ist strategisch bedeutsam für die Refugee-Bewegung.

In Hinblick auf eine Bewusstseinsposition von »Randgruppen« bzw. um in kritischer Terminologie zu bleiben »der Anderen«, fehlt bei Marcuse ebenfalls ein Blick auf Prozesse, insbesondere der Kollektivität im Widerstand, auf die es in den folgenden Kapiteln noch genauer einzugehen gilt. Es wurde deutlich, dass Marcuse sehr treffende Hinweise gibt, in seiner Analyse der integrierenden Funktion des Spätkapitalismus und dem Verschwinden der »Klasse für sich« vielen Marxist*innen seiner Zeit voraus ist, und an seine Begrifflichkeiten wie Eindimensionalität und repressive Toleranz heute weiter produktiv angeknüpft werden kann. Es konnte jedoch durch einen erweiterten und auch historisierenden Blick, vor allem durch die Neuaufnahme seiner Thesen im Kontext der Refugee-Bewegung und die Perspektive der organischen Intellektuellen herausgearbeitet werden, dass genauer auf kollektive und zwischenmenschliche Prozesse sowie spezifische Subjektivierungen unter den gegebenen Bedingungen einerseits und in Widerstandsbewegungen andererseits geschaut werden muss um eine Funktionalisierung und auch Reproduktion der Anderen zu vermeiden.

In den folgenden Kapiteln, in denen mit Sensibilität und der Organisationsfrage zwei ganz zentrale Aspekte seiner Protesttheorie näher beleuchtet werden, werden die hier aufgemachten Anschlüsse aber auch Problematiken weiter vertieft. Insbesondere in Marcuses Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung wird das zuletzt angerissene Thema der Funktionalisierung zentraler Bestandteil der Diskussion sein. Andererseits deutet sich bereits in dem Begriff »Sensibilität« an, dass Marcuse sich traute in einer für einen männlichen marxistischen Theoretiker sehr ungewöhnlichen Weise auf das zu schauen, was um ihn herum geschah.

6. »We took care like hell« (Monika Mokre) Sensibilität und Weiblichkeit als Elemente der Befreiung

»Freiheit ist nicht nur das Ziel der Befreiung, sie beginnt mit der Befreiung; sie muß ›praktiziert‹ werden. Das habe ich, wie ich gestehe, von Dir gelernt. Seltsam? Ich glaube nicht.«

Herbert Marcuse an Angela Davis in einem offenen Brief für ihre Freilassung¹ (2004f: 167)

Napuli Paul spricht davon, dass wir unsere Sinne trainieren und schärfen müssen, Bino Byansi Byakuleka möchte, dass wir uns im Anderen selbst begegnen, Turgay Ulu erkennt im Oranienplatz einen utopischen Ort, Hassan Numan versucht an Träume anzuknüpfen, und Monika Mokre formuliert eine Begierde nach Gemeinschaft (siehe alles unten). In diesen Artikulationen scheint in den Gesprächen eine Dimension auf, die in vielen Ansätzen vermeintlich »radikaler« Politik untergeht. Ihr Kampf ist nicht nur ein Kampf gegen etwas, gegen ein unmenschliches Asylsystem oder gegen Kapitalismus, ihr Kampf steht auch für etwas, für ein anderes Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und der ganzen Welt. Und dieses Verhältnis scheint in der Praxis für Befreiung, im Miteinander des Kampfes durch.

Dieser Verweis auf sich formierende neue menschliche Beziehungen in den Bewegungen findet sich auch bei Marcuse. Denn Marcuses Werk dreht sich um eine Analyse der bestehenden Gesellschaft ebenso wie um die Möglichkeiten von Befreiung. Entsprechend ist auch seine Anthropologie dual, wie Stephan Bundschuh in »Und weil der Mensch ein Mensch ist...« *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses* herausarbeitet. Marcuse beschreibt den Menschen, wie er im spätkapitalistischen Zeitalter faktisch ist (EDM) und skizziert dennoch den Neuen Menschen, »utopische Gegenbilder« (Bundschuh 1998: 15) in der theoretischen Mög-

1 Davis wurde 1970 mit dem Vorwurf verhaftet, Waffen für den Befreiungsversuch eines inhaftierten *Black Panther* Mitglieds besorgt zu haben. Ihr drohte die Todesstrafe. Es entstand eine weltweite Solidaritätsbewegung, die Marcuse mit vorantrieb.

lichkeit eines nicht-repressiven Realitätsprinzips (TuG) und in ihrem praktischen Aufscheinen in der Opposition (bspw. VüdB), wie etwa in der Figur des Intellektuellen oder in kollektiven Praxen der rassifizierten und vergeschlechtlichten Anderen (Befreiungsbewegungen und Frauenbewegungen). TuG aus den 1950er Jahren liest sich also als große Utopie der Möglichkeit einer Triebentfaltung ohne repressive Unterdrückung, die trotz ihrer materialistischen Fundierung in Anthropologie und Gesellschaft durch ihren philosophischen Charakter in dem Sinne ideell bleibt, dass Marcuse hier keine Kräfte benennt, die gegen die vorherrschende Triebstruktur rebellieren. VüdB hingegen ist der Versuch, sich mit den aufkommenden Protestbewegungen der 1960er Jahre solidarisch auseinander zu setzen, zu verbinden, aber auch zu intervenieren und somit die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern an ihrer Veränderung mitzuwirken². Ist Eros in TuG auf Ästhetik, auf bürgerliche Kunst, die im Bestehenden nicht Teil des Alltags jedes Menschen werden kann und Phantasie als die Welt der Träume, die nie Realität werden, verwiesen, durchbrechen Ästhetik und Phantasie in den aufkommenden 1968er-Bewegungen ihre Schranken, in die sie repressiv verwiesen wurden. Aufgrund der existierenden Verhältnisse herrsche eine konterrevolutionäre Triebstruktur vor, eine zweite Natur des Menschen, die das Interesse am System befördere (Marcuse 1969d: 256). Die Rebellion, die Protestbewegungen, müssten daher an der »wahren Natur des Individuums«³ Wurzel fassen »und auf diesem neuen Boden würden die Rebellen ihre Ziele und ihre Strategie des politischen Kampfes neu definieren, in welchem allein die konkreten Ziele der Befreiung bestimmt werden können« (ebd.: 245). Sammelbegriff dieser neuen, Mensch und Gesellschaft umfassenden Form der Wahrnehmung und Bezugnahme aufeinander wird bei Marcuse die »neue Sensibilität«, wie auch eines der Kapitel in VüdB betitelt ist. Hier heißt es:

»Die neue Sensibilität ist eben deswegen Praxis geworden; sie entsteht gegen Gewalt und Ausbeutung, in einem Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des Lebens; sie impliziert die Negation des gesamten Establishments, seiner Moral, seiner Kultur; die Behauptung des Rechts, eine Gesellschaft zu errichten, in der die Abschaffung von Armut und Elend Wirklichkeit wird und das Sinnliche,

-
- 2 Dass Marcuse trotz aller Kritik stets solidarisch blieb und versuchte, die positiven Elemente zu beeinflussen zeigt sich auch daran, dass sein Tonfall zwar eindringlicher und appellierender, aber nicht angreifend wird, als er sich ausbreitende Härte und Brutalität in den Bewegungen bemerkt: »Ihr müßt diejenigen sein, die den Boden, den Körper und den Geist für eine neue Gesellschaft bereiten. Wenn ihr das nicht tut, wer sonst? Und ihr müßt alles das tun, solange ihr noch lebt, solange ihr noch jung seid, solange ihr noch in der Lage seid, zu denken, zu sprechen, zu lieben, zu widerstehen und zu kämpfen« (Marcuse 1971a: 129).
 - 3 Der Begriff »wahr« oder »wahre Natur« wird im Folgenden übernommen, ist jedoch nicht biologisch-deterministisch, sondern normativ im Sinne der Möglichkeit einer kollektiven Lebensgestaltung, die allen Menschen die größtmögliche Freiheit garantieren würde, gemeint. Er wird im Abschnitt »feminine Qualitäten« erneut aufgegriffen und kritisch diskutiert.

das Spielerische, die Muße Existenzformen und damit zur Form der Gesellschaft selbst werden.« (Ebd.: 262)

Demnach kann es im Protest nicht nur um einen konfrontativen politischen Kampf gegen das System gehen, sondern ebenso um das Ausprobieren neuer Beziehungen, das Erkunden wahrer menschlicher Bedürfnisse – eben jene Elemente, die wie oben angedeutet einige meiner Gesprächspartner*innen stark machen. Verschiedene Aspekte dieser »neuen Sensibilität« möchte ich im Folgenden näher erkunden. Unter 6.1 werden diese zunächst als das Teilen von Bedürfnissen benannt, die von Marcuse hervorgehobene Negation des Bestehenden sowie die im Kontrast dazu stehende affirmative Bezugnahme auf andere Umgangsformen innerhalb der Bewegung. Der Abschnitt »utopische Orte« ergibt sich als Ergänzung durch die Refugee-Intellektuellen, die diese neuen Weisen des Umgangs miteinander stark mit den Orten der Bewegung verknüpfen. In 6.2 geht es dann genauer um Marcuses Auseinandersetzung mit Weiblichkeit und den Frauenbewegungen, die in einer kontroversen Diskussion um vergeschlechtlichter Arbeitsteilung und feministischer Bündnisse auch innerhalb der Refugee-Bewegung eine Entsprechung findet. Anhand der kritischen Diskussionen, die um Marcuses »Marxismus und Feminismus«-Aufsatz von 1974 entstanden, werden seine Thesen zu einer Verbannung der Sensibilität in die Sphäre des Weiblichen und das potenziell emanzipatorische Potenzial in ebendieser Weiblichkeit mit der Refugee-Bewegung neu betrachtet.

Marcuse selbst schreibt im Vorwort von *VüdB* über die Bewegungen der 1960er Jahre, dass es »unverantwortlich [wäre], die gegenwärtigen Chancen dieser Kräfte zu überschätzen« (ebd.: 242). Das Essay erschien 1969, jedoch hatte Marcuse eine erste Version bereits vor dem Mai 1968 fertig. Er erkennt und benennt Tendenzen und Kräfte der Befreiung, ohne jedoch zu behaupten, dass die Befreiung gekommen wäre oder unmittelbar bevorstünde – etwas, das ihm oft nachgesagt wurde und was beim Lesen einzelner pathetischer Passagen auch nicht verwunderlich ist. Die (Re-)Integration auch dieser Bewegungen wurde im letzten Kapitel reflektiert, und Marcuse sah die Konterrevolution bereits in der sich durch gesellschaftliche Ausbeutungsverhältnisse deformierten Triebstruktur verankert, bevor die Rebellion überhaupt mit voller Wucht durchbrach. In *VüdB*, aber auch in anderen Texten dieser Zeit, ist daher erneut die Hin- und Hergerissenheit Marcuses zwischen Hoffnung und den Entwicklungen in ihrer Tendenz bereits innewohnender Enttäuschung herauslesbar. Zusätzlich zu dieser von Marcuse selbst artikulierten Vorsicht vor zu affirmativer Betrachtung von Protestbewegungen generell, ist auch hier erneut darauf zu verweisen, dass es nicht unproblematisch ist, wenn er in der Rebellion der Anderen, wie in den antikolonialen Befreiungsbewegungen, den Kämpfen der Schwarzen in den USA sowie später der Frauenbewegung, das Durchbrechen wahrer menschlicher Bedürfnisse, von Sensibilität oder Phantasie zu erkennen vermeint. Das gleiche gilt für meinen Blick auf die Refugee-Bewegung.

Stets muss in Bezug auf Marcuse aber auch auf mein Schreiben mit ihm überprüft werden, ob der kritische, dialektische Blick erhalten bleibt. Bei Marcuse ist eine Tendenz abzulesen, beispielsweise die Studierendenbewegung sehr kritisch zu betrachten, etwa ihren Antiintellektualismus früh zu enttarnen, was sicher in seinem engen Austausch und seiner sehr direkten Verbundenheit begründet liegt – er konnte zumindest hoffen, dass seine Kritik als solidarisch wahrgenommen und reflektiert wird. In seinen manchmal eingeschoben wirkenden Kommentaren zu anticolonialen Befreiungsbewegungen scheint mir diese kritische Nähe zu fehlen⁴. Der Blick von außen birgt immer die Gefahr der Romantisierung und Projektion, geographisch oder auch soziostrukturell entferntere Proteste sind für den Theoretiker nicht so genau zu erfassen und Kritik schwerer solidarisch zu formulieren.

Mit Vorsicht vor Romantisierung, Vereinfachung oder dem Augen-Verschließen vor Konflikten gilt es in diesem Kapitel unter den Schlagworten »Neue Sensibilität« und »Weiblichkeit« anhand der Hinweise Marcuses nach Brüchen mit »den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge« Ausschau zu halten, die darauf hinweisen, »daß der Organismus für die potenziellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann« (ebd.: 246). Als Fragen formuliert: Erleb(t)en Akteur*innen in der Refugee-Bewegung ein anderes, sensibleres, bedürfnisorientierteres Miteinander? Sehen sie Veränderungen in der Triebstruktur einzelner Menschen und auch Gruppen, die auf die Möglichkeit einer nicht-repressiven Gesellschaft verweisen? Wird eine Verbindung zwischen Weiblichkeit und Sensibilität gesehen und welche möglichen Konflikte beinhaltet diese Rollenzuschreibung? Sind Marcuses Gedanken zu Sensibilität relevant oder tragen sie nur zu einer Romantisierung von Widerstandsbewegungen bei?

6.1 Geteilte Bedürfnisse

Bundschuh's These ist, dass Marcuses utopischer Entwurf einer Anthropologie »weniger als realisierbares Projekt konzipiert [ist...], denn als Mittel [...], um die Gegenwart zu denunzieren [...]. Er ist ein theoretisches Mittel der Kritik« (Bundschuh 1998: 21). Wie Bundschuh sehe ich Marcuses utopische Anthropologie als elementaren Teil seiner Gesellschaftstheorie bzw. Sozialphilosophie. Doch möchte ich sie nicht als etwas theoretisch-abstraktes behandeln, sondern, wie Marcuse es in den

4 Andererseits muss auch bedacht werden, wie besonders die Einschnitte im Zuge der anticolonialen Befreiungsbewegungen waren. Alleine im sogenannten »Afrikanischen Jahr« 1960 wurden 18 Kolonien unabhängig. Wie sehr neokoloniale Strukturen die weitere Entwicklung prägten und die Befreiungsbewegungen (auch unter Druck) in problematische nationale und patriarchale Muster verfielen, war in den 1960er Jahren noch nicht absehbar.

1960er Jahren tat, nach Elementen in einer aktuellen sozialen Bewegung Ausschau halten. Ob als Kritik, Korrektur, Antizipation oder Hoffnungsschimmer: wenn es im vorhergehenden Kapitel um Integration unter anderem durch *falsche* Bedürfnisse, um »freiwillige Knechtschaft« im Konsumkapitalismus und um eine mögliche Weigerung ausgehend von den Marginalisierten, Prekarierten oder Anderen ging, wende ich mich nun dem Potenzial *wahrer* Bedürfnisse für diese Weigerung zu. Dennoch: Es beginnt bei Negation, Ablehnung und Kritik. Selbst in der eindimensionalen Zufriedenheit der integrierten westlichen spätkapitalistischen Gesellschaft ist, wie Bundschuh es nennt, ein latentes Unbehagen stets vorhanden (ebd.: 36). Die Manifestation dieses Unbehagens in artikulierter Ablehnung stellen auch viele Gesprächspartner*innen als zentrales Moment im Mobilisierungs- und Organisationsprozess heraus.

Negation und das Bedürfnis nach Veränderung

Bei Adorno heißt es in der *Negativen Dialektik*: »Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle« (Adorno 1966: 203). Napoli Paul beschreibt im Gespräch affektive Reaktionen auf krasse Situationen, mit denen Refugees konfrontiert sind:

»This is a combination for example of the leg and the mind [...]. Who sees first, you know? Is it the heart or the eyes [...] because all those are together. First of all the eyes can see. Bah. And then, the heart says bummbummbumm ah, what is that and then, the mind has to say okay, we have to do something, what is that? Then you come to one body, you know?« (I.P 39.50-40.4)

Sie erlebt ein Zusammenspiel von Körper und Geist, eine sehr körperliche Erfahrung, die Neues eröffnet: Im letzten Satz steckt eine Bestimmtheit – der Körper und Geist wird eins, die Unklarheit und Zerrissenheit ist weg. Es kommt zu einem tiefen Verstehen und zu einer Art Signal, sich dem Erlebten entgegenzustellen, sich ihm zu Verweigern. Lernen »Nein« zu sagen um Du selbst zu werden, so formuliert es Paul: »You can say no, you know? So learn to say no to the bad thing. No matter what. No matter [...] the problems you will face later, you don't think, because you know you are you and you are the master of yourself. You are the master of your act, you know?« (I.P 20.9-13). Paul beschreibt hier, wie eine Negation, eine Wut auf und Ablehnung der Verhältnisse, die klar geäußert wird, empowernd wirken kann.

Anhand einer Theoretisierung von (Auto-)Aggression sowie repressiver Entsublimierung hat Marcuse eingängig aufgezeigt, wie in der integrierten, westlichen Gesellschaft die Manifestation von affektiven Reaktionen in systemgefährdendes Handeln verhindert wird. Und wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, entsteht insbesondere in der Isolation des neoliberalen Kapitalismus im Allgemeinen und der Isolation, die Geflüchtete oftmals erleben müssen im Besonde-

ren, kein Raum zum Teilen negativer Gefühle. Gutiérrez Rodríguez zeigt in »Digna Rabia – Dignified Rage« zudem auf, dass Wut nicht Teil der als legitim geltenden Reaktionen von Frauen* und PoC gilt. Vielmehr werde Wut als unmodern und unzivilisiert mit dem Anderen Europas verknüpft. Wenn Geflüchtete Wut artikulieren, wird das als unverhältnismäßig und als primitiv, als unnachvollziehbar gelesen – etwas, das ich selbst schon öfter miterlebt habe. Neben der Abwertung durch Außenstehende, kommt es oft zu Versuchen der Beruhigung durch *weiße* Aktivist*innen, wenn Geflüchtete Gefühle laut und sichtbar artikulieren. Gutiérrez Rodríguez theoretisiert Wut als ein Prinzip dekolonialer Ethik, als »driving force for the collectivization of feelings of indignation and sadness« (Gutiérrez Rodríguez 2011a: 220)⁵. Die Refugee-Bewegung wurde entsprechend auch ein Ort des Teilens von Trauer und der Artikulation von Wut. Ohne weiter auf Affekttheorien eingehen zu können, möchte ich, um dann eine Verbindung zu Marcuse herzustellen, Çağrı Kahveci ausführlicher zitieren, die Affekttheorie mit Bezug auf soziale Bewegungen prägnant zusammenfasst:

»Viele Studien über Soziale Bewegungen haben längst die Unzulänglichkeit der dichotomischen Betrachtung von Rationalität und Gefühlen betont (vgl. Jasper 2011; Flam 2002). Gefühle sind Teil eines Gefüges, das Williams structures of feelings (Gefühlsstrukturen) nennt (vgl. Williams 1978). Der Begriff Gefühlsstrukturen beschreibt eine partikulare kollektive Gemütslage zu einem bestimmten historischen Moment, die nichts Individuelles oder Persönliches ist, sondern geteilt wird von einer Community oder Generation. Dadurch kommt das entscheidende Moment zum Tragen, dass erst die Übertragung und Zirkulation dieser Gefühle durch Akteure eine soziale Bedeutung hervorbringt, die Spinoza als Affekt bezeichnet. Affekte sind nicht als bloße Emotionen, sondern als Intensitäten und körperliche Reaktionen zu verstehen.« (Kahveci 2017: 54)

Das Zusammenkommen von Rationalität und Gefühlen, von Rationalität und Sensibilität ist es, worauf Marcuse mit der »neuen Sensibilität« abzielt und was er in Bewegungen durchscheinen sieht. Ein Beispiel für eine Benennung von rationalen, materiellen körperlichen Reaktionen auf gesellschaftliche Verhältnisse ist der Begriff »Ekel«. Marcuse sagt in einem Spiegel-Interview 1969, dass der einzige mögliche Antrieb für Revolution in der kapitalistischen Metropole »[...] aus einem unerträglichen Ekel an der Art und Weise, wie die sogenannte Konsumgesellschaft den gesellschaftlichen Reichtum mißbraucht und verschleudert, während sie außerhalb der Metropolen das Elend und die Unterdrückung intensiv weiterbetreibt«

5 Verwiesen sei hier auch auf Audre Lorde wegweisende Rede »The Uses of Anger. Women Responding to Racism« (Lorde 1981). Durch kollektive Negation und Wut findet das Subjekt nicht nur zu sich, sondern auch zu Anderen und gemeinsam Alternativen zu denken und anzugehen wird möglich (vgl. auch Brown 2009).

(Marcuse 1969e: 106) kommen könnte. Mit negativen Gefühlen und ihrem Potenzial, repressive Toleranz zu durchbrechen, beschäftigt sich unter Bezug auf Marcuse die Literaturwissenschaftlerin Sianne Ngai in *Ugly Feelings*. Sie verfolgt das Ziel »to demonstrate how emotion might be recuperated for critical praxis in general, shedding new light on the intimate relationship between negative affect and ›negative thinking‹, Herbert Marcuse's shorthand for ideology critique in the dialectical tradition« (Ngai 2007: 8). Damit stellt sie eine Verbindung zwischen Negation bei Marcuse und dem Nutzen negativer Affekte und Gefühle für Gesellschaftskritik und -veränderung her. Sie schließt ihr Werk mit Reflexionen zum Begriff *disgust*, auf deutsch Ekel, Abscheu oder auch Empörung. Anders als andere negative Gefühle sei *disgust* niemals ambivalent in Bezug auf sein Objekt (ebd.: 335). In der Konsumgesellschaft gebe es jedoch für Äußerungen von *disgust* kaum Raum, während an *desires*, also Wünsche, Begierden und Sehnsüchte, überall angeknüpft werde. Sie bringt Affekttheorie somit in Verbindung mit der Gesellschaftskritik Marcuses und greift konkret »Ekel vor der Gesellschaft« auf.

Diesen »Ekel vor der Gesellschaft« genereller, auch abstrahiert von einer körperlichen Abwehr gegen die ekelhaften Verhältnisse, unter denen Refugees leben, habe ich in der Diskussion etwa bei Byansi Byakuleka immer wieder wahrgenommen. Er spricht beispielsweise über entfremdete Arbeit und die daraus resultierende Unmenschlichkeit im alltäglichen Umgang miteinander. Als Künstler hat er einen genauen Blick auf Alltägliches und beschreibt, dass am konkreten Produkt ein Zusammenhang zwischen entfremdeten Produktionsverhältnissen, Ausbeutung von Mensch und Natur sowie Ästhetik erkennbar sei: »And it's also [...] the product, what form of product are you producing, you know? [...] you see it [...] involves exploitation. [...] I think that's really what he [Marcuse] meant, there is labour, forced labour in it, you know, because the companies they want cheap labour, you know?« (I.AB 24.20-27) Ein Produkt, das unter unmenschlichen Bedingungen hergestellt wurde, kann für ihn weder ästhetisch noch befriedigend sein. Er nimmt hier Bezug auf eine in die Diskussion eingebrachte Stelle Marcuses aus VüdB, in der dieser schreibt, dass sich nicht nur die Produktionsform und was überhaupt als lebensnotwendig erachtet und somit produziert wird, sondern auch die Form des Produkts unter freiheitlichen Bedingungen grundlegend verändern würde (vgl. Marcuse 1969d: 261).

Das glückliche Bewusstsein sei, so Marcuse in EDM, bei vielen Menschen, wenn nicht aufgebrochen, so doch sehr brüchig und an die darunterliegende Angst, Frustration und Ekel könne angeknüpft werden. Er weist darauf hin, dass rechte Bewegungen jedoch weit besser darin seien als linke und somit das unglückliche Bewusstsein »zum Triebreservoir für eine faschistische Weise zu leben und zu sterben werden« (Marcuse 1964: 96) könne. Stattdessen brauche es eine linke Praxis,

»welche die Wurzeln der Eindämmung und Zufriedenheit im Unterbau erreicht, durch eine methodische Loslösung vom Establishment und eine methodische Weigerung, die auf eine radikale Umwertung der Werte abzielt. [...] Eine solche Praxis umfaßt den Bruch mit dem Wohlvertrauten, den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge, so daß der Organismus für die potenziellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann.« (Marcuse 1969d: 246)⁶

Dieser Bruch kann sich in und durch antirassistische Solidarität, die über ein Lippenbekenntnis hinausgeht, ereignen. Gemeinsame Praxis und das Mitbekommen und – wenn natürlich niemals in der gleichen Härte – Abbekommen von Repressionen kann zu einem tiefen Verständnis der Ekelhaftigkeit der Gesellschaft führen. Und aus negativen Gefühlen, die geteilt werden, wie etwa aus Verzweiflung, kann auch eine ungekannte Nähe entstehen, wie Mokre im Gespräch beschreibt:

»[...]W]e were so [...] desperate somehow. [...] I had more really dramatic situations with refugees than I had with other people. [...] Shit I mean I go with four people to the police one day, the next day they are in the prison and the next day they are deported, ha. Scheiße. So there also comes a kind of closeness out of that.« (I.MN 87.44-88.3)

Auch wenn Mokre physisch sicher ist, nicht abgeschoben werden kann, ist für sie durch das Zulassen von Nähe etwas von dem Negiert-Werden der Anderen spürbar.

Das Zulassen eines solchen Berührt-Werdens ist sicher nicht immer möglich, da es auch in eine handlungsunfähig machende Trauer führen kann. Allerdings können solche Momente auch die radikal antirassistische Haltung fördern, denn wer sich berühren lässt kann das Thema schwer einfach wieder aus dem Leben verbannen. In einem Interview für *Psychology Today* wurde Marcuse 1971 gefragt, was für die Aufklärung der jungen Menschen in den USA verantwortlich sei. Er antwortete: »Wir wissen ziemlich genau, wie sich das in diesem Land geäußert hat. Diese neue Haltung begann in den frühen 60er Jahren, als viele dieser Jugendlichen in den Süden gingen und zum ersten Mal sahen, wie amerikanische Demokratie und Gleichheit tatsächlich funktionieren. Es war ein traumatischer Schock für sie« (Marcuse et al. 1971: 224). Die Ekelhaftigkeit der Gesellschaft bleibt in solchen Momenten keine leichte Irritation, sondern wird, wenn auch auf eine andere Weise, auch für *Weißer* oder *Citizens*, unmittelbar manifest. Ekel vor Gesellschaft und Negation der Verhältnisse sind für Marcuse die alle emanzipatorische Bewegungen

6 Ngai thematisiert ebenfalls die linken und rechten Strategien: Während die politische Rechte *disgust* offen instrumentalisiert, sollte auch die Linke mit einem Anknüpfen an *disgust* durchbrechen, »what Herbert Marcuse calls ›repressive tolerance‹: the ›pure, ›indiscriminate, or nonpartisan tolerance that maintains the existing class structure of capitalist democracy« (Ngai 2007: 340).

einenden Elemente, sie verbinden die bürgerliche Revolte und den emanzipatorischen Kampf der Elenden dieser Erde (Marcuse 1969d: 246).

Negation bleibt unproduktiv und in Binarität verhaftet, wenn sie nicht geteilt und Grundlage für kollektive Prozesse wird. Und dieses Spüren der Negativität sowie der Ekel vor Gesellschaft fühlt sich je nach Position ganz anders an. Das kann das tagtägliche *Othering* sein, das PoC in Deutschland erleben müssen, das kann physische Gewalt sein, das kann Langeweile vom Konsum sein. Der Ekel mag uns alle einen, doch was müssen wir tun, wie müssen wir uns austauschen um diese Gemeinsamkeit trotz aller Unterschiede auch umsetzen und allen Verletzungen gerecht werden zu können? Können diese Momente der Erkenntnis, diese Brüche und Weigerungen, in etwas Positives aufgehoben werden?

Neue Beziehungen?

Im vorangegangenen Abschnitt ging es um das Potenzial negativer Gefühle für Erkenntnis- und Widerstandsprozesse, um eine Sensibilität für Negatives, Falsches, Unmenschliches. Unter dem Schlagwort »Sensibilität« steht bei Marcuse jedoch vor allem, aber auch mit der Negation verbunden, die Möglichkeit des Anknüpfens an Momente des Guten, Wahren, Schönen – der Menschlichkeit. Auf die Negation folgt in den Bewegungen die Praxis. Marcuse sieht im »Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des Lebens« (ebd.: 262) bereits praktizierte Sensibilität. Es geht nicht bloß um eine Theorie, sondern darum, dieses andere Miteinander bereits in den Bewegungen (soweit dies im Bestehenden möglich ist) zu leben und somit eine neue Anthropologie, einen neuen Menschen mit neuen Beziehungen zur Welt zu begründen. In den Gesprächen habe ich auch dieses Zitat Marcuses zur Diskussion gestellt:

»Moralische und ästhetische Bedürfnisse werden zu grundlegenden, vitalen Bedürfnissen und verlangen nach neuen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Generationen, den Männern und Frauen und der Natur. Die Freiheit wird als wesentlich auf der Erfüllung dieser Bedürfnisse beruhend verstanden, die zugleich sinnlich, ethisch und rational sind.« (Marcuse 1972: 25)

Um den Aspekt Geschlechterbeziehungen wird es weiter unten noch ausführlicher gehen. Zunächst: wie kommt es zur Herausbildung oder dem Erkennen moralischer und ästhetischer Bedürfnisse?

Ulu sieht es, wie Marcuse, als explizite Aufgabe der Intellektuellen, das Gefühl der Kollektivität und einen neuen, sensibleren Menschen in der Bewegung hervorzubringen⁷. Dabei geht er davon aus, dass es im Menschen keine Determination

7 Marcuse zeigte sich, beispielsweise in den Diskussionen um »den neuen Menschen« als Subjekt des Trikonts, die unter anderem von Frantz Fanon und Che Guevara entfacht wurde, in

bestimmter Charaktereigenschaften gibt, auch Triebtheorie spielt bei ihm keine Rolle, vielmehr sieht er den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, das in alle Richtungen geprägt werden kann:

»Also das [ob der Mensch gut ist oder schlecht] hat ja nichts mit den Genen zu tun, sondern es hat etwas damit zu tun, dass der Mensch in seiner Entwicklung [...] durch das Kollektive [...] die Eigenschaften hervorgebracht hat. Kultur, Kunst, Magie [...] – es hat was mit Kollektivität zu tun. Und sowieso, wenn wir nicht daran glauben würden, dass man irgendwie das Gute herauskriegt aus dem Menschen, weil es ja da ist, dann würde es ja keine utopischen Bewegungen oder Vorstellungen mehr geben. Aber das ist nicht etwas, das von alleine kommt. Denn die Menschen werden ja geprägt durch ihre Umwelt, durch das System. Deswegen ist es unsere Aufgabe die kollektive Seite, das kollektive Gefühl der Menschen hervorzubringen, durch Bewegungen. [...] Deswegen sollten wir nicht [...] auf die Revolution warten, sondern [...] jetzt schon anfangen [...] diese Aspekte zu fördern. Also wir haben durch die Geschichte des Realsozialismus⁸ erkannt, dass der Faktor Mensch am wichtigsten ist und wir müssen uns darauf konzentrieren.« (I.UÜ 21.14-34)

Ästhetik und Moral sind für Ulu ebenso verknüpft wie bei Marcuse – das Kollektive und das Gute bedarf der »Kunst, Kultur, Magie«, wie er sagt. So ist beispielsweise Ulus Bericht nach einem Jahr Aktionen voller Metaphern und Symbolik von Revolution, Rebellion und Kampf auf der Straße (The Voice of Refugees and Migrants 2013: 2). Auf die Frage, warum er eine romantische Sprache und Symbolik benutzt,

seinen Formulierungen vorsichtig, wie dieses Zitat aus der Diskussion zum Vortrag »Das Ende der Utopie« belegt: Frage: »Im Zusammenhang mit der Problematik der neuen Anthropologie: Diese neue Anthropologie findet ihre Vertreter schon gerade in der Dritten Welt, nämlich bei Fanon, der sagt: »Es geht darum, den totalen Menschen auf der Erde zu etablieren«, und bei Guevara, der sagt: »Wir bauen den Menschen des 21. Jahrhunderts«. Ich möchte Sie fragen, wie Sie Ihre Ideen der neuen Anthropologie mit diesen beiden Testimonien verbinden?« Marcuse: »Ja, ich habe mich nicht getraut, das zu sagen, aber nachdem Sie, der ja einiges davon zu wissen scheint, es selbst sagen, kann ich es jetzt ausdrücken: Ich glaube in der Tat, obgleich ich das hier nicht zugegeben habe, daß jedenfalls in einigen der Befreiungskämpfe in der Dritten Welt und selbst in einigen der Entwicklungsmethoden der Dritten Welt diese neue Anthropologie sich bereits anzeigt.« (Marcuse 1980c: 42-43) Und: »In der Solidarität mit dem Kampf in der Dritten Welt liegen erste Tendenzen für die neue Anthropologie. Was in den hochindustrialisierten Ländern auftritt an neuen Bedürfnissen, ist in der Dritten Welt durchaus kein neues Bedürfnis, sondern spontane Reaktion gegen das, was geschieht.« (Ebd.: 32)

8 Wie bei Marcuse (1958) steht der »Realsozialismus« als negativer Bezug, als ein Modell, bei dem der Faktor Mensch vernachlässigt, eine menschliche Entwicklung als Basis gesellschaftlicher Entwicklung verhindert wurde.

antwortet er, dies sei Absicht, denn er richte sich in seinen Texten an antikapitalistische Bewegungen, die europäische radikale Linke (I.UÜ 13.23), die zu einer utopischen Politik zurückkehren müsse: »Wir müssen auch von der realpolitischen Situation zu Utopia zurück [...] und deswegen habe ich [mich] auch dazu entschieden, deswegen schreibe ich so« (I.UÜ 13.42-43). Er argumentiert dabei mit Bezug auf Marcuses Analyse des Realsozialismus, der ja die Sowjetunion dafür kritisiert habe, zu wenig utopische Orientierung zu haben (I.UÜ 13.34-35).

Eine ästhetische Sprache drückt ein Begehren aus und ist dialektisch, da sie die Möglichkeit des (vielleicht) Kommenden im Hier und Jetzt antizipiert: »Die neue Sensibilität und das neue Bewußtsein, die einen solchen Umbau entwerfen und lenken sollen, erfordern eine neue *Sprache* (Sprache in einem weiteren Sinn, der Wörter, Bilder, Gesten und Töne einbezieht), um die neuen ›Werte‹ zu definieren und zu vermitteln« (Marcuse 1969d: 268f.), schreibt Marcuse in VüdB. Das im EDM ausführlich kritisierte »Universum der Rede« wird in den Bewegungen auch durch eine neue, im Gegensatz zum herrschenden Diskurs kritisch-analytische, aber eben auch sensibel-utopische Sprache durchbrochen. »Es ist wichtig zu erschaffen, was man in dieser Welt sehen will. Aber auf poetische Art. Man kann also damit beginnen, Gesten und Worte und Schreie zu erzeugen, aus denen auch utopische Aktionen hervorgehen.« (Anonym 2015: 33), reflektiert der Medienaktivist Ricardo Dominguez in einem Interview mit Jugendlichen von maiz, dem autonomen Zentrum von und für Migrant*innen in Linz. Gezielte revolutionäre Sprache und auch Sprache im Sinne von Symbolik (wie etwa die geballte Faust und fliegende Vögel in der Refugee-Bewegung) kann zwar ein Begehren wecken und ein Wir-Gefühl stärken, birgt aber zugleich die Gefahr der Übertreibung und somit der »Lächerlichkeit«, wie es Marcuse (1964: 188) nennt. Bei einigen hundert sich öffentlich wehrenden Refugees kann kaum von einer Revolution gesprochen werden – die analytische Begriffsbildung wie sie etwa bei *Non-Citizen* gezeigt werden konnte, geht hier verloren. Es »[i]st natürlich keine Revolution [...] aber ich will, dass es so ist« (I.UÜ 14.31-32), schätzt auch Ulu die Lage richtig ein. Es ist für ihn eine Strategie an Wünsche, Begierde, Hoffnungen anzuknüpfen und diese bewusst zu entflammen. Aus einer ähnlichen politischen Haltung kommend versucht auch Hassan Numan in den Menschen Hoffnung zu säen und nutzt seine in der kommunistischen Partei im Sudan erworbenen Fähigkeiten als Redner gezielt (siehe seine Selbstdarstellung in 7.3).

Der Philosoph Ernst Bloch reflektiert in ähnlicher Weise das Handeln der KPD in der Zeit der Weimarer Republik und resümiert, dass es ein Fehler gewesen sei, in den Reden vor allem auf ökonomische Analyse (das, was er Kältestrom nennt) zu setzen und nicht zusätzlich an utopische Gegenbilder, an Gefühle und Bedürfnisse (Wärmestrom) anzuknüpfen: »Was die Partei vor dem Hitlersieg getan hat, war vollkommen richtig, nur was sie nicht getan hat, das war falsch« (Bloch 1935: 19). Utopie wird hier zur Strategie. Alexander Neupert-Doppler arbeitet in seiner

Utopie-Einführung Funktionen utopischen Denkens heraus, zu denen er neben einer Negation und Benennung von Möglichkeiten, die aus Analyse und Erfahrung des Bestehenden folgen, auch Elemente wie das Wecken von Bedürfnissen zählt (Neupert-Doppler 2015: 179-180). Die Motivation zur Praxis folgt für ihn unter anderem daraus, dass Menschen sich vorstellen und auch fühlen können, dass alles ganz anders sein könnte und müsste. Dieser Ansatz findet sich in den Gesprächen vor allem bei Ulu wieder.

Für viele Beteiligte ist es gerade die Differenz zwischen dem gemeinsamen Ziel und den Versuchen der Annäherung, die auch den kritischen Blick auf die eigene Bewegung befördern. Schließlich sind es die Subjekte des Protests selbst, die sich auf den Weg in eine bessere Zukunft verändern müssen. Hier geht es nicht zuletzt um Rücksicht, um ein Sich-zurück-nehmen, das gelernt sein will: »Selbst-Sublimierung in dauerhafte und erweiterte Beziehungen« (Marcuse 1955: 190) statt repressive Entsublimierung in Aggressivität, Rassismus und Sexismus. Wie das zur Diskussion gestellte Zitat hervorhebt, sind gleichberechtigte Beziehungen zwischen den Geschlechtern, Überwindung von Generationenkonflikten und ein schonender Naturbezug Teil einer Solidarität, die intersubjektive Sensibilität voraussetzt. In den Gesprächen sind die Antworten auf die Frage, ob im Protest ein solches neues Miteinander, eine neue Sensibilität, gelebt werde, insgesamt sehr ambivalent. Einerseits waren und sind alle inspiriert und fasziniert von der Solidarität, die mit so wenig Mitteln möglich ist, andererseits aber auch immer wieder schockiert vom Verhalten, insbesondere vom Sexismus Einzelner und dem Unvermögen der Gruppe damit umzugehen. Mokre fasst mit Bezug auf das populäre Adorno-Zitat »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« (Adorno 1951: 19) zusammen:

»[...]So there was this kind of desire for another life. [...] Of another possibility which we never obviously could satisfy. [...] here is no right life in the wrong one or something like that, but at the same time we didn't really change the things and we were not really able to deal with these contradictions« (I.MN 93.14-24).

Auch bei Nasimi sind Ambivalenzen vernehmbar. Einerseits erkennt sie Momente, in denen gesellschaftliche Kategorien irrelevant oder zumindest irrelevanter werden, andererseits schraubt sie ihre eigenen Erwartungen an Individuen aufgrund der Einsicht in ihre gesellschaftliche Prägung herunter. Im folgenden Zitat wird ihr eigenes Begehren danach, in einem Kollektiv zu sein, und ihr damit verknüpftens strategisches Handeln deutlich:

»Also bei diese[r] Bewegung habe ich selbst das wirklich gesehen. Also die [...] Grenzen von Nationalität, Geschlecht usw. sieht man nicht mehr. Also, doch es gibt sie, aber die[...] Menschen in dieser Gruppe haben ein gemeinsames Ziel und das hat sie [...] verbunden. [...]A)so ich sehe die Revolution bei jeder Person [...],

du kannst das merken, du kannst das genau merken. [...] Bei mir persönlich zum Beispiel [...] gibt es Sachen, die mir immer sehr wichtig waren oder sind, aber hier reduziere ich manchmal auch meine Erwartungen, damit [...] diese Liebe unter der Gruppe bleibt und [...] das ist nicht sehr einfach, [...] wie zum Beispiel Geschlechterblabla und so.« (I.DN 53.26-39)

Wie sich bereits zeigt, drehten sich viele Konflikte um Sexismus, worauf unten noch genauer eingegangen wird. Auf die Frage, wie wir besser mit diesen Problemen umgehen können, antworteten einige Gesprächspartner*innen, dass wir uns mehr Zeit nehmen und uns in Workshops gegenseitig bilden, Erfahrung und Geschichte vermitteln müssten. Die Arbeit von WIE sowie des IWS basieren darauf, einander zuzuhören und Raum für Austausch und Empowerment zu schaffen. Auch Napuli Pauls Aktivismus besteht inzwischen zu einem großen Teil aus solchen Workshops, in denen Aktivist*innen sich selbst und ihre Beziehungen im Aktivismus reflektieren. Bei ihr wird deutlich, wie sehr gemeinsames Kämpfen bedeutet, gemeinsam an sich zu arbeiten. In unserem Gespräch fällt dieser Satz viele Male, zum Beispiel hier: »So for me I expect the best and I hope that they will come to the sense- but we have to work towards, it will not come from somewhere« (I.P 50.2-4). Für Paul ist jede menschliche Begegnung Zweck an sich. Auch sie möchte die Menschen erreichen, zu Bewusstsein bringen, hat jedoch als Ziel kein Gesellschaftsmodell vor Augen, sondern zunächst die Vorstellung eines neuen Bezugs aufeinander. Marcuse schreibt in »Konterrevolution und Revolte«: »Im Rahmen der objektiven Bedingungen hängen die Alternativen [...] von der Intelligenz und dem Willen, dem Bewußtsein und der Sensibilität der Menschen ab« (Marcuse 1972: 35) – ob als Selbstzweck oder als Mittel zum Zweck: es geht zunächst darum, sich als Menschen anders zu begegnen. Uns selbst im Anderen sehen – so drückt Byansi Byakuleka (in: Doppler 2017: 98) es aus⁹.

Das was bei Marcuse triebpsychologisch begründete Bedürfnisse sind, die in Bewegungen geweckt werden und an die Bewegungen anschließen sollten, benennt Niki Kubaczek in Bezug auf Refugee- und Antira-Bewegungen als Begehren danach, etwas Gemeinsames zu konstituieren:

»Die vielen Proteste gegen die nationalstaatlichen und europäischen Illegalisierungspolitiken hätten sich nicht ereignen können, wäre da nicht das Begehren gewesen, die radikal-unterschiedlichen Erfahrungen zu übersetzen, darauf zu beharren, gemeinsame Forderungen zu stellen, um ein – wie auch immer fragmentarisches und unvollständiges – Gemeinsames zu konstituieren. Formen des Zusammenseins und Formen des Dagegen-Seins.« (Kubaczek 2015: 53)

9 Siehe feministische Kritik daran im nächsten Abschnitt.

In einem Artikel untersucht Serhat Karakayali anhand empirischer Daten die Rolle von Emotionen für Freiwillige, die Refugees unterstützen. Demnach seien es vor allem Unterstützer*innen untereinander, die durch das Engagement das Gefühl von Familie und Teil eines Ganzen zu sein bekämen (Karakayali 2017). Ob dieses Gefühl sich dann auch in solidarische Aktionen wie die Verhinderung einer Abschiebung umsetzen lasse, sieht er eingeschränkt. Ein positives Beispiel bietet, was 2014/15 in Osnabrück passierte, als ein Bündnis gegen Abschiebung aus Geflüchteten, autonomen Aktivist*innen, Kirchenvertreter*innen, einzelnen Politiker*innen und in der Flüchtlingshilfe Aktiven fast 40 Abschiebungen durch Blockaden verhinderte (vgl. Doppler 2015). Beeindruckend ist die Aussage einer älteren Frau, die ihre Motivation wie folgt beschreibt: »Ich hab« einfach wenn ich hier bin das Gefühl das Richtige zu tun. Und das ist ein gutes Gefühl, das man selten hat«¹⁰. Es kann also gelingen, in Bewegung hervortretende Gefühle und Bedürfnisse in verändernde Praxis zu überführen und somit auch Menschen, die sich zunächst unpolitisch Aktionen anschließen oder dafür interessieren, Teil der Bewegung werden zu lassen. Das geschieht jedoch nicht von allein, womit erneut auf die Rolle der Intellektuellen verwiesen ist.

Kritisch zu sehen ist ein Fokus auf »neue Beziehungen«, wenn diese Bezugnahme oberflächlich bleibt und individuelles Wohlfühlen in der Bewegung zu einem Selbstzweck wird, der auf diese Weise nur für die *Weißes* bzw. *Citizens* funktioniert. Sara Ahmed hat sich damit auseinandergesetzt, »how happiness or good feeling is attributed to the white anti-racist subject (a subject that is proud about its anti-racism)« (Ahmed 2008: 10). Das Schwarze Subjekt hingegen werde immer als wütend und unkontrolliert dargestellt (vgl. Gutiérrez Rodríguez oben). Dieser Gedanke ist auf den Kontext Refugee-Bewegung übertragbar. Der Stolz über den praktizierten Antirassismus, das Freuen über Aktionen, über das Zusammenkommen, vielleicht noch die Party nach einer gelungenen Aktion, kann die materielle Realität, die diesem Protest für Refugees zugrunde liegt, überdecken. Hier werden nicht nur Rassismen reproduziert, sondern es führt auch dazu, dass Unterstützer*innen schnell wieder weg sind, wenn Probleme aufkommen.

Diese Kritik äußern Dosthossein und Nasimi wenn sie sagen, es sei wichtig, dass *Citizens* sich ihrer rationalen Gründe für ihren Aktivismus, auch ihrer Unterstützung der *Non-Citizen*-Proteste klar würden. Genauso wie für *Non-Citizens* eben nicht Sensibilität Motivation sei, so Dosthossein. Der Grund sich zusammenzutun sei »common needs. [...] This doesn't come out from the *Sensibilität* or moral to each other« (I.DN 45.49-46.1). Entsprechend gäbe es auch rationale Gründe den Protest zu unterstützen. Ich bringe an, dass viele repressive Maßnahmen zunächst

10 Zitat aus der Sendung »Hallo Niedersachsen«, NDR am 14.10.2014, Minute 1:20, online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=8J0nNvMDxp8> [5.4.2020].

an *Non-Citizens* getestet würden, die dann später auch für (Teile der) *Citizens* angewandt würden (I.DN 82.34-48), woraufhin Dosthossein sagt, ich sei bewusst im Protest, während andere »not bewusst go there«, aber auch sie hätten letztlich die gleichen (eigenen) Interessen (I.DN 83.7-10). Das gilt zumindest für geteilte gesellschaftliche Visionen. Während wir alle miteinander übereinstimmen, dass Gefühle auch materiell (biochemisch, hormonell,...) sind und materielle Realitäten Grundlage sind, gibt es einen in dem Gespräch nicht aufgelösten Disput: Ich vertrete die Position, dass Sensibilität, Bedürfnisse nach menschlicher Begegnung etc. durchaus als Motivation dafür dienen können, Teil einer Bewegung zu sein und auch daran angeknüpft werden müsse. Dosthossein hingegen möchte alle Begriffe die mit Gefühlen zu tun haben aus der Diskussion verbannen, denn für ihn ist eine solche Sprache Ideologie (I.DN 46.2; 84.12-19). Für Nasimi sind Begriffe, die Gefühle ausdrücken, nicht zu verbannen sondern vielmehr ein Ansatzpunkt, um zu schauen, welche Verhältnisse ihnen zugrunde liegen und die materiellen Verhältnisse dahingehend zu ändern, dass sie dem entsprechen, was als positive Gefühle wahrgenommen wird, »dann findet man einen neuen Menschen [...] mit besserer Menschlichkeit« (I.DN 62.33-34). Bereits im Miteinander des Protests sieht sie, wie eine solche positive Veränderung der Menschen beginne. Hier spricht sie konkret über den Protestmarsch von München nach Nürnberg im Herbst 2016, der zum Zeitpunkt des Gesprächs erst wenige Tage zurückliegt:

»[D]eswegen sage ich, ich sehe eine Revolution in jeder Person bei diesem Kampf im Vergleich [...] mit der ersten Woche. Im Vergleich mit der zweiten Woche. Und durch [...]den] Protestmarsch hast du gesehen, dass die Menschen ganz anders waren [...], weil sie in dieser Bewegung [...] diese Bedürfnisse [...] entdeckt haben.« (I.DN 58.18-28)

Gibt es zur These eines Bruchs mit dem Bestehenden, zur Negation und zur Äußerung von Ekelhaftigkeit und Falschheit große Übereinstimmung, zeigt sich in der Frage des Hervorbringens und Artikulierens neuer Bedürfnisse weit mehr Unklarheit und Unsicherheit – sowohl bei Marcuse als auch bei meinen Gesprächspartner*innen und mir. Zum einen ist die eher avantgardistische Position, dass Intellektuellen die Rolle zukomme, neue Bedürfnisse zu artikulieren, sowohl bei Marcuse herauslesbar als auch bei H. Numan und Ulu ganz konkrete Strategie. Dosthossein hingegen lehnt einen Bezug auf Sensibilität ab, da sonst die Kritik und Utopie für ihn nicht materialistisch bleibt. Bei Paul und Nasimi – auffällig ist, dass hier jeweils Frauen sprechen – steht zwar ebenfalls die Veränderung der Mitmenschen bzw. Mitkämpfenden im Fokus, aber bei ihnen erscheint der Kontakt nicht als so funktionell wie bei H. Numan und Ulu. Insbesondere an Pauls Arbeit wird meiner Meinung nach deutlich, dass es viel starken Willens bedarf und harte Arbeit ist, Gemeinsamkeit herzustellen. Sie ist weder einfach so vorhanden noch durch rationale Argumente wie den Verweis auf die gemeinsame Lohnabhängigkeit

zu wecken. Eine Bewegung zu werden ist Beziehungsarbeit und politische Arbeit und damit Arbeit (vgl. Arbeitsbegriff im vorherigen Kapitel).

Wo findet diese Arbeit statt? Wo findet das Teilen von Gefühlen und das Entstehen neuer Beziehungen statt? Im Sprechen über konkrete Praxen in der Bewegung und in der Diskussion der Ambivalenz, die mit der These einer neuen Sensibilität in Bewegungen verbunden ist, traten in den Gesprächen ganz konkrete Orte hervor. Denn was die Refugee-Bewegung auch ausmacht, ist das Einnehmen von Räumen, und insbesondere der Berliner Oranienplatz wurde zu einem Symbol der ganzen Bewegung. In diesem Kontext möchte ich einen weiteren Begriff einführen: den der Utopie.

Orte des Teilens: Der Oranienplatz als Utopie?

Die Soziologin Ruth Levitas definiert die Funktion utopischen Denkens in *The Concept of Utopia* als »desire for a better way of being« (Levitas 1990: 198). Ein solches Begehren nach »Formen des Zusammenseins und Formen des Dagegen-Seins«, um an Kubaczek (s. oben) anzuknüpfen, manifestierte sich in der Praxis vor allem an bestimmten Orten, die einen besonderen, teils symbolischen, Stellenwert für die Begegnung von Menschen *als* Menschen in der Refugee-Bewegung erlangten – allen voran der Berliner Oranienplatz. Ulu bringt dabei den Begriff »Utopie« ins Spiel:

»Der O-Platz wurde auch [...] ein Vorbild [...]vergleichbar mit Rojava. [...] eine utopiaähnliche Situation [...] – also wie eine Insel. [...] Ja, man kann auch sagen, dass [...] diese Utopie, in Anführungsstrichen, die wir erschaffen haben natürlich auch irgendwo das Leben der Geflüchteten, die darin Teil waren, schöner gemacht hat, also dadurch, dass die Isolation gebrochen wurde, aus den Lagern, und Leute sich neue Netzwerke, neue Menschen erschlossen haben und [sich] dann ganz andere Lebensbahnen daraus erschlossen haben.« (I.UÜ 15.6-44)

Einen Ort als utopisch zu bezeichnen ist ein Oxymoron, benennt U-Topie doch wörtlich einen Nicht-Ort. Schon bei Thomas Morus, der das Wort 1516 als Namen einer fiktiven Insel erfand, wird aber deutlich, dass durchaus konkrete Möglichkeiten gemeint sind, wenn er ausführt, »daß es im Staate der Utopier sehr vieles gibt, was ich in unseren Staaten eher wünschen möchte als erhoffen kann« (Morus 1516: 110). Das Utopische ist wünschbar, aber Morus ist vorsichtig genug um dessen Verwirklichung skeptisch zu sehen. Gerade in dieser Hinsicht ist der Begriff Utopie auf mehreren Ebenen passend für den Kontext der Refugee-Bewegung. Orte wie der Oranienplatz sind staatlicherseits nicht gewollt, da sie aufzeigen, dass die staatliche Ordnung nicht funktioniert und im Protest Alternativen gesucht werden. Zwar sind sie für das Individuum nicht als permanente Lebensorte gedacht, aber, wie Ulu beschreibt, haben sich für viele Menschen neue Lebensbahnen aus den

Erfahrungen am Oranienplatz erschlossen¹¹. Darin erinnert die Praxis der Platzbesetzung z.B. an Siedlungssozialisten wie Charles Fourier, dem von Karl Marx und Friedrich Engels das Etikett des »utopischen Sozialisten« angeheftet wurde. Aus seinen negativen Erfahrungen mit dem Ausgang der französischen Revolution folgerte Fourier, dass soziale Alternativen nicht als gesamtgesellschaftliche Umwälzungen gedacht werden können, sehr wohl aber als örtlich begrenzte Experimente. Im Anschluss an Marx hat sich der Utopiebegriff zur Bezeichnung von Zukunftsgesellschaften ausgeweitet, nicht zuletzt durch Ernst Bloch und Herbert Marcuse. Doch auch Marcuse bezog sich gerne auf Fourier (s.o.) und die Strategie der »utopischen Orte«, die Michel Foucault Heterotopien nennt, wurde zur Praxis sozialer Bewegungen (vgl. Neupert-Doppler 2015)¹², weshalb ein Anknüpfen an den Begriff Utopie auch für konkrete Orte durchaus passend ist.

Sowohl mit Blick auf Roman- als auch auf Siedlungsutopien darf die enge Verknüpfung von utopischem Denken und Kolonialismus nicht ausgeblendet werden, wie Lyman Tower Sargent in seiner Utopie-Einführung zusammenfasst:

»Colonies are important to utopianism in that they represented utopian dreams themselves, but also because collectively more literary utopias have been written and more intentional communities have been established in colonies than in the countries from which they originated. All colonies had impacts on the indigenous populations, and the interpretation of those impacts have varied both over time and depending on who was doing the interpreting.« (Sargent 2010: 50)

Anders als Fourier, der seine utopischen Experimente in Frankreich durchführen wollte, gründete beispielsweise der Frühsozialist Robert Owen 1825 seine utopisch-genossenschaftliche Kolonie *New Harmony* in den Vereinigten Staaten. In der Vorstellung ganz weit weg etwas ganz Anderes, Neues zu errichten, spielen die dort lebenden Menschen zunächst selten eine Rolle oder haben sich vielmehr dem neuen Modell anzupassen oder wegzugehen. Karl Hardy, der selbst in seinem kritisch-dekolonialen Text »Unsettling Hope: Contemporary indigenous Politics, Settler-Colonialism, and Utopianism« (Hardy 2012) leider keinen Bezug auf praktische Siedlungsutopien, sondern nur auf Morus nimmt, schlägt in Anlehnung an Levitas einen Zweischritt von Utopie als Methode vor. Der Status Quo soll infrage gestellt werden, um dann nach konkreten Utopien Ausschau zu halten – im Kontext einer ehemaligen Siedlungskolonie gilt es dabei vor allem auf Utopien Indi-

11 Eine Kritik daran, dass sich nur für einige Refugees neue Lebensbahnen erschlossen haben, wurde im Kapitel zu Intellektuellen geübt. Sie können schnell Kontakte und Freundschaften in dem politischen Umfeld schließen. Viele andere Refugees mussten früher oder später zurück in die Lager.

12 Das Kapitel zu Foucault in Neupert-Dopplers Utopie-Einführung ist verfasst von Simon Dämgen.

gener zu schauen (ebd.: 128-129)¹³. Eine Siedlung basierend auf den Strukturen kolonialer Ausbeutung zu gründen ist nicht transformativ-utopisch sondern systemstützend. Mit der Funktion der Infragestellung, also Kritik oder gar Negation, sowie dem Ausdruck der »konkreten Utopien«, landet Hardy in seiner Kritik der kolonialromantischen Roman- und Siedlungsutopien letztlich auch bei einem sehr bewegungspraktischen Utopiebegriff, was uns zurück zu Marcuse führt.

Bei Marcuse ist der Begriff Utopie zentrales Element seines Spätwerkes, wobei er sich ebenfalls an Ernst Blochs »konkreter Utopie« orientiert. Damit sind Utopien für Marcuse nicht räumlich und zeitlich ferne Ideale, sondern reale Möglichkeiten im Hier und Jetzt geworden. Da »die technischen und intellektuellen Kräfte für die Umwälzung technisch vorhanden sind [...] können wir heute in der Tat von einem Ende der Utopie reden« (Marcuse 1980a: 12). Das Ende der Utopie ist gekommen, da ehemals utopische Vorstellungen heute umsetzbar seien.

Dosthossein lehnt den Begriff der Utopie ab, bezeichnet ihn, wie Gefühl, als nicht-materialistisch. Die sozialistische oder kommunistische Gesellschaft werde durch Revolution herbeigeführt und sei immer möglich (gewesen) (I.DN 88.8-42). Ein Argument, das Marx als unmaterialistisch verworfen hätte, dem aber beispielsweise mit dem libertären Sozialisten und Utopietheoretiker Gustav Landauer zugestimmt werden kann, ohne von dem Begriff Utopie Abstand zu nehmen. Landauer legte großen Wert auf das praktische Tun und Ausprobieren und betonte, dass Sozialismus

»seiner Möglichkeit nach gar nicht von irgendeiner Form der Technik und der Bedürfnisbefriedigung ab[hängt]. Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügende Anzahl von Menschen ihn will. Nur wird er je nach dem Stand der Technik und je nach der verfügbaren Technik, das heißt nach der Zahl der Menschen, die ihn beginnen [...] anders aussehen.« (Landauer 1911: 61)

Auch eine Transformation der Arbeit in Spiel im Sinne Friedrich Schillers oder Fouriers hängt nicht prinzipiell mit technischer Entwicklung zusammen. Zudem ist Technik, wie wir mit Marcuse gesehen haben, mit Herrschaft verbunden, also nicht neutral. Allerdings böte technischer Fortschritt, eingesetzt für das Wohl der Menschheit, durchaus Potenzial, um die notwendige Arbeitszeit radikal gering zu halten.

Wie oben bereits hervorgehoben, ist für Marcuse jedoch ebenso das kritisch-utopische Bewusstsein, die Ablehnung des Bestehenden auf theoretischer ebenso

13 Ob wiederum Vorstellungen von einem »anderen« oder »besseren« Leben in indigenen Traditionen überhaupt als Utopien bezeichnet werden können, ist eine andere Diskussion, geht es oftmals doch eher um eine Rückbesinnung und Bewahrung vorkolonialer Lebensweisen und Naturverhältnisse und nicht um die Vorstellung eines Noch-nicht. Eher eines Nicht-mehr oder in Überresten Vorhandenen.

wie körperlicher Ebene, auf dessen Grundlage Neues erwachsen kann, zentral und nicht nur die technische Machbarkeit (vgl. Neupert-Doppler 2015: 95-109). Der Oranienplatz war sicher kein utopischer Ort in dem Sinne, dass hier gesellschaftliche Potenziale ausgeschöpft werden konnten, im Gegensatz war er ein höchst prekäres und auch gewaltvolles Experiment. Ein Protestcamp oder ein Marsch ist für das Ausprobieren neuer Beziehungen ein sehr widersprüchlicher Ort, da die äußeren Bedingungen alles andere als utopisch sind, aber das Treffen auf Menschen, die mit einem kämpfen, ist eine unglaubliche Bereicherung jenseits materieller Bedingungen (siehe auch Hall, Lounasmaa und Squire 2019 zum »Jungle von Calais«). Selbst unter widrigsten Lebensbedingungen und schlechten Perspektiven, was die Bedrohung von außen anbelangt, ist es ein grundlegender Unterschied, ob ein Mensch sich an einem Ort befindet, den sie*er sich selbst angeeignet hat und kollektiv mitgestalten kann, oder ob Strukturen aufgezwungen werden. Mohammad Numan beschreibt in einem Gespräch mit Bue Rübner Hansen den grundlegenden Unterschied zwischen einem selbstorganisierten Protestcamp und einem Camp, in dem Refugees zu leben gezwungen sind:

»Hier im Camp habe ich, um Mitternacht oder am Morgen, immer wieder eine Menge Leute gesehen, die Spaß miteinander hatten und ein schönes Lächeln im Gesicht trugen. Nichts davon habe ich jemals in Traiskirchen gesehen. Das ist der Unterschied zwischen einem eigenen Lager und einem Regierungslager.« (Numan in: Rübner Hansen 2013)

Auch war das Nein-Sagen-Können, welches Napuli Paul bereits oben als zentrales Moment beschreibt, für sie und viele andere Aktivist*innen direkt verknüpft mit dem selbstgeschaffenen Ort: »Meine Freund*innen sagten also »Nein, wir akzeptieren das Lager nicht, wir gehen«. Gemeinsam haben wir die Lagerpflicht gebrochen und kamen 2012 zum Oranienplatz, Berlin-Kreuzberg« (Paul zit.n. Doppler 2017: 95). Diese Negation des Lebens im Lager wäre für viele Menschen ohne die Alternative im Protest auch ganz praktisch »wohnen« zu können nicht möglich gewesen. Das Lager radikal abzulehnen und dennoch dort zu (über-)leben ist schwer denkbar. Auf das Überwinden der Angst, die im vorherigen Kapitel als zentrales Moment der Verhinderung von Organisation diskutiert wurde, geht auch Erez¹⁴ in der gleichen Diskussion ein: »Als die Leute zum Oranienplatz kamen, haben sie andere Dinge gefunden, ganz Anderes, womit sie sich verbunden fühlten. Und sie haben ihre Angst verloren« (Erez in: ebd.: 98).

Dass diese Protestorte irgendwie »ganz anders« sind wird an verschiedensten Stellen formuliert: »Oranienplatz was not the starting point but [...there we] did in a different way of being there« (I.P 8.42) sagt Napuli Paul. Monika Mokre und Mohammad Numan erlebten starke Verbundenheitsgefühle mit dem Ort des Protests,

14 Auf eigenen Wunsch wird hier nur der Vorname genannt.

ein Kloster in dem einige der streikenden Refugees in Wien 2013 lebten. Mokre beschreibt das Kloster als »a bit like a village. And I really felt like going home« (I.MN 92.19-20) und Numan stimmt zu: »[I]t was a home of a lot of friends« (I.MN 92.36). Und wieder Mokre: »I met the people and I felt like [...] this summer we lived together. We lived together in this shitty monastery« (I.MN 92.38-40). Eine sehr ähnliche Formulierung benutzt Natasha King, die in ihrem Buch *No Borders* Solidaritätsbewegungen in Athen und Calais diskutiert: »This thing I'm part of, this movement, for want of a better world, feels fierce and loving. It feels like an intensity of living. It's a better way of being that doesn't so much point out what's wrong with the system (although a lot of that happens too), but is other to it« (King 2016: 7). Sie sieht diese *Community* als einen Vorgriff auf Zukünftiges (ebd.: 111f.). Auf der Ebene des Bewusstseins zeigt sich gerade hier eine utopische Qualität: Die Vorstellung des Möglichen stellt nicht nur das Bestehende kritisch in Frage, sondern öffnet das Denken für andere Beziehungen, auch wenn diese zunächst nur Vor-Schein des Anderen sind (vgl. auch Holloway 2002: 239 oder Park 2006: 89).

Die Erfahrung von utopischer Gemeinschaft wird meiner Wahrnehmung nach zwar nach außen idealisiert und bspw. auch von Ulu romantisiert, nach innen jedoch finden sehr kritische Auseinandersetzungen statt. So erzählen alle Gesprächspartner*innen von massiven Konflikten, die selbstverständlich bei so engem Zusammenleben in einem Protestcamp oder bei einem Protestmarsch entstehen. Hinzu kommt die Traumatisierung vieler Geflüchteter. Nadiye Ünsal reflektiert in einem Artikel intersektionale Machtstrukturen aus ihrer Erfahrung in der Berliner Bewegung. Dem Ziel eine »Community without borders« (Ünsal 2015: 7) zu werden, stünden unzählbare Hindernisse von außen und innen entgegen. Problem sei etwa, dass der immer wieder vorkommende Sexismus von vielen Männern in der Bewegung mitgetragen werde. Hinzu käme, dass manche *weiße* Männer bei Sexismus durch Schwarze Männer nichts sagen würden, da sie Angst hätten, sonst als Rassisten dargestellt zu werden (ebd.: 9). Auch dieses Verhalten kann mit Marcuse als repressive Toleranz gefasst werden.

Dass die Situationen nicht immer friedlich zu lösen waren und auch mit dem teilweise massiven Sexismus nicht angemessen umgegangen werden konnte, nahmen wiederum andere Teile der deutschen Linken nicht nur als Anlass, nicht solidarisch zu sein, sondern stellten sich gar gegen die Proteste¹⁵. Auch wenn die Analyse der Situation als relativ aussichtslos in Bezug auf die Erfüllung der Forderungen richtig war, wird hier völlig vernachlässigt, dass es für viele der Oranienplatzbesetzer*innen schlicht und ergreifend keine annehmbare Alternative gab.

15 So erschien etwa in der Zeitschrift Bahamas ein Artikel, der die freiwillige Räumung des Oranienplatzes forderte, auch da die Strategie der Besetzung ja offensichtlich gescheitert sei und ein freiwilliger Rückzug für alle Beteiligten sinnvoller sei als bis zu einer zwangsweisen Räumung weiter zu kämpfen (Bahamas Redaktion 2013).

Aus der Perspektive der reinen Kritik soll es genügen das Schlechte als Schlechtes zu benennen, aber mangels Alternativen dabei stehen zu bleiben genügt nicht. Für eine Bewegung wie die Refugee-Bewegung, die aktuelle Politik durchaus mit utopischen Perspektiven verbindet, ist reine Kritik nicht möglich.

Politisch gesehen ist zudem, wie Marcuse ausführt, Defätismus auch keine Strategie. Er warnte 1967 auf dem großen Londoner Kongress zur »Dialektik der Befreiung«, dass wir uns zwar keinen Illusionen hingeben dürften, »[s]chlimmer wäre es aber noch, wir würden dem Defätismus verfallen, der überall wahrzunehmen ist« (Marcuse 1969a: 101). Utopie ohne Illusionen mag paradox klingen, aber genau das gilt es zu versuchen. Ulus Satz, dass es keine revolutionäre Situation sei, aber er »[...] will, dass es so ist« (I.UÜ 14.31-32), könnte auch Marcuse an einigen Stellen in den Mund gelegt werden, wenn er auf die Herausbildung neuer Beziehungen in den Bewegungen setzt, die gesellschaftliche Impulse geben könnten.

Am Beispiel Geschlechterverhältnisse diskutiere ich im Folgenden einige Problematiken des Fokussierens auf ›positive‹ Qualitäten und Eigenschaften, mit dem ein utopischer Anspruch erhoben wird, der aber in der Bewegungspraxis kaum eingeholt werden kann. Das Thema Geschlechterverhältnisse nimmt in diesem Kapitel aufgrund mehrerer Zugänge viel Raum ein: Erstens wurde Marcuses Aufsatz »Marxismus und Feminismus« auch von der Frauenbefreiungsbewegung sehr kontrovers rezipiert, zweitens wurde in zahlreichen Gesprächen Sexismus in der Bewegung zu einem großen Themenfeld, drittens gehören die Themen Weiblichkeit und Sensibilität zusammen, wie sich aus der immer noch dominanten gesellschaftlich determinierten Rolle von Frauen* ergibt, viertens gilt es auch hinsichtlich der Zugänge in dieser Arbeit näher auf feministische Kritiken und Epistemologien zu schauen.

6.2 Neue Beziehungen: Geschlechterverhältnisse, Weiblichkeit und die Frauenbewegungen

Bei der Refugee-Konferenz Ende Februar 2016 im Hamburger Kampnagel-Theater besetzten geflüchtete Frauen* und Unterstützerinnen die Bühne (s. bspw. Schipkowski 2016), um zum einen generell die Dominanz von Männern in der Bewegung zu thematisieren und zum anderen die konkreten Bedingungen auf der Konferenz zu kritisieren. Hier hatten Unterstützer*innen den Women* Space, also einen Raum nur für Frauen*, extra abseits liegend platziert, um eine Schutzatmosphäre zu schaffen. Viele Aktivistinnen, etwa von WiE und dem IWS, hingegen fühlten sich in einen separaten Ort weggeschoben. Zudem war die Ausstattung im Women* Space nicht für Workshops geeignet. Darauf zogen ca. 60 Frauen* zum Hauptver-

anstellungssaal und nahmen die Bühne ein. Dabei skandierten sie »Women* Space is everywhere«¹⁶. Nadiye Ünsal resümiert etwa einen Monat danach im Gespräch:

»Es war toll, toll, toll. Und es war auch sehr interessant, denn es war eine dezentrale Dynamik. Denn als die Frauen in dem Women* Space entschieden haben zu protestieren, war ich draußen mit anderen Frauen und wir dachten, wir müssen protestieren und wir sind zum Frauen*-Space gegangen und da kamen die schon raus.« (I.UÜ 36.38-41)

Auch vielen anderen Menschen blieb von der Konferenz in Hamburg vor allem dieses Moment im Gedächtnis. So zeigt sich Bino Byansi Byakuleka »impressed when the women during the Refugee conference [...] came out and said: ›No. We need space« (I.AB 49.18-19). Rex Osa nimmt erstmals eine starke Präsenz von Frauen* in den Refugee-Kämpfen wahr: »I think the dynamics are changing now. [...] Women are speaking out now« (I.O 26.9-13). Genauso wenig wie die Kämpfe von Refugees ab 2012 eine Neuheit waren, ist es etwas Neues, dass geflüchtete Frauen sich organisieren. Doch in der Wahrnehmung der Kämpfe geflüchteter Frauen* durch andere Teile der Bewegung hat sich seit der Hamburger Konferenz etwas getan.

Es bedarf oftmals spektakulärer Aktionen, kraftvoller Äußerungen von Wut oder Enttäuschung durch Frauen, um wahrgenommen zu werden – darin sind sich verschiedene soziale Bewegungen ähnlich und eine Parallele kann auch zu den Protesten, denen Marcuse sich widmete, gezogen werden. In Deutschland wiesen um 1968 Frauen aus dem SDS auf den Widerspruch zwischen revolutionärer Theorie und tatsächlich repressiven Geschlechterverhältnissen hin. Beispielsweise kritisiert das Flugblatt »Wir sind neidisch und wir sind traurig gewesen« des Aktionsrates der Frauen, wie schwer es für Frauen ist, mit den SDS-Männern auf Theorieebene mitzuhalten während sie die ganze Reproduktionsarbeit leisteten. Wie der Titel bereits andeutet, war in der Neuen Frauenbewegung die Thematisierung von Gefühlen neben dem Aufzeigen von Widersprüchen von vorne herein Methode (Dackweiler 2013: 95). Nachdem ihre Einwände bei mehreren Treffen und Konferenzen wie gewohnt ignoriert wurden, folgte auf der 23. SDS-Delegierten-Konferenz im September 1968 in Frankfurt der berühmte Tomatenwurf auf einen SDS-Genossen (Hochgeschurz 1998: 156-157). Genauso wenig wie den SDS-Frauen, ging es den Frauen im Kontext der Refugee-Bewegung darum, die Kämpfe generell zu diskreditieren, vielmehr äußerten sie eine notwendige Kritik und (zumeist ignorierte) Vorschläge, auf deren Basis eine weitere Zusammenarbeit überhaupt denkbar wäre.

Die sogenannte zweite Frauenbewegung formierte sich in Nordamerika und Westeuropa im Kontext von und in solidarischer Kritik mit anderen Befrei-

16 Eigene Erinnerungen – ich war gerade zufällig beim Women* Space als die Aktion begann und folgte der Gruppe.

ungsbewegungen der Zeit, der Bürgerrechtsbewegung, der Studentenbewegung und den Solidaritätsbewegungen mit den dekolonialen Kämpfen. In dem US-amerikanischen *Women's Liberation Movement*, aber auch in Teilen der deutschen Frauenbewegung wurden zudem Bezüge und Vergleiche zwischen weiblicher und kolonialer Ausbeutung gezogen und versucht, eine kollektive Frauenidentität gegenüber einem patriarchal-kolonialen Unterdrückungsverhältnis in Stellung zu bringen. Jedoch gab es weder im US-amerikanischen noch deutschen Kontext eine wirkliche Analyse verschiedener Unterdrückungsverhältnisse durch *weiße* Feministinnen, vielmehr verallgemeinerten sie ausgehend von ihrer eigenen Erfahrung als oftmals gebildete Mittelschichtsangehörige. bell hooks beschreibt für die USA eine »one-dimensional perspective on women's reality« (hooks 2000: 133), die *class* und *race* ausblendete. Schwarze Frauen waren zwar vorgeblich willkommen, jedoch sollten sie sich dem *weißen* Feminismus anschließen oder dem Bild der Anderen entsprechen (vgl. Minh-ha 1989), ihre tatsächlichen Lebenserfahrungen zählten nicht. Dominierende feministische Theorie verblieb somit in der »ideology of liberal individualism« (hooks 2000: 138).

Und in diesem Kontext richtet Marcuse, der inzwischen berühmt gewordene Professor, seinen Blick in den 1970er Jahren auf die Frauenbewegung. 1974 hält er seinen Vortrag »Marxismus und Feminismus« am *Center for Research on Women* der Stanford University, um mit der Frauenbewegung ins Gespräch zu kommen. Im Vorwort zur englischsprachigen Originalversion schreibt er, dass er den Vortrag aufgrund der Diskussion und Kritiken oftmals überarbeitet und angepasst, also im Dialog weitergeführt habe. Zudem merkt er an, dass es in dem akademischen Jahr der einzige Vortrag gewesen sei, den er angenommen habe, denn die Frauenbewegung sei die »derzeit [...] vielleicht wichtigste und potentiell radikalste politische Bewegung« (Marcuse 1975a: 131). Nicht verschwiegen werden soll, dass hierfür seine zweite und dritte Frau einen großen Einfluss hatten. 1973 starb seine zweite Frau Inge Neumann Marcuse, was auch der Grund für seinen zeitweiligen Rückzug war, und er heiratete 1976 Ricky Sherover. Laut Barry Kätz sei es Neumann Marcuse gewesen, die ihn generell angetrieben habe, mehr mit den Bewegungen in Kontakt zu gehen (Kätz 1982: 210). Und Sherover war ebenfalls nicht nur Theoretikerin, sondern auch feministische und antirassistische Aktivistin. Unter dem Titel »Unlearning Racism« entwickelte sie Workshops zur Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, die Menschen dahin bringen sollte, ihren eigenen Hintergrund für antirassistische, solidarische Aktion einzubringen¹⁷. Kätz beschreibt den großen Einfluss Ricky Sherover-Marcuses:

17 Siehe: <https://www.marcuse.org/herbert/people/ricky/ricky.htm> [9.3.2020]. Leider ist die von Harold Marcuse auf Marcuse.org verlinkte Homepage UnlearningRacism.org, die Informationen über und Materialien von Ricky Sherover Marcuse sammelt, nicht mehr verfügbar.

»She became his research assistant in 1965, from which time she read and discussed with him all of his writing, and they were married in summer 1976. In particular, the new emphasis on the personal dimension of social liberation which began to show up in Marcuse's last statements, and his concern with the concrete political conditions of the women's movement, reflect his contact with a younger and more immediately engaged generation.« (Ebd.: 211)

Sherover-Marcuse als feministische, antirassistische Aktivistin und zugleich Theoretikerin und Mitarbeiterin Marcuses nahm sicherlich die Funktion einer Übersetzerin zwischen Bewegung und Theorie ein. Marcuse versuchte dann in »Marxismus und Feminismus« auf den Punkt zu bringen, wie er die Frauenbewegung einschätzte. Epistemologisch hatte er selbstverständlich eine beschränkte Perspektive (vgl. situierte Objektivität in der Methodologie). Aber wie anhand zahlreicher Diskussionen um den Vortrag deutlich wird, hatte er mit seinem Beitrag gar nicht den Anspruch, mehr zu leisten, als eine Einschätzung in Bezug auf das gesellschaftskritische Potenzial der Bewegung abzugeben. Er spricht daher zum einen über sozial determinierte »feminine Qualitäten«, in denen er ein emanzipatorisches Potenzial erkennt, zum anderen über die Forderungen der Frauenbewegung, die auf eine gesellschaftliche Transformation zielen und somit erst die Verwirklichung dieser Qualitäten für alle Menschen ermöglichen würden. Noch weit mehr als in der Studierendenbewegung sieht Marcuse hier Elemente einer utopischen Anthropologie.

Aus drei Gründen möchte ich hier detaillierter einsteigen. Erstens lässt sich Marcuses These der Sensibilität, die teilweise schwammig bleibt, am Beispiel »weibliche Qualitäten« konkretisieren. Zweitens gibt es in Bezug auf diesen Vortrag die breiteste feministische Rezeption und Diskussion Marcuses. Hier zeigen sich viele Missverständnisse von Marcuses Theorie, aber auch einige sehr berechtigte Kritiken. Ich erachte es für sehr wichtig, der feministischen Auseinandersetzung mit Marcuse viel Raum zu geben. Der erste Abschnitt fokussiert daher auf Marcuses Konzeption sowie ebenjene Diskussionen. Drittens lässt sich anhand dieses Textes und seiner Rezeption sowie dem Versuch einer Übertragung konkretisieren, was bereits als problematische Elemente an Marcuses Zugang zu Bewegungen herausgearbeitet wurde. Darum wird es, mit Bezug auf die Refugee-Bewegung, im zweiten Abschnitt gehen.

»Feminine Qualitäten«

Grundlage für Marcuses Überlegungen in »Marxismus und Feminismus« ist die in TuG entfaltete Utopie einer möglichen Triebbefriedigung ohne Unterdrückung. Sein Argumentationsstrang lässt sich in diesem zusammengeschnittenen Zitat nachvollziehen:

»Die dem kapitalistischen Realitätsprinzip eigentümlichen Werte sind das Leistungsprinzip, die Herrschaft funktionaler Rationalität, die die Emotionen unterdrückt, eine doppelte Moral, die ›Arbeitsethik‹, die für die große Mehrheit der Bevölkerung Verurteilung zu entfremdeter und entwürdigender Arbeit bedeutet; und der Wille zur Macht, die Zurschaustellung von ›Stärke‹, Virilität. [...] Der Sozialismus als eine qualitativ andere Gesellschaft muß die Antithese, die bestimmte Negation der aggressiven und repressiven Bedürfnisse und Werte des Kapitalismus als einer vom Mann beherrschten Kultur verkörpern. [...] Als Antithese zu den herrschenden maskulinen formuliert, wären solche femininen Qualitäten: Rezipitivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw. Diese Qualitäten erscheinen in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt. Auf der primären psychologischen Ebene rechnet man sie gewöhnlich dem Bereich des Eros zu; sie stehen für die Kraft der Lebenstrieb, gegen den Todestrieb und gegen die Destruktion.« (Marcuse 1975a: 133-135)

Marcuse sieht diese »femininen Qualitäten« nicht biologistisch, sondern als durch Jahrtausende von Sozialisationsgeschichte determiniert. Das Ziel ist eine Gesellschaft, »in der die bestehende Dichotomie Mann-Frau in den neuen sozialen und personellen Beziehungen überwunden ist« (ebd.: 133) – Frau und Mann werden als soziale Kategorien also hinfällig. Entsprechend sind die hier als weiblich formulierten Qualitäten vor allem als Antithese zu lesen, die zwar in der heutigen Gesellschaft weiblich konnotiert und zur zweiten Natur geworden, aber nicht an sich an ein biologisches Geschlecht gebunden sind. Er benutzt zudem selbst die relativierende Formulierung »eher der Frau als dem Mann zugeschrieben« (ebd.: 134). Auch in Reaktion auf Kritik formuliert er 1975:

»Der Ausdruck [›weiblicher Sozialismus‹] ist, denke ich, irreführend. Denn es geht ja bei einer solchen gesellschaftlichen Umwälzung, das heißt im Falle der Abschaffung der Männerherrschaft, gerade darum, die Zuweisung spezifisch weiblicher (femininer) Eigenschaften an die Frau *als* Frau zu negieren, das heißt, diese Qualitäten in allen gesellschaftlichen Sektoren, in der Arbeit wie in der Freizeit zur Entfaltung zu bringen. Dann wäre die Befreiung der Frauen auch die des *Mannes* – für *beide* eine Notwendigkeit.« (Marcuse 1975b: 170)

Zu Beginn von Abschnitt 6.1. habe ich Marcuse zitiert, wie er von »wahrer Natur« spricht. Ich lese den Ausdruck dabei normativ¹⁸, also nicht als etwas ursprüngli-

18 Von einer »wahren Natur« des Menschen zu sprechen ist sehr problematisch, da diese, wie Marcuse ja selbst herausarbeitet, immer gesellschaftlich bestimmt ist. Es bleibt meiner Meinung nach offen, ob er solche Aussagen strategisch tätigt, um ein positives Menschenbild und somit Hoffnung zu verbreiten oder ob er wirklich davon überzeugt ist, dass es eine »gute«, »wahre« Natur gibt. Es kann auch so zu verstehen sein, dass nur das Gute wahr ist, womit seine Aussage normativ wäre. In den Diskussionen greifen Ulu und Dosthossein diese Annah-

ches oder biologisches. »Wahr«, im Sinne einer Eignung für die befreite Menschheit wären somit auch die weiblichen Qualitäten – oder zumindest »wahrer« als die männlichen.

In der Affirmation der Lösung weiblicher Eigenschaften von biologischem Geschlecht ist Marcuses Utopie eine, wie Barbara Umrath in *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung* es ausdrückt, »Vision einer androgynen Individualität und Gesellschaft« (Umrath 2019: 134). Damit ist er einerseits für die frühen 1970er Jahre sehr weit, andererseits reproduziert er dennoch ein binäres Geschlechtssystem, auch wenn die damit verbundenen männlichen oder weiblichen Eigenschaften zweite und nicht erste Natur sind. Umrath kritisiert, dass er andererseits in der Differenzkategorie Geschlecht, in der hegemonialen zweigeschlechtlichen Norm, verbleibe und Geschlecht als die Differenzkategorie *per se* verfestige (vgl. ebd.: 138-139). Hier findet sich wieder die problematische Reproduktion des bzw. der Anderen, die sich bereits in der Diskussion um »Marginalität« und »Randgruppen« zeigte.

Und genau wie im Blick auf die Anderen des *weißen*, integrierten Subjekts ist Marcuses Beschäftigung mit »weiblichen Qualitäten« und Feminismus eine Suche beim Anderen des männlichen Subjekts nach möglichen Impulsen, die zu einer gesellschaftlichen Transformation bzw. Revolution führen könnten. Die kritische Auseinandersetzung mit »Marxismus und Feminismus«, die umfassender erfolgte als die mit seinen verstreuten Äußerungen zu Rassifizierten, kann daher meines Erachtens auch helfen, die im vorherigen Kapitel aufgemachte Kritik an Marcuses *Othering* genauer zu fassen, die über die Differenzkategorie männlich-weiblich hinaus noch weitere Differenzen (wie Schwarz-weiß oder Nachfahre von Kolonialisten-Nachfahre von Kolonisierten/Sklaven) einbezieht. Da diese Auseinandersetzung mit dem Blick auf die Anderen für ein heutiges Schreiben mit Marcuse wie es in dieser Arbeit erfolgt von zentraler Relevanz ist, nimmt eine Rezeption und Diskussion der feministischen Kritiken an Marcuse im Folgenden einigen Raum ein, auch wenn wenig konkrete Bezüge zu den Gesprächen hergestellt werden.

Silvia Bovenschen und Marianne Schuller kritisieren in einem Gespräch mit Marcuse, dass er Frauen auf den Status des Mediums, als Hoffnungsträgerinnen für die kommende, bessere Gesellschaft reduziere und funktionalisiere. Durch die Betonung der Rezeptivität halte er sie zudem in einem inferioreren Status, da er Frauen damit ihre Vernunftfähigkeit abspreche (Marcuse et al. 1981a: 67-69).

Dem ersten Teil der Kritik kann ich teilweise zustimmen. So schreibt auch Frigga Haug, dass Marcuse zwar von weiblichen Eigenschaften spreche, geschlechts-

me auf. So spricht Ulu davon, dass das Positive im Menschen nicht angelegt sei. Dosthossein lehnt ebenfalls jede vorgesellschaftliche Determination ab.

spezifische Arbeitsteilung und ihre spezifischen Unterwerfungsformen aber in seinen bisherigen Analysen völlig übergangen habe (Haug 1999: 64-65). Hier ist eine Parallele zu seinem Schreiben über andere sogenannte »Marginalisierte« zu erkennen. Die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse, die beispielsweise Schwarzen oder Frauen bestimmte Rollen zuweisen, stehen sehr allgemein in der Kritik, genaue Analysen werden von Marcuse wenig geliefert – geschweige denn eine Auseinandersetzung mit den Lebensrealitäten schwarzer, armer Frauen. Interessant sind für Marcuse nicht die jeweiligen Unterwerfungsformen, sondern was sich auch aus Not heraus vermeintlich an Eigenschaften, Qualitäten oder Beziehungsformen bei den Gruppen zeigt oder erhalten hat, die nicht komplett der »Herrschaft funktionaler Rationalität« der Arbeitswelt entsprechen. Die im vorherigen Kapitel entwickelte Kritik eines fehlenden erweiterten Arbeitsbegriffs kommt hier zu tragen.

Eine Kritik am fehlenden Blick auf widerständige weibliche Subjektivitäten äußern die Kritischen Theoretikerinnen der zweiten Generation und Feministinnen Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp an den (durchweg männlichen) Kritischen Theoretikern der ersten Generation (vgl. bspw. Becker-Schmidt 2017a). Es gibt demnach einerseits nur die totale Unterwerfung des Weiblichen unter das männlich-bürgerliche Prinzip, andererseits utopische Momente, die gerade in durch diese Verhältnisse gegebenen Konstellationen aufscheinen. Eine Perspektive der kämpferischen, kollektiven Subjektivität bleibe verwehrt. Eine Analyse tatsächlicher weiblicher Vergesellschaftungen sowie Widerstände werde nicht geleistet (ebd.: 241). In einem Gespräch mit Knapp, am 14. Januar 2019 in Hannover, nannte sie neben Horkheimers Romantisierung der Beziehung zwischen Mutter und Kind in bürgerlichen Familien Marcuses Affirmation von Weiblichkeit als konkrete Beispiele für den männlichen Blick auf Frauen. Andererseits lobte sie hier Marcuse generell dafür, offen für neue Einflüsse und stets in Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung gewesen zu sein (eigene Notizen).

Xenia Rajewsky hingegen liest »Marxismus und Feminismus« so, dass Marcuse im Gegensatz zu klassischen Marxist*innen »die in der Frauenbewegung sich anmeldenden Bedürfnisse und Bewußtseinspotentiale unmittelbar im Zusammenhang mit dem politischen Kampf um eine Revolutionierung der Lebensverhältnisse und der menschlichen Verkehrsformen in der bestehenden Gesellschaft« (Rajewsky 1981: 250) interpretiere, statt sie als Nebenprodukt der zu erreichenden Gesellschaft zu sehen. Die Kritik an Marcuse, die, wie auch von Bovenschen und Schuller angemerkt, vor allem in der Reduzierung der Frau aufs Mediale liegt, hält sie zwar für nachvollziehbar, aber oftmals verkürzt: Gerade da Marcuse die Kategorien, anhand welcher er das emanzipatorische Potenzial der Weiblichkeit festmacht, nicht erst seit der Frauenbewegung entdeckt, sondern sie auch in anderen Gesellschaftsbereichen und Bewegungen thematisiert, seien sie bei ihm nicht essentialistisch

weiblich (ebd.). Rajewsky sieht also in feministischen aber auch anderen Kämpfen die Chance, Sensibilität zu erproben.

Das zweite Argument Bovenschens und Schullers, das angebliche Absprechen von Vernunftfähigkeit, kontert Marcuse damit, dass es ebenjene Verknüpfung von Sensibilität/Rezeptivität = Unvernunft zu bekämpfen gelte und es vielmehr zu einer Versöhnung von Vernunft und Sensibilität kommen müsse (Marcuse et al. 1981a: 69) – eine Kernaussage seiner Schriften. Die bereits zusammengefasste Diskussion zwischen Nasimi und mir sowie Dosthossein drehte sich ebenfalls um die Frage des Zulassens von Sensibilität in der politischen Theorie und Praxis: Während Nasimi und ich Gefühl als einen Teil von Vernunft verstanden wissen wollten, argumentierte Dosthossein für eine Verbannung solcher Begriffe – er spricht sich nicht gegen starke Positionierungen und ein starkes Auftreten aus, will diese aber als rationale Reaktionen und Strategien und nicht als Gefühl und Sensibilität begrifflich fassen. Paul hingegen argumentiert für Emotionalität neben Rationalität als wichtige menschliche Eigenschaft: »For me it is good to be emotional, why not, you are a human being, you have to be emotional and not all the time to be rational. [...] It's not good, it's wrong. You are a human being, we do have many qualities, [...] you have the ability to do whatever you want to do« (I.P 34.6-12). In »Women and Capitalism« beschreibt Davis eine, ihrer Meinung nach erschreckende, Entwicklung in Teilen der Frauenbefreiungsbewegung: Viele Gruppen, die einer Entpolitisierung durch Essentialisierung weiblicher Werte vorbeugen wollten, distanziierten sich von Weiblichkeit und einige wollten sie gar negieren. Sie unterlägen damit einer Ideologie der Unsensibilität (Davis 2000: 166). Davis hält es eher wie Marcuse und betont die utopische Dimension femininer Qualitäten.

»If, as Marx has said, liberation is to ultimately also mean ›the complete *emancipation* of all the human qualities and senses,‹ which include ›not only the five senses, but the so-called spiritual senses, the practical senses (desiring, loving),‹ then the positive qualities of femininity must be released from their sexual exclusiveness, from their distorted and distorting forms. They must be *aufgehoben* in a new and liberating socialist society.« (Ebd.)

Marcuse und Davis beziehen sich in ihren Aufsätzen aufeinander, an der gesellschaftskritischen Anwendung Hegelscher Dialektik ist eine theoretische Nähe abzulesen. Davis stärkt Marcuse und argumentiert, dass im Kontext einer marxistisch-psychoanalytischen Untersuchung der Position von Frauen als Antithese des kapitalistischen Leistungsprinzips, mit einer Verortung der femininen Qualitäten in revolutionärer Theorie, das überfällige utopische Denken im Feminismus möglich sei.

Bovenschens und Schullers Einwand gegen die Betonung von Emotionalität bei Frauen ist dennoch nachvollziehbar, denn in der Praxis geht die Zuschreibung von Emotionalität an Frauen mit einer Aberkennung von Rationalität und einer Ab-

wertung einher. Doch eine Negation femininer Qualitäten durch Feministinnen, hier würde ich es mit Davis halten, ist auch nicht die Lösung. Praktisch hieße das etwa, zu versuchen, die Analyse der Frauenunterdrückung in den hegemonialen Epistemologien zu vollziehen und auf feministische Methodologie zu verzichten. Problematisch ist, wenn aus der Feststellung femininer Qualitäten eine Zu- und Festschreibung von bestimmten gesellschaftlichen Rollen vollzogen wird, nicht jedoch, wenn aus den tatsächlichen, materiellen Verhältnissen das Vorhanden-Sein bestimmter Eigenschaften erklärt wird – eine schwierige Gratwanderung, deren Gelingen auch davon abhängt, wer gerade spricht. Während Annita Kalpaka beschreibt, wie eine Ablehnung von Weiblichkeit und Emotionalität durch Teile der *weißen* Frauenbewegung (in Deutschland) dann wiederum mit einer essentialistischen Zuweisung ebendieser Eigenschaften an Schwarze bzw. migrantische Frauen und gar deterministischer Rollenzuschreibungen verknüpft wurde (Kalpaka 1994: 37-38), wird von bell hooks, Patricia Hill Collins und auch Angela Davis gerade auf Elemente von Sensibilität und Solidarität unter armen Schwarzen Frauen verwiesen¹⁹. Der Unterschied ist, dass die von Kalpaka kritisierte Zuschreibung von außen geschieht und dass daraus bestimmte gesellschaftliche Positionen – wie beispielsweise von PoC-Frauen in Care-Berufen – abgeleitet wird, während die Beschreibungen von hooks und Co. Schilderungen eigenen Erfahrens sowie einen Bezug auf die eigene Community und nicht eine gesellschaftliche Rollenzuschreibung beinhalten.

Inhaltlich deckt sich die Beschreibung der Erfahrung von Solidarität und Rezeptivität mit Marcuses Konzeption, der ja nicht nur über die Studierenden- und Frauenbewegung schrieb, sondern auch in den Gemeinschaften kolonial/rassistisch Unterdrückter Sensibilität und ein kritisches Erkenntnispotenzial sah. In seinem Impuls und seiner Intention ist er meines Erachtens in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren weiter als viele *weiße* Feministinnen – der Vortrag, der sich vor allem auf die mittelständische *Women's Liberation Movement* zu beziehen scheint, kann auch eine Kritik an deren sich herausbildenden Gleichheitsfeminismus und für eine Stärkung anderer Feminismen gelesen werden. Doch problematisch ist ebenjene von Umrath als Differenzierung sowie die von Bovenschen/Schuller als Medialisierung bezeichnete Funktionalisierung von Weiblichkeit.

19 bell hooks kommentiert ihre Erfahrungen an der Stanford University genau zu der Zeit, in der Marcuse seinen Vortrag hielt. Ihre Bemerkung verweist auf den angesprochenen unterschiedlichen Erfahrungshintergrund *weißer* und Schwarzer Frauen: »When I entered my first women's study class at Stanford University in the early 1970s, white women were revelling in the joy of being together – to them it was an important, momentous occasion. I had not known a life where women had not been together, where women had not helped, protected, and loved one another deeply« (hooks 2000: 140).

Die Andere Frau und Weiblichkeit in der Refugee-Bewegung

Entsprechend der entfalteten Kritik einer verallgemeinernden und von einer Analyse der konkreten Vergesellschaftung als Frau losgelösten Affirmation von Weiblichkeit, zeigt sich auch in der Diskussion über Marcuses These in der Refugee-Bewegung, dass Generalisierungen sehr problematisch sind.

In einigen der Gespräche habe ich ein kurzes Zitat aus »Marxismus und Feminismus« eingebracht: »Als Antithese zu den herrschenden maskulinen formuliert, wären solche femininen Qualitäten: Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw. Diese Qualitäten erscheinen in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt« (Marcuse 1975a: 133-135). Bei der Erwähnung von Weiblichkeit und/oder Feminismus oder meiner Nachfrage, welche Rolle Frauen in der Refugee-Bewegung einnehmen, kam es stets zu langen Erzählungen oder Diskussionen, die allerdings meist nichts direkt mit ebendieser Vorstellung Marcuses von Weiblichkeit als Grundlage für gesellschaftliche Veränderung zu tun haben. Im Gegenteil – die kümmernde Rolle von Frauen, insbesondere Unterstützerinnen, wurde sogar problematisiert. Mokre stellt fest: »Caring is [...] also an ambiguous thing« (I.MN 99.2), da es immer paternalistische und selbstverleugnende Tendenzen habe. M. Numan kritisiert aufs Schärfste den Sexismus vieler Geflüchteter. Er verstehe zu viele Sprachen (Arabisch, Pashtun, Urdu) um hinnehmen zu können, wie sie über die unterstützenden Frauen in der Bewegung sprachen. Das kümmernde Verhalten, das Eingehen auf alle privaten Probleme, Unterstützung bei vielen kleinen, persönlichen Dingen hält er für übertrieben: »In the movement the woman should react as a man« (I.MN 86.34-35) folgert er. Er zeigt entsprechend Respekt für Unterstützerinnen, die sagen, sie seien aus politischen Gründen dabei und denen es völlig egal sei, was Refugees über sie denken: »I am here because of my political background and for my political activities. I'm not interested in what you think about me.« [...] That should have been done by a lot of them« (I.MN 88.30-36). Numan und Mokre rekapitulieren im Gespräch zahlreiche Situationen, in denen Frauen zu sehr in ihrer kümmernden Rolle verharren. Ein relativ harmloses Beispiel, das Mokre lachend erzählt:

»And I think this was one of [...] our mistakes of the supporters [...]. I mean we took care like hell. Y. once told me- he said, okay, and when somebody wants to go to the medical doctor, he waits for one of the nice, young women to bring him there, because he doesn't find the way. If he wants to buy ganja, he can do it by himself.« (I.MN 99.17-21)

Oftmals gab es in den Gesprächen eine Zustimmung zu der von mir geäußerten Beobachtung, dass mehr Frauen Hintergrundarbeit machen und auch, dass sie länger in der Bewegung blieben. Paul: »Mostly there were women there who care for the others, who you don't see, you know? They go to Lagers [...] more than the men.

They were caring about them« (I.P 28.38-40). Das S.I.L.A. Autor*innenkollektiv, eine Gruppe im Kontext der Non-Citizen-Proteste in München, schreibt: »Selbstorganisierte Proteste von Geflüchteten zu unterstützen, bedeutet Care Work, also Fürsorgearbeit. Es müssen Schlafsäcke organisiert, heißes Wasser geholt und Nachtschichten geschoben werden. Diese Art von politischer Arbeit bleibt oft im Hintergrund, ist anstrengend, zeitfressend und wenig erlebnisorientiert« (S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2017). Und diese Arbeit ist doppelt weiblich – denken wir an den erweiterten Arbeitsbegriff von Gisela Notz: Sowohl Care Arbeit als auch wenig anerkannte Formen von ehrenamtlicher Arbeit werden überwiegend von Frauen* verrichtet (Notz 2011: 87). Auch Nasimi sagt über Supporter*innen: »Die, die bleiben sind [...] Frauen« (I.DN 10.25)²⁰.

In Bezug auf die Affirmation femininer Qualitäten schreibt Rajewski, die Marcuses Konzeption der Weiblichkeit als zu affirmierende Kategorie im Grunde unterstützt, dass dennoch nicht vergessen werden dürfe, dass diese Fähigkeiten in der Praxis

»keine emanzipatorischen für die Frauen selbst geworden [sind], da gerade ihre Funktion als Mütter sie in ihrer totalen Abhängigkeit fixiert [...]. Was Rezeptivität in menschlichen Beziehungen sein könnte, verkümmert zu sprachloser Passivität oder verkehrt sich in besitzergreifendes Verhalten, das nur die Kehrseite der eigenen Unterdrückung ist.« (Rajewsky 1981: 259)

Und auch Marcuse ist klar: »[D]as Bild der Frau als Mutter ist selbst repressiv« (Marcuse 1972: 77). Übertragen auf die oftmals mütterliche Rolle, die Frauen in der Refugee-Bewegung einnehmen, bestätigt sich genau Rajewskis Kritik: Besitzergreifendes Verhalten in Form von Paternalismus und Passivität etwa in der fehlenden Positionierung gegen Fehlverhalten von männlichen Refugees. Daran, dass die Rolle von Frauen in der Bewegung von meinen Diskussionspartner*innen sofort problematisiert wird, bestätigt sich aus kämpfebasierter Perspektive die Kritik Bovenschens/Schullers und Anderer an Marcuse: Weiblichkeit vor allem als Vorschein einer kommenden sensiblen, rezeptiven Gemeinschaft zu sehen, geht an der Realität in Bewegungen oftmals vorbei und instrumentalisiert Frauen als Medium. Das delegitimiert für mich allerdings nicht die theoretische Konzeption Marcuses, vielmehr die Interpretation, Weiblichkeit im Hier und Jetzt pauschal zu affirmieren sowie die Tendenz, Frauen auf Weiblichkeit zu reduzieren.

Wie anhand der Kritik Marcuses herausgearbeitet, ist es wichtig, auf die konkreten Kollektivierungsprozesse in Bewegungen zu schauen. Methodologisch gilt es hinzuhören, was für meine Gesprächspartner*innen die wichtigsten Themen

20 Das gilt nicht nur für die Refugee-Bewegung, sondern auch für die vielen bürgerlichen Formen der Flüchtlingsunterstützung, wie aus einer Studie hervorgeht (vgl. Brunner und Rietzschel 2016)

sind. Da, wie gesagt, das Thema »die Rolle der Frauen« zumeist zu längeren Erzählpassagen führte, möchte ich an dieser Stelle den intellektuellen Frauen in der Bewegung, mit denen ich gesprochen habe, gerecht werden und ihrem Selbstverständnis sowie ihren Versionen von Feminismus Raum geben.

Paul in ihrer selbstgewählten Rolle als Erzieherin geht den Weg, Prinzipien konsequent durchzuziehen und somit Menschen dazu zu bringen, selbst zu begreifen, dass ihr Verhalten unangemessen ist. Sie lässt sich beispielsweise von Sexismus nicht einschüchtern und entmutigen, lässt ihn aber auch nicht durchgehen. So erzählt sie ausführlich von einer Situation, als Männer am Oranienplatz sie aufforderten mit den anderen Frauen zu kochen. Dem ging sie nach. Als dann Medien zum Platz kamen und ein Interview machen wollten, kamen die Männer ins Küchenzelt und wollten sie für das Interview holen. Doch sie blieb konsequent und sagte, dass wenn sie jetzt fürs Kochen eingeteilt sei, sie kein Interview geben könne. Paul fasst zusammen, indem sie wiedergibt, was sie und die Männer sagten und es für mich analysiert:

»So, the kitchen is not made for the women- [...] the kitchen is made for everybody. And then outside is made for everybody. See now- ›you are the ones who say I should be like this and you are the ones who confuse yourselves, you contradict yourselves‹ and then I say don't forget this, you know? Learning. You have to [...] know from your children, from your wife that [...] the kitchen is not made for the women. You know? So, I think for me it was very big, you know? Teaching. [...] I was also teaching them.« (I.P 41.20-29)

Die Bereitschaft zu lernen erwartet sie von den Männern, die Bereitschaft ihnen etwas beizubringen bringt sie selbst mit. In dem Moment das Interview weniger wichtig zu nehmen als den Lernprozess des Gegenübers ist eine sehr konsequente Haltung und zeugt erneut von Pauls Ansatz, Sensibilität in jedem zwischenmenschlichen Kontakt zu fordern und durchzusetzen, statt sie abstrakt zu affirmieren. Das kann im konkreten Fall unangenehme Konfrontation und vor allem ständige Diskussion bedeuten. In gewisser Weise versteht Paul sich somit in der Rolle eines Mediums für die Veränderung der Menschen und sieht dies nicht als problematisch an, sondern vielmehr als ihre Aufgabe. Feminismus bedeutet für sie, die Kinder und Männer zu besseren Menschen zu erziehen: »We, the women, we are responsible for the men to be changed« (I.P 30.2-3).

An dem Zitat Nasimis in Abschnitt 6.1 wird deutlich, dass sie ebenfalls den Kontakt sucht und in der Bewegung an neuen Beziehungen arbeitet, allerdings auch zugunsten dieser Harmonie manche Themen zurückstellt. Das Zitat bezieht sich allerdings ganz konkret auf den Protestmarsch vom Herbst 2016 – also eine zunächst örtlich und zeitlich begrenzte Aktion mit einer ziemlich großen Gruppe. Dass es ihre Einstellung ist, auf Dauer in einer Gruppe ihre Prinzipien zurückzustellen, glaube ich nicht. Spannend an Nasimis Feminismus – zumindest im

Gespräch von 2016 – ist, dass sie für sich, als Kämpferin, feministische Schutzräume ablehnt, auch wenn sie anderen Frauen selbstverständlich nicht absprechen möchte, diese zu brauchen. Ihr Erfahrungshintergrund im Iran besteht aufgrund einer krassen gesellschaftlichen Geschlechtertrennung der letzten Jahrzehnte aus einem Leben in Zwangsräumen für Frauen. Mit queerfeministischen Räumen und Politiken des Schutzes und Empowerment, mit denen sie zu Beginn ihrer Zeit in Deutschland zu tun hatte, konnte sie daher nicht viel anfangen. Sie sieht Rückzug als eine Opferhaltung und betont den Willen und die Notwendigkeit gemeinsam zu kämpfen. Aufgrund dieser Position habe sie sich bereits den Vorwurf eingehandelt gegenüber Frauen* nicht solidarisch zu sein:

»Ich komme aus einem Land, [in dem] immer Männer und Frauen getrennt [...] wurden- Frauenbus, Frauenpark, blabla. Diese Schutzräume, die hier die Queerfeministinnen immer versuchen [...] zu schaffen – also Iran ist ein sehr guter Platz für solche Gedanken.« (I.DN 62.42-45)

Inzwischen ist Nasimi wieder viel im feministischen Kontext aktiv, etwa im feministischen Streikbündnis, was darauf hindeutet, dass sich in den letzten Jahren eine neue feministische Praxis auch in Deutschland etabliert, in der endlich wieder mehr Frauen* zueinander finden können (siehe Kapitel sieben).

Wie beschreibt Ngari den Feminismus von WiE?

»This is how I see our group [...] we are Refugees and fighting [...against] this discriminative, racist laws from our Refugee perspective. But some of us are also strong women who want to fight for their rights. Not all of us, and this is why I don't even say we are [...] like feminist groups who go and say weeeee, ja? [...] because we are a mixed group of women who are coming from another side of the feminist fight.« (I.N 14-24).

Hier wird deutlich, dass Ngari WiE von anderen ihr bekannten feministischen Gruppen abgrenzt. Was bedeutet »von einer anderen Seite des feministischen Kampfes«? Wie Ngari ausführt, versteht sich WiE in erster Linie als Refugee-Organisation, als Teil des Refugee-Kampfes. Anzugreifen sind entsprechend in erster Linie Refugees diskriminierende Strukturen und nicht (nur) patriarchale. Mit feministischen Gruppen und Organisationen gehen WiE immer wieder Allianzen ein, diese gelingen jedoch nicht immer, wie das Beispiel des Versuchs einer Zusammenarbeit mit dem Care-Netzwerk Brandenburg zeigt. Dort sei über Themen diskutiert worden – beispielsweise die Bezahlung von Hebammen – die zwar wichtig, aber für Refugee-Frauen mit ganz anderen Problemen in dem Moment nicht relevant seien: »I'm here with you, we want to fight over the same thing but [...] these [refugee] women do they even have the possibility of having a Hebamme?« (I.N 12.27-28). Hier zeigt sich die Notwendigkeit zunächst die für WiE drängendsten Themen zu bearbeiten und dafür auch Solidarität von *Friends*

einzufordern, ohne die Kapazitäten zu haben andere feministische Kämpfe selbst zu tragen.

FeMigra entwickelten aus der Erfahrung der Reduktion und Funktionalisierung als Migrantinnen bei gleichzeitiger Entmündigung in ihrem Text »Wir, die Seiltänzerinnen« eine strategisch gedachte oppositionelle Identität²¹ (FeMigra 1994). Wie auch Kalpaka und Rätzel argumentieren, könne sich eine gleichberechtigte Gemeinsamkeit erst auf getrennten, selbstbestimmten Wegen entwickeln (Kalpaka und Rätzel 1985: 26). Diese Texte der 1980er und frühen 1990er Jahre zeugen von Erfahrungen des Rassismus und Paternalismus im Kontakt mit der deutschen *weißen* bürgerlichen Frauenbewegung. Meiner Wahrnehmung nach sind diese Kritiken und Diskurse einerseits bis heute relevant und zu aktualisieren, und andererseits haben sie bereits für heutige migrantische Frauen*organisationen Spuren hinterlassen. In den rund 30 Jahren, die nicht-weiße und nicht-deutsche Aktivist*innen Rassismus, auch im Feminismus, thematisieren, ist eine gewisse Sensibilität gewachsen. An die Tradition von FeMigra, die eine Analyse der Geschichte und Politik der spezifischen Unterdrückung migrantischer Frauen in der BRD aus der Perspektive der Kämpfe begannen, knüpft ganz explizit IWS an, wenn sie beispielsweise auf einer Konferenz feministische migrantische Kämpfe von sogenannten »Gastarbeiterinnen« bis zu Geflüchteten heute zusammenführen (International Women* Space 2019). Und auch bei WiE gibt es diese persönlichen Verbindungen zu *weißen* sowie PoC-Frauen* der Bewegung der 1970er/1980er Jahre.

WiE bewegen sich mit ihrer Thematisierung spezifischer Gewaltformen, denen geflüchtete Frauen beispielsweise in den Lagern durch Security-Personal sowie dort untergebrachte Männer ausgesetzt sind, in einem Bereich, in dem es in der Rezeption schnell zu einer Konstruktion des anderen Mannes als Täter kommen könnte. Doch eine solche Vereinnahmung konnten sie stets abwenden. Generell habe ich den Eindruck, dass hier die (feministische) deutsche Linke etwas von den migrantischen Kritiken dazugelernt hat. Beispielsweise gibt es in den letzten Jahren in Abgrenzung zu öffentlichen Debatten über ausländische Gewalttäter viele Kampagnen und Demonstrationen mit Slogans wie »Unser Feminismus bleibt antirassistisch«. Dass es dennoch nicht immer einfach ist, den feministischen und antirassistischen Grundsätzen treu zu bleiben und in konkreten Situationen die richtige Entscheidung zu treffen, reflektiert auch Mokre kritisch in Bezug auf ein Vorkommnis, bei dem ein geflüchteter Mann gewalttätig wurde: »Scheiße, Monika, old feminist, you tell a woman who feels threatened: please, don't call the police. What the fuck is this?« (I.MN 95.29-30).

21 Zu strategischem Essentialismus siehe Gayatri Chakravorty Spivak (Spivak und Adamson 1986: 51), sowie die dekoloniale Kritische Theorie Boaventura de Sousa Santos (s. bspw. Grosfoguel 2017). Siehe auch Kapitel sieben.

Wie Ngari für WiE erläutert, kämpfen sie gegen die speziellen Gewalterfahrungen geflüchteter Frauen und praktizieren eine Frauen*solidarität untereinander. Auch die *Friends* (s.u.) von WiE können nur Frauen* sein. Allerdings bedeutet das nicht *gegen* geflüchtete Männer zu arbeiten, sondern mit ihnen – was manchmal heißt, sie zu kritisieren und einzelne Gewalttäter natürlich auch anzugreifen. Die Aktion während der Konferenz auf Kampnagel richtete sich nicht *gegen* die Männer, sondern ist als Teil eines Prozesses der notwendigen Selbstkritik der gesamten Refugee-Bewegung zu sehen. Ünsal beschreibt in dem Kontext den Impuls auf dem Weg zur Hauptbühne auch Männer mitzunehmen, merkt aber in der Reflexion, dass es eben manchmal auch eine getrennte Aktion braucht, um auf ein Problem aufmerksam zu machen: »[W]ir haben ja keine Selbstreflexion [...] wir sind noch nicht an dem Punkt, dass wir sagen können, wir akzeptieren uns« (I.UÜ 36.48-50).

WiE sind meiner Wahrnehmung nach in der Refugee-Bewegung in der Hinsicht eine Ausnahme, dass sie mit sehr klar kommunizierter Struktur arbeiten, was ich als sehr positiv und produktiv empfand. Es gibt geflüchtete Frauen, dann *Friends* und einen erweiterten Unterstützer*innenkreis. Die meisten Aktionen sind gemeinsame von *Women in Exile & Friends*, aber es gibt auch Plena ohne *Friends*. A. erzählt das Beispiel einer Filmvorführung von WiE, bei der eine Frage gestellt wurde und keine der geflüchteten Frauen antworten konnte oder wollte, deshalb habe eine der *Friends* gesprochen. Sie wurde daraufhin von einer anderen *weißen* Frau angegangen: wie könne sie denn nur für WiE sprechen (I.AB 42.22-43.3). Hier wird ein Dogmatismus und auch wieder Paternalismus sichtbar, denn die angreifende Person meinte, die Frauen von WiE »beschützen« zu müssen und bezieht sich dabei auf identitäre politische Kategorien, ohne zu wissen oder zu erkunden was eigentlich konkret für Beziehungen bestehen. A. schließt mit: »we know our roles, we know what [we are] expecting from everyone« (I.AB 43.7). Bei WiE ist die von so vielen Gesprächspartner*innen geforderte Transparenz (siehe Abschnitt 7.3) vorhanden – und dennoch oder auch aufgrund der vielen Unklarheiten in anderen Kontexten können viele nicht-geflüchtete Aktivist*innen nicht gut damit umgehen. Insgesamt zeigt sich hier erneut eine bemerkenswerte Fähigkeit zur Kommunikation und Organisation in sehr komplexen Verhältnissen.

Von männlichen Gesprächspartnern gab es zum Thema Geschlechterverhältnisse in der Bewegung sehr unterschiedliche Reaktionen. Marcuse schreibt:

»Ich bin der Meinung, daß wir Männer für die Sünden der patriarchalischen Zivilisation und deren Tyrannei bezahlen müssen [...]. Die Befreiung der Frau wird ein schmerzhafter Prozeß sein; aber sie wird ein notwendiger, ein entscheidender Schritt sein auf dem Weg zu einer besseren Gesellschaft für Männer und Frauen.«
(Marcuse 1975a: 142)

Hieraus lässt sich ablesen, dass er eine Auseinandersetzung mit den eigenen Unzulänglichkeiten erwartet und dass das niemals konflikt- und schmerzfrei ablaufen

kann. Byansi Byakuleka betont mehrmals, dass das Thema Geschlecht/Sexismus auf keinen Fall den Frauen überlassen werden dürfe. Sein Ziel ist, Unterschiede zu überwinden und er meint, dies im Kampf, im Kollektiv, zu erreichen: »[W]e are humanists, we are fighting together, we want to change something. So, in this way in the movement I don't see you as woman [...]. I see you as someone struggling for the change« (I.AB 38.22-27). In einem anderen Gespräch sagte er mir gegenüber, dass es darum gehe, Hautfarbe zu überwinden (Doppler 2017). Damit versteht er die zu erkämpfenden neuen zwischenmenschlichen Beziehungen als bereits in der Bewegung existent, was meiner Ansicht nach einen Schritt oder auch einige Schritte zu schnell ist und (schmerzhaft) aufgezwungene und eingeübte Geschlechterrollen als zu einfach überwindbar beschreibt. Ulu hingegen geht auf Fragen zu Geschlechterverhältnissen kaum ein, generell sagt er über Frauen, dass sie viel »produktiver, viel gewaltfreier« (I.UÜ 17.31) seien, einige nicht-geflüchtete Aktivistinnen hingegen habe er als besonders aggressiv empfunden, sie hätten »aus keinem gegebenen Grund Stress gemacht [...] Männern gegenüber« (I.UÜ 17.35-36). Hier stellt sich mir die Frage, ob es wirklich keinen gegebenen Grund gab oder Ulu diesen eher nicht wahrgenommen hat. Dosthossein möchte aus der Erfahrung heraus, sexistische Unterdrückung gar nicht wie Frauen erleben zu können, lieber Frauen das Wort zum Thema überlassen: »I think this is not my subjectivity [...] women try to find answer, give the answer, try to theorize and just tell to men [...] what to do. [...] I learned that 2012 from my feminist comrade [...] I always take care to join that discussion« (I.DN 64.29-31). Diese Perspektive korrespondiert mit dem Ansatz, *Citizens* im Protest von *Non-Citizens* keine Entscheidungsmacht zukommen zu lassen. Die Non-Citizen-Theorie, darauf weist Dosthossein zu Beginn unseres Gesprächs hin, sei ganz entscheidend durch den Austausch mit Anarcha-Feministinnen geprägt, von denen sie die subjektivitätsbasierte Theorie übernommen hätten (I.DN 2.16-36). Ein solcher Ansatz birgt die Gefahr der Verbannung von Kritik und von Selbstverleugnung, ein Unsichtbarmachen der eigenen – weißen bzw. männlichen – Identität um nicht angreifbar zu sein. So kritisiert Ngari:

»[S]ometimes I see [...] they feel insecure to say something which will be offensive, but I think [...] to work like that [...] it will not be very helpful, because if you cannot talk your mind and say what you think about the whole thing, then you are supporting something maybe which you don't even believe in.« (I.N 16.14-15)

Auf eine mangelnde Konfliktkultur in der Refugee-Bewegung verweist auch Ünsal – sie gesteht im Gespräch ein, vor der Veröffentlichung ihres Artikels, in dem sie genau solche Dynamiken kritisiert (Ünsal 2015) aufgrund einer gewissen »Hegemonie« (I.UÜ 25.12) der Identitätspolitik, die dazu führe, dass nur von Refugees Gesagtes als wahr anerkannt wird, etwas Angst gehabt zu haben. Ich gehe im Gespräch darauf ein, dass ich diese diffuse Angst auch kennen würde (siehe Methodologie). Dass es darum gehen muss, Widersprüche zu erkennen und zu analysieren

und nicht in Dichotomien zu verfallen, darauf verweist bereits Kalpaka (1994: 45). Ein positives Beispiel im Gegensatz zu einer Aufzählung verschiedener Diskriminierungsformen im Sinne einer vereinfachten und entpolitisierten Intersektionalität, wie sie in der deutschen Rezeption des Ansatzes, ohne Analyse der spezifischen und immer anderen Kontexte, leider oftmals vollzogen wird (Lutz 2014; Gutiérrez Rodríguez 2011b), ist WiE, bei denen mal die Positionierung als Refugees (bspw. gegenüber dem Care-Netzwerk), mal als Frauen* (bspw. während der Konferenz auf Kampnagel), mal beides im Zentrum steht.

6.3 Fazit

Das Sinnliche, das Spielerische, die Muße, so Marcuse im Zitat zu Beginn dieses Kapitels, sollen Grundlage der neuen, sensiblen Existenzform werden und in der Negation, in den Bewegungen seiner Zeit, kündigen sich diese für ihn bereits an. Marcuse lässt sich seine Utopie nicht nehmen und möchte emanzipatorische Momente im Hier und Jetzt nicht einfach an sich vorbeiziehen lassen, sondern benennen und somit befördern. Alfred Schmidt bezeichnete Marcuse als »unverwüstliche[n] Romantiker« (Schmidt 1999: 36), meint dies aber nicht als Kritik, wie er ausführte: »Ich glaube, das ist wirklich so: ohne utopische Hoffnung kein Leben, das ist der wichtige Punkt« (ebd.).

Die mit Marcuse beschriebene Ambivalenz zwischen Hoffnung und Enttäuschung, zwischen Möglichkeit und utopischen Momenten einerseits, sowie der stetigen Eindämmung aller Alternativen durch Konterrevolution und repressive Triebstruktur andererseits, ist in diesem Kapitel auf mehreren Ebenen präsent: Bei Marcuse selbst (insbesondere in seinen solidarisch-kritischen Texten der frühen 1970er Jahre (vgl. Marcuse 1971a und 1975b), als auch bei solidarisch-kritischen Rezipient*innen Marcuses (wie die feministischen Debatten zu »Marxismus und Feminismus« gezeigt haben) und auch bei den Akteur*innen der Refugee-Bewegung, mit denen ich seine Thesen diskutierte. Hier finden sich strategische Romantiker wie Ulu, der eng an Marcuse utopisches Denken befördern will, oder Praktikerinnen wie Paul, die Menschen sensibler erziehen möchte. Aber auch Kritiker jeder Diskussion über »Gefühle« wie Dosthossein oder Realisten wie Mokre und Numan, die am Sexismus in der Bewegung Hoffnung verloren haben.

In Bezug auf die eingangs gestellten Fragen sind die Antworten oder Annäherungen entsprechend sehr ambivalent und divers. Das utopische Element, teils auch das Spielerische, das Sinnliche oder auch die Muße habe ich trotz repressiver Rahmenbedingungen immer wieder wahrgenommen. Ein anderes Miteinander und eine emotionale Bindung wurde in der Refugee-Bewegung stark mit bestimmten Orten des Protests verknüpft, weshalb ich trotz aller Ambivalenzen den Oranienplatz mit Ulu als einen utopischen Ort bezeichne, der gerade durch die schwierige

gen Rahmenbedingungen darauf verweist, wie viel möglich ist oder besser gesagt wäre. Wie im vorangegangenen Kapitel und hier gezeigt, waren solche Momente vor allem möglich, wenn Menschen aus der repressiven, fremdbestimmten Struktur, wie der eines Lagers, ausgebrochen sind. Aber wie bereits gesagt war Marcuse sicherlich zu optimistisch, was in einer spontanen, sozialen Bewegung möglich ist. Er sah zu viel Potenzial in der spontanen Weigerung und unterschätzte zudem das (Re-)Integrationspotenzial des neoliberalen Kapitalismus. Entgegen dem Argument, das z.B. Ulu vertritt, utopische Elemente könnten durch Intellektuelle gestärkt oder überhaupt erst eingebracht werden, würde ich vor allem auf den Prozesscharakter in Transformationen verweisen. Statt einer schönen, blumigen Rede halte ich beispielsweise Pauls Ansatz, das sensible Verhalten jetzt einzufordern oder mit Workshops, mehr Zeit und in einer wirklichen Auseinandersetzung mit sich selbst und den Mitmenschen zu befördern, für produktiver. Dass Frauen »viel produktiver« seien, sagt Ulu ja selbst.

Das bringt uns zum großen Thema Weiblichkeit und Sensibilität. Wenig überraschend haben sich bisher an keinem Thema wie dem Komplex Weiblichkeit/Sexismus/Feminismus so große Unterschiede in den Herangehensweisen zwischen den weiblichen und männlichen Gesprächspartner*innen aufgetan. Wie sich allein an der Reflexion über das Thema Beziehungsarbeit bei Ünsal, Paul, Mokre und Nasimi zeigen lässt, sind es überwiegend Frauen*, die diese leisten und somit auch Frauen*, die wissen, dass Veränderung nur sehr langsam und in jedem zwischenmenschlichen Kontakt vollzogen werden kann. Während Paul diese Veränderung der Männer und Erziehung der Kinder zu besseren Menschen als ihre Aufgabe ansieht, kämpfen WiE vor allem für das Empowerment geflüchteter Frauen und greifen rassistische und sexistische Strukturen im Asylsystem an. Bei den männlichen Gesprächspartnern lässt sich zugespitzt sagen, dass Ulu das Thema abbugelt, Byansi Byakuleka es sich zu leicht macht und Dosthossein Verantwortung abschiebt. Bei Hassan Numan war Weiblichkeit/Feminismus kein präsent Thema. Wirklich intensiv beschäftigt das Thema Sexismus in der Bewegung hingegen Mohammad Numan.

Dass geschlechtsspezifische Strukturen der Reproduktionsarbeit alles andere als überwunden sind, zeigt sich auch in den unterschiedlichen Rollen, die tendenziell männliche und weibliche Supporter*innen im Protest einnehmen – genau darin beweist sich aber auch, dass es schwer bis unmöglich anmutet, »weibliche« Eigenschaften in der jetzigen Gesellschaft emanzipatorisch zu wenden, aber auch in Bewegungen auf sie zu verzichten.

Der Kritik an Marcuses umstrittenem Aufsatz »Marxismus und Feminismus« ist insofern zuzustimmen, dass er Weiblichkeit und die Frauenbefreiungsbewegung an sich affirmiert, ohne die tatsächlichen Ausbeutungsverhältnisse und sich darin herausgebildeten solidarischen Beziehungen anzuschauen. Mit Blick auf Ausdrucksformen Schwarzer und migrantischer Feminist*innen zeigt sich

andererseits, dass sein Impuls, gelebte Sensibilität bei gesellschaftlichen Gruppen zu suchen, die als Andere imaginiert werden, die nicht Teil des hegemonialen Narratives sind, durchaus richtig ist. Wenn Marcuse an Angela Davis schreibt: »Freiheit ist nicht nur das Ziel der Befreiung, sie *beginnt* mit der Befreiung; sie muß ›praktiziert‹ werden. Das habe ich, wie ich gestehe, von Dir gelernt. Seltsam? Ich glaube nicht.« (Marcuse 2004f: 167) zeugt das von Einsicht in die Notwendigkeit, das Wissen aus den Kämpfen für die Befreiung zu theoretisieren und Befreiung nicht nur abstrakt zu antizipieren. Es zeugt zudem von seiner Offenheit, die Erfahrungen der Anderen in sein Denken zu integrieren.

Dennoch ist es nicht unproblematisch, wenn Marcuse, und auch ich, Bewegungen rassifizierter, materiell und sozial massiv benachteiligter Gruppen betrachten. In diesen Bewegungen geht es oftmals um Bedürfnisse, die zunächst grundlegender anmuten, wie nach einem Leben ohne körperliche Gewalterfahrung, Essen, Trinken und ein Dach über dem Kopf. Zumindest ein wenig Sicherheit, um das eigene Leben planen zu können, nicht selten also zunächst um gesellschaftliche Teilhabe (s.o.). Bei Marcuse ist für den Protest aller der Ausgangspunkt die integrierte, reiche, westliche Gesellschaft: Für die *weißen* Studierenden und Frauen*, deren latentes Unbehagen Ende der 1960er Jahre durchbricht und für die »Ghettobevölkerung und [...] Arbeitslosen in den Vereinigten Staaten [...] sowie] für die arbeitenden Klassen in den rückständigen kapitalistischen Ländern«, die sich durch den »grelle Kontrast« zu den Privilegierten radikalisierten (Marcuse 1969d: 255). Marcuse ist dabei kein Vertreter einer Verelendungstheorie, bei beiden Gruppen sieht er ein »hochentwickeltes Bewußtsein und eine hochentwickelte Phantasie[, die] ein vitales Interesse an radikaler Veränderung der fortgeschrittenen materiellen Bedingungen zu erzeugen vermögen« (ebd.). Wenn er jedoch von wahren Bedürfnissen spricht, »wo die kapitalistische Kultur noch nicht jedes Haus und jede Hütte erreicht hat« (ebd.), besteht eine Romantisierungstendenz. Und gerade hier ist eine Übertragung auf heute kaum möglich. Die Subsumtion der Welt unter das Kapital ist seit den 1960er Jahren noch weit totaler geworden.

Die im vorherigen Kapitel in der Diskussion um »Randgruppen« angebrachte Kritik an Romantisierung und Essentialisierung bestimmter Subjekte ließ sich an dem Beispiel Weiblichkeit und Frauenbewegung aufgrund der um »Marxismus und Feminismus« geführten Debatten genauer entfalten und hilft, die Stärken und Schwächen in Marcuses Schreiben mit Bezug auf soziale Bewegungen klarer zu fassen. Es zeigt sich eine Differenz zwischen den großen Begriffen Marcuses und dem, was in der Bewegung tatsächlich zu beobachten ist und vor allem dem, wie die Akteur*innen die Bewegungen interpretieren. »Weiblichkeit« oder »Sensibilität« als utopische Kategorien sind gegenüber vorherrschendem Sexismus oder der Gewalt, mit der Refugees konfrontiert werden, oftmals zunächst irrelevant. Auch wenn ich Marcuse auf theoretischer Ebene darin zustimme, dass es Elemente ansozialisierter Weiblichkeit, einer »zweiten Natur« gibt, die produktiv für Befreiung

sein können, und auch wenn ich aus der empirischen Beobachtung bzw. den Kommentaren meiner Gesprächspartner*innen eine Bestätigung der Relevanz »weiblicher« Eigenschaften für den Protest schließe, ist es problematisch, diese herauszustellen, ohne sich weiter mit den dahinterstehenden Sozialisationsformen zu beschäftigen. Pointiert zeigt sich das in einem Interview, das Marcuse kurz vor seinem Tod gab: Hier antwortet er auf die im Raum stehende Frage, ob die weiblichen Eigenschaften angeboren oder anerzogen seien, mit einem sehr schnippischen Tonfall: »Das ist mir egal« (Zeugen des Jahrhunderts). Die Vergeschlechtlichung, die Zurichtung als Frau ebenso wie die befreiende Subjektivierung in der Frauenbewegung sind offensichtlich nicht sein Fokus. Diese Kritik kann auf seinen Blick auf die rassifizierten Anderen übertragen werden, zu der mir keine der feministischen Diskussion entsprechende schriftlich festgehaltene Debatte bekannt ist.

Entsprechend kann auch hinsichtlich des Begriffs »Neue Sensibilität« bemängelt werden, dass dieser bei Marcuse analytisch ziemlich unklar und schwammig bleibt und dass es eines genaueren Blicks auf Beziehungsweisen und kollektive Prozesse bräuchte, um zu verstehen, wann und wie diese Sensibilität sich äußert. Ist die Sensibilität schwer zu fassen, bleibt sie zunächst utopisches Gegenbild des vom Philosophen treffend auf den Punkt gebrachten zu Negierenden: Sensibilität statt repressive Entsublimierung, statt Aggressivität, Konkurrenz und falscher Bedürfnisse. Doch was liegt dazwischen? Es braucht, und das lernen wir beispielsweise in feministischer Affekttheorie, zunächst eine Praxis, die spontane Gefühle und Artikulationen in kollektive Trauer und Wut kanalisiert. Wenn auch bei Marcuse eine prinzipielle Offenheit seiner Kritischen Theorie für die Erfahrungen der Anderen vorhanden ist, ist eine Ergänzung um feministische und dekoloniale Theorie und Methodologie notwendig, um die Schritte der Subjektivierung in der Negation, der Kollektivierung in gemeinsamen Äußerungen von Wut sowie dann die kollektive

Subjektivierung anhand des anderen, alternativen Bezugs aufeinander, zu untersuchen²².

Marcuses Erwähnung von Ekel vor der Konsumgesellschaft, die gleichzeitig Überfluss und Not produziert, ist beispielsweise ein treffender Hinweis. Laut Marcuse würde dieser Ekel alle Aufbegehrenden einen. Doch er äußert sich bei unterschiedlich vergeschlechtlichten, rassifizierten oder sozial positionierten Menschen auf unterschiedliche Weise und wird daher auch unterschiedlich interpretiert und führt zu unterschiedlichen Reaktionen. Wenn beispielsweise auf die Perspektive der Kollektivierung von Wut und Ekel als Anknüpfungspunkte für linke Bewegungen verwiesen werden soll, geht das nicht ohne eine Auseinandersetzung mit den jeweiligen verschiedenen Vergesellschaftungen – mit dem was trennt. Wieder zeigt sich eine Schwierigkeit mit verschiedenen wissenschaftlichen Ebenen, da die abstrakt sozialphilosophische Ebene zu Verallgemeinerungen einzelner Momente neigt. Hier gilt es beispielsweise aus Literatur der (migrantischen) Frauenforschung, die aus der von Marcuse betrachteten Frauenbewegung hervorging, zu lernen, die oftmals ethnographische Biografieforschung mit Gesellschaftstheorie zusammenbringt. Zudem ist auf den Zeithorizont zu verweisen: seit den frühen 1970er Jahren hat sich viel in der kritischen Forschungslandschaft getan (siehe Einleitung).

Der beschränkte Blick auf bestimmte Orte und Momente in Bewegungen ist jedoch nicht nur ein Problem kritischer Akademiker*innen, sondern auch in der Rezeption der Refugee-Bewegung durch Linke, die sich nicht auf eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Geschehen und Akteur*innen einlassen wollen oder können. Einerseits führt das bei manchen *weißen* Aktivist*innen zu Romantisierungen, in denen sie z.B. bunte Antira-Demonstrationen euphorisch als Teil ihrer Freizeitbeschäftigung betrachten (vgl. Kritik Ulu in Ulu 2013) oder andererseits bei Theorielinken zu pauschalen Verurteilungen (vgl. Ende Abschnitt 6.1). Eine wirklich

22 »Action relates to reflective knowledge in still another sense, which has to do with critical engagement. Social action, whether it is, for example, participating in sit-ins [...] or engaging in the reorganization of a housing project [...], produces in participants changes that go beyond intellectual understanding. Because such actions invariably entail modifying or going against existing social arrangements that actors perceive to be at the root of their problems, they elicit resistance on the part of the guardians of the status quo. In dealing with the social forces that stand in the way of change in such ways, the actors come to understand at the visceral and emotive level the workings and intransigence of social arrangements. This kind of understanding puts flesh on the bones of the abstract conceptual knowledge about social reality they gain through theoretical analysis and compels them to engage in political activities, such as petitioning, lobbying, advocating, negotiating, protesting and organizing. In the process, actors come to feel the power they gain by engaging in political actions as autonomous agents. Through action we learn how the world works, what we can do, and who we are: we learn with mind/heart. This is how we become aware and emancipated.« (Park 2006: 89)

solidarische Kritik anzubringen bzw. Kritiken der Refugee-Bewegung zu kontextualisieren und zu vermitteln, um in einem nächsten Schritt sinnvolle Strategien zu erarbeiten, ist im Zusammenhang so vieler Repressionen aber auch Verletzungen innerhalb vermeintlich solidarischer Strukturen nicht so einfach und braucht viel Raum und Zeit. Insbesondere von den intellektuellen Frauen in der Bewegung konnte schon viel über nachhaltige Organisationsformen sowie die Notwendigkeit einer vertieften zwischenmenschlichen Praxis mitgenommen werden und ich hoffe mit dem nächsten Kapitel hier noch mehr beitragen zu können.

7. »Revolution is not a jump, revolution is not an accident, this is a process« (Arash Dosthossein) Von der Revolte zur Organisation

»Wir können nicht warten und wir werden nicht warten. Ich selbst kann ganz bestimmt nicht warten. Nicht nur wegen meines Alters. Ich glaube nicht, daß wir abwarten müssen. Ich habe gar keine andere Wahl, weil ich es buchstäblich nicht aushalten könnte, wenn sich nichts ändert. Auch ich ersticke daran.«

Herbert Marcuse in »Der Unterschied zwischen alter und neuer Linker« (1969b: 105)

Protestmärsche, Besetzungen, Hungerstreiks – mit diesen Aktionsformen zog die Refugee-Bewegung ab 2012 ein für Geflüchtetenproteste bisher ungekanntes (Medien-)Interesse auf sich. In den meisten zusammenfassenden Texten über die Bewegung wird eine Genealogie der Ereignisse nachgezeichnet, die mit dem Selbstmord Mohammad Rahsepars Anfang 2012 in einer Würzburger Sammelunterkunft beginnt und etwa mit der Räumung des Oranienplatzes im Sommer 2014 endet bzw. nach und nach ausläuft. Dabei steht der Event-Charakter dieser Mobilisierung – der Marsch nach Berlin, der Hungerstreik am Brandenburger Tor oder eben die Besetzung des Oranienplatzes – stets im Fokus der Erzählungen.

Hierin ist eine Stärke der Bewegung zu sehen: Es wurden Ereignisse und Orte geschaffen, die für viele Menschen zu Bezugs- und Anknüpfungspunkten werden konnten. Doch was sind Strategien in der Bewegung über diese Kulminationspunkte hinaus? Dass die Mobilisierung von 2012 nicht zufällig geschah, sondern (auch) durchdachte Strategie einiger Aktivist*innen war und auf seit vielen Jahren und teils Jahrzehnten existierenden Strukturen und Erfahrungen der Refugee-Selbstorganisation und der antirassistischen Linken beruhen, wurde bereits angedeutet. 2012 war ein sehr wichtiges Jahr für die Refugee-Bewegung. Allerdings, und davon kann auch ich mich mit diesem Text nicht frei machen, fasst Ngaris Kommentar »2012 was a hyper I'd say« (I.N 10.22) die Zeit ebenfalls sehr gut zusammen. Dass es Ngari und auch Osa sind, die sich relativierend über 2012 äußern, ist kein Wunder: sie kämpfen schließlich schon seit vielen Jahren für die Rechte von Refugees. Christian Jakob, der als Journalist die Bewegung solidarisch begleitet(e), sieht drei unterschiedliche Perioden von Kämpfen Geflüchteter in der BRD: Exil-

Communities mit Themen, die auch auf die Herkunftsregion bezogen waren¹, dann eine Mobilisierung ab 1994, die auf langfristige Strukturen der Selbstorganisation zielte (allen voran ist hier The VOICE, später auch WiE zu nennen) und um 2012, als die Kämpfe »eruptiv, informell und darauf ausgerichtet, schnell Entscheidungen zu erzwingen«² wurden. Diese letzte Form von Aktivismus führte kurzzeitig zu viel Aufmerksamkeit. Doch auch zu Nachhaltigkeit? Was enthielt dieser Moment und was ist davon geblieben?

In Bezug auf Marcuses Einschätzung der '68er schreibt Alfred Schmidt in einer einleitenden Studie zu dem Band *Philosophie und Psychoanalyse* (Marcuse 2002) der Nachgelassenen Schriften:

»Als der wohl kompetenteste Interpret der Protestbewegung rekonstruiert Marcuse zugleich die Abfolge ihrer Etappen, wobei er, bestrebt, die Ereignisse auf ihren philosophischen Begriff zu bringen, das faktisch Vorhandene mitunter durch das im humanistischen Sinn Wünschenswerte ergänzt. Er sieht dann mehr in die Dinge hinein als sie an Ort und Stelle enthalten.« (Schmidt 2002: 50)

Zu fragen ist auch in Bezug auf die 1968er-Bewegungen, woher dieses plötzliche Aufbegehren kam, auf welchen Erfahrungen und Strukturen sie aufbauen konnten. Wie Paul Breines für die USA kommentiert, fanden in dieser Zeit durch den Kontakt zu Schwarzen Aktivist*innen nicht nur zentrale Erkenntnisse über die Gesellschaft statt, sondern vielmehr auch eine Schulung in Praxis: »From its work in the civil rights movement the new Left gained invaluable political experience and brought S.N.C.C.'s militant spirit and anarcho-syndicalist style into the new arenas of confrontation with the power structure« (Breines 1968: 143-144). Und auch in Deutschland wurden die *weißen* Radikalen der 1960er/1970er Jahre durch nicht-weiße Aktivist*innen, zumeist internationale Studierende, inspiriert. In seinem Buch *Vergessene Proteste* (Seibert 2008) zeigt Niels Seibert auf, wie sehr etwa die Aktivist*innen des SDS von Exil-Studierenden beeindruckt waren und erinnert an konkrete Momente auf Demonstrationen, als sie es waren, die die etablierten Protestformen durchbrachen. Aufgrund der Ablehnung der Revoltierenden gegenüber etablierten »Führer[n], Apparatschiks jeder Sorte und Politiker[n], wie weit links sie auch stehen mögen« verlagerte sich die Initiative »auf kleine, weit zerstreute Gruppen mit einem hohen Grad an Autonomie, Beweglichkeit und Flexibilität« (Marcuse 1969d: 315), schreibt Marcuse. Was für ihn in den 1960er Jahren noch eine Besonderheit ist, klingt aus heutiger Perspektive nach der ganz gewöhnlichen

1 Was meines Wissens jedoch auch mit einem breiteren gesellschaftskritischen Aktivismus in Deutschland einherging, da dies oftmals politisch organisierte, nicht selten marxistische, Geflüchtete waren.

2 Siehe: <https://www.bpb.de/apuz/223914/fluechtlinge-veraendern-deutschland?p=all> [27.08.2020].

Organisationsform linker Kleingruppen. Doch damals war es zumindest für bürgerliche Akteure eine neue Strategie, sich nicht einer Partei anzuschließen, sondern durch Demonstrationen, Besetzungen oder Plakataktionen den Unmut spontan und direkt auszudrücken. So war auch der deutsche SDS bis Anfang der 1960er Jahre die Hochschulorganisation der SPD und wurde erst, allerdings im Bündnis mit der bereits nicht-parteförmig organisierten Ostermarschbewegung und Teilen der Gewerkschaften, später zur Organisation der außerparlamentarischen Opposition gegen die Notstandsgesetze von 1968. Dieses selbstorganisierte, spontane, ideologiekritische, internationalistische und antiautoritäre Moment kennzeichnete die sogenannten '68er zu Beginn. Als antiautoritäre Organisation allerdings löste sich der SDS 1970 auf, Marcuse dachte daran anschließend über das »Scheitern der Neuen Linken« (Marcuse 1975b) nach. Um dieses »zu Beginn« einer Bewegung soll es auch in diesem Abschnitt gehen. 2012 war eine Zeit der Ermutigung radikaler, konsequenter Kämpfe gegen Lager, Residenzpflicht und Abschiebungen. Sind diese Kämpfe auch Vorbild für breitere linke Organisierung?

Ablehnende Affekte, utopische Bedürfnisse und Erkenntnis stehen bei Marcuse als individuelle Reaktionen, die sich jedoch bei vielen bis potenziell allen Menschen äußern, und damit gesellschaftstheoretisch gar nicht individuell sind und politische Relevanz erlangen können. Doch wie formieren sich hieraus Bewegungen als Kräfte? Marcuse geht kaum auf die Konstituierung, die praktische Organisierung von Kollektivität unter schweren, heterogenen Konstellationen ein. Hans-Jürgen Krahl, Adornos Mitarbeiter und führender Aktivist des SDS, formuliert diese Kritik an Kritischer Theorie und widerständiger Subjektivität im Allgemeinen und mit Bezug auf Marcuse im Besonderen bereits in einem (ansonsten sehr anerkennenden) Text, der 1969 in der Zeitschrift *konkret* erschien:

»Andererseits teilt Marcuse das Elend der kritischen Theorie und das ungeschichtliche Selbstbewusstsein entstehender revolutionärer Bewegungen; er ist unfähig, die Kriterien einer revolutionären Realpolitik, bündnispolitischer Kompromisse, organisationspraktischer Stabilisierungen studentischer Protestbewegungen und klassentheoretischer Analysen zu formulieren.« (Krahl 1969: 301)

Die KT von Adorno, Horkheimer, Marcuse und Anderen war spätestens im Exil nach 1933 als eine negative Revolutionstheorie entwickelt worden, als eine Erklärung des Scheiterns. In den bleiernen Jahren der Nachkriegszeit schien Praxis ausgeschlossen, die Theorie fragwürdig. Horkheimers Frage und seine Antwort dazu in einem Gespräch mit Adorno 1956: »Unsere Frage ist: Aus welchem Interesse heraus schreiben wir, nachdem es keine Partei mehr gibt, nachdem die Revolution unwahrscheinlich geworden ist? Darauf würde ich antworten: Damit es gut werden soll« (Horkheimer und Adorno 1956: 51). Was Adorno und Horkheimer aber nicht entwarfen, war eine Kritische Theorie der Praxis.

Auch Marcuse kritisierten Zeitgenoss*innen für seine fehlende Theoretisierung des Zustandekommens und der Dynamik von Kollektivität in Bewegungen. So könne er »Freiheit, das heißt Selbstbestimmung (Autonomie) nicht als gesellschaftliche, vermittelt durch das Kollektiv, fassen, sondern reduziert sie auf das abstrakt anarchistische Selbstsein des Individuums« (Holz 1968: 71) formuliert etwa Hans Heinz Holz, im Gespräch von mir eingebracht, was von Turgay Ulu mit einem knappen »Das ist 'ne gute Kritik« (I.UÜ 10.29) kommentiert wird. Eine ähnliche Kritik an Kritischer Theorie im Allgemeinen üben Ingrid Gilcher-Holtey (1998: 174) und explizit an Marcuse Franz Walter: »Er war ein Romantiker der Revolution nach Art des 19. Jahrhunderts, der von der großen Erlösung schwärmte, aber keinen Sinn für die Mühen der Ebene politischer Praxis besaß« (Walter 2014: 162).

Peter Bescherer formuliert eine solche bewegungspraktische Kritik an Marcuse sehr treffend:

»Er unterschätzt sozusagen die verschiedenen Logiken der sozialen Kämpfe und die Schwierigkeit ihrer gemeinsamen Artikulation. Tatsächlich verbindet ja etwa feministische und antirassistische Kämpfe zunächst nur die abstrakte Ablehnung des Leistungsprinzips; konkrete Verknüpfungen müssen politisch hergestellt werden.« (Bescherer 2013: 160)

Die Mühen der politischen Praxis wurden in der Auseinandersetzung mit der Refugee-Bewegung bereits in den zwei vorherigen Kapiteln ziemlich offensichtlich. Eine kritische Theoriebildung in und zu Protestbewegungen muss meiner Meinung nach daher genauer als Marcuse es durch seine philosophische Perspektive konnte und wollte auf konkrete Prozesse der Konstituierung, auf Konflikte und auch auf zwischenmenschliche Verhältnisse schauen. Das soll in diesem Kapitel versucht und somit die Projektion etwa einer revolutionären Subjektivität vermieden werden – die Notwendigkeit einer solchen Vorsicht hat sich im vorherigen Kapitel an einer kritischen Überprüfung der Begriffe Sensibilität und Weiblichkeit bestätigt. Im Kapitel zu Integration ging es um die Frage nach der gesellschaftlichen Position Geflüchteter, um Refugees als Teil der Arbeiter*innenklasse sowie Gedanken zu Bewusstsein und Erkenntnisposition – auch hier schließen Fragen zu Organisationsformen und Strategie an: Wo und wie wurde und wird Eindimensionalität durchbrochen? Wann wird aus Erkenntnis und spontaner Aktion nachhaltige Praxis? Im Kapitel zu Sensibilität und insbesondere an den Reflexionen zu Weiblichkeit/Feminismus in all seinen Komplexitäten wiederum wurden zentrale Probleme der (Un-)Möglichkeit breiter Organisation und Solidarität angedeutet und bereits eine Kritik an naiven Vorstellungen von Gemeinsamkeit geübt.

Als Kritiker fiel es Marcuse leichter eine grundsätzliche Negation zu formulieren, den begründeten Ekel vor dieser Gesellschaft, als Alternativen und den Weg dahin zu antizipieren. Dies gilt aber auch für soziale Bewegungen selbst, die oft

mals zunächst Bewegungen gegen etwas sind. Erneut beginnt das Kapitel entsprechend mit der Negation: In 7.1 thematisiere ich die Stärke der Bewegung in ihrer Artikulation der Zurückweisung des gesellschaftlichen Umgangs mit Refugees und als konkretes Beispiel ausführlicher die Subjektivierung in der Negation am Beispiel der Non-Citizens. Ich schliesse mit Gedanken zur darauf unweigerlich folgenden Repression. Was Theoriearbeit zur Reflexion von Bewegungen beitragen kann, bewegt sich im Rahmen von Kritik und Selbstkritik, die im Anschluss in 7.2 thematisiert wird. An die Kritiken Marcuses an der Neuen Linken kann hier überraschend gut angeknüpft werden. Abschließend werde ich in 7.3, zurückkommend auf die Figur der organischen Intellektuellen und die Selbstbeschreibungen meiner Gesprächspartner*innen, mit konkreten Hinweisen enden, was nun zu tun sein könnte. Marcuse selbst, so heißt es im vorangestellten Zitat zu diesem Kapitel, konnte und wollte nicht warten. Andererseits warnte er vor pseudo-revolutionärer Ungeduld. Was nun? Diese Frage begleitet in Bezug auf die Refugee-Bewegung aber auch auf Organisationsfragen, die über diese hinausgehen, durch das nun folgende Kapitel.

7.1 Radikalität und Negation

Um zu verstehen, was an 2012 anders oder neu war gegenüber vorherigen Refugee-Kämpfen und antirassistischer Solidarität, möchte ich eine persönliche Wahrnehmung schildern. 2012 war ich seit einigen Jahren bei No Lager Osnabrück aktiv. Der Fokus lag damals auf dem Abschiebelager Bramsche-Hesepe, in der Stadt Osnabrück selbst gab es zu dem Zeitpunkt keine großen Sammelunterkünfte. Seit der Einrichtung bzw. Umfunktionierung als Abschiebelager gab es immer wieder Proteste Geflüchteter, die die Gruppe versuchte zu unterstützen und öffentlich zu machen. In den 2000er Jahren waren dort beispielsweise Kurd*innen aktiv. Seit 2011 kam es wieder vermehrt zu Protesten. Unter anderem war zu diesem Zeitpunkt Turgay Ulu in Bramsche-Hesepe untergebracht, den ich dort kennenlernte. 2012, als die ersten Protestcamps in Würzburg und daraufhin in einigen anderen Städten entstanden, hatten auch wir vor Ort eine Struktur, die es ermöglichte, spontan eine gemeinsame Entscheidung von geflüchteten und nicht-geflüchteten Aktivist*innen zu treffen und diese Protestform zu übernehmen. Der Widerstand sollte von dem abgelegenen Lager ins Zentrum geholt werden, deshalb organisierten wir unter dem Motto »Lieber im Zelt als im Lager« ein Protestcamp im Osnabrücker Schlossgarten³. Die Idee wurde bei Treffen in Bramsche-Hesepe

3 Siehe <https://www.nds-fluerat.org/8625/aktuelles/osnabrueck-bramscher-fluechtlinge-besetzen-schlossgarten/> [26.11.2018] oder <https://www.thevoiceforum.org/node/2627> [6.2.2019].

gemeinsam entwickelt und die Entscheidung gemeinsam getroffen. Eine unabhängige Entscheidungsstruktur unter Geflüchteten existierte anders als bei den bayerischen Protesten nicht, weshalb wir es bei dieser kurzen, symbolhaften Aktion beließen. Viele der Geflüchteten zogen, mit Transfer, aber auch ohne offizielle Erlaubnis, in andere Städte um. Einige beteiligten sich später in Berlin am Oranienplatzprotest oder in Hannover ab 2013 am dortigen sudanesischen Protestcamp auf dem Weißekreuzplatz.

Trotz einiger Selbstkritik⁴, die ich inzwischen habe, war es meiner Meinung nach eine gute Aktion, die nicht nur bundesweit in der Antira- und Refugee-Bewegung wahrgenommen⁵ wurde, sondern vor allem ein kurzes Erleben der eigenen Handlungsfähigkeit ermöglichte, Aufmerksamkeit bspw. durch Presse und einen Raum des Zusammenkommens und des Austauschs schuf. Wie festgestellt, ist zentrales Charakteristikum der jüngsten Phase der Refugee-Bewegung, anders als in früheren Phasen des Refugee-Protests, dass so viele Menschen in kurzer Zeit die Lager und sonstige ihnen zugewiesene Orte verlassen haben (Wilcke und Lambert 2015: 5). Das Lager, die totale Institution, die über so viele grundlegende Lebensbereiche bestimmt (Pieper 2008: 356-358), zu verlassen, ist eine (Rück)gewinnung von Individualität, ein Schlüsselmoment. Das Verlassen des Lagers und das Leben in selbstorganisierten Strukturen, die ich im vorherigen Kapitel gewagt und ambivalent als »utopische Orte« bezeichnet habe, in denen ein anderes Miteinander zumindest erprobt wurde, wurden als zentrale Momente der Bewegung herausgearbeitet. Ulu reflektiert das pointiert im Kontrast zwischen dem Lager, aus dem er selbst »ausgebrochen« ist und dem Oranienplatz:

Lokale Berichterstattung: <https://www.noz.de/lokales/osnabrueck/artikel/343179/protestieren-de-asylbewerber-aus-bramsche-hesepe-verlassen-donnerstag-den-schlossgarten> [11.6.2019].

- 4 Zum einen ist mir im Nachgang klar, dass wir die Repräsentationsstrukturen nicht genügend reflektierten. Das zeigt sich etwa an der Berichterstattung, in der vor allem eine studentische Person von No Lager zitiert wurde. Auch frage ich mich, ob es zu symbolhaft war, ein dreitägiges Camp durchzuführen, ohne eine dauerhaftere Protestperspektive zu schaffen. Andererseits war es eine realistische Einschätzung der Kräfte, denn es hätte keine Kapazitäten gegeben den Protest über einen langen Zeitraum aufrechtzuerhalten. Interessanterweise werden Aktionen von No Lager Osnabrück einige Jahre später gerade aufgrund der bewussten Reflexion von Repräsentationsstrukturen, Sprechdominanz und Gegenstrategien etwa durch eine radikale Umgestaltung des Plenums als erfolgreich eingeschätzt. Siehe H. Numan in 4.2 und Engelmeier 2016.
- 5 »Den Anfang machten am 22. Juni Flüchtlinge in München, dann in Bamberg (2. Juli), Aub (3. Juli), Osnabrück und Regensburg (beide 11. Juli), Düsseldorf (16. Juli), Berlin Heinrichplatz (4. August), Passau (10. August), Frankfurt a.M. (20. Oktober). Ein Teil ist unabhängig, ein Teil ist über das »Koordinationskomitee« [aus Würzburg] verbunden« (Jakob 2016a: 112). Auch in Pressemitteilungen aus anderen Städten wurde sich solidarisch auf Osnabrück bezogen.

»Naja, weil wenn diese Menschen im Lager in [Bramsche-Hesepe]⁶ zum Beispiel einfach weitergelebt hätten, hätte es keine Entwicklung, keine Veränderung in ihrem Leben gegeben. Also die Schlussfolgerung, dass der Widerstand eine Schule ist, [...] ist richtig. Naja, der Fakt, dass wir einfach weitergemacht haben und dass wir einen Ort hatten, dass wir zusammenblieben, hat uns oder diese Menschen [...] verändert.« (I.UÜ 22.18-24)

Die Konsequenz und Radikalität äußerte sich geographisch auch im Überschreiten von Ländergrenzen und damit oftmals von Legalität und Illegalität. Napuli Paul, die damit zugleich die zurückhaltende Praxis vieler Linker in Deutschland in Frage stellt, erzählt, dass sie als Test für eine transnationale Aktions/Workshop-Tour in verschiedene europäische Länder gereist ist, ohne die entsprechenden Papiere zu haben. Die Supporter*innen hätten ständig auf die rechtliche Lage verwiesen, sowie darauf, dass es eine*n Anwalt*in bräuchte und sie nicht einfach so fahren könne. Paul jedoch vertritt das Prinzip, erst wenn etwas schief geht mit Anwalt*innen zu reden, da diese nur versuchen würden, einen abzuhalten. Dennoch stellte sie sich auf das Schlimmste – dass sie nicht mehr Zurückkommen kann oder abgeschoben wird – ein: »I told my friend [...] this are my things, luggage and everything. [...] If I am deported, please send [it] to where they deport me. [...] So I was ready for the worst thing. [...] And then, compared to my right here, compared to everything, it's better [to] do the action« (I.P 13.7-14). Diese Position des Nicht-Abwartens vertritt auch Narges Nasimi, die von ihrer Erfahrung in Iran ausgeht und davor warnt, dass es zu spät ist, wenn wir »warten, warten und [es] passiert nichts« (I.DN 62.45-46).

Dass der Schritt aus dem Lager für manche Refugees wahrlich ein Wagnis ist, das erfordert, zunächst die eindämmende, allumfassende und hemmende Angst zu überwinden, beschreiben viele der Gesprächspartner*innen (vgl. Byansi Byakuleka 2015). Auch Paul macht in unserer Gruppendiskussion über Angst deutlich, dass ein Unterschied zwischen den Personen, die bereits Erfahrung im Aktivismus haben, und anderen Geflüchteten besteht. Aber die Kraft aus der Ablehnung und des Verlassens des Lagers könnten beide ziehen:

»Aber anders als viele andere Refugees haben wir ›Nein‹ gesagt: ›Nein. So kann ich nicht leben, ich bin ein Mensch‹. Und die meisten Leute, die schon in ihren Herkunftsländern Aktivist*innen waren, haben dieses System der Kontrolle von Anfang an komplett abgelehnt und haben beschlossen, etwas zu tun. Meine Freund*innen sagten also ›Nein, wir akzeptieren das Lager nicht, wir gehen‹.

6 Hier werden doppelt Orte durcheinandergebracht. Im gedolmetschten Text sagt Ünsal »Hannover«, zugleich ist im Hintergrund Ulu zu hören, wie er »Osnabrück« sagt, damit jedoch das Lager in Bramsche-Hesepe bei Osnabrück meint.

Gemeinsam haben wir die Lagerpflicht gebrochen und kamen 2012 zum Oranienplatz, Berlin-Kreuzberg. Hier haben wir die Angst überwunden. Wir hatten keine Angst vor der Polizei oder vor wem auch immer mehr, wir sagten einfach ›Nein‹. Wir haben die Angst auch durchbrochen, indem wir illegal dort waren. Wir hatten uns als illegale Menschen gefunden, das ist bereits Macht, sich der Kontrolle zu entziehen.« (Paul in: Doppler 2017: 95)

Neben dem deutlich empfundenen und formulierten »Nein!« steht in dem Zitat das Gemeinsame im Zentrum: Gemeinsam wurde die Lagerpflicht durchbrochen und sie haben sich als Menschen gefunden. Das »illegal« bezieht sich dabei nicht unbedingt auf den Status, keine Papiere zu haben, sondern auf eine gefühlte Illegalität im Sinne eines Nicht-Dazugehörens. Auch Osa beschreibt die Erfahrung von Kollektivität als entscheidendes Moment, das es ermöglicht Angst zu überwinden: »[In the] break isolation campaign [...] the Refugees were just being scared of shadows, they were scared of their own freedom [...]. Because when you are alone, the fear is more. But when you are fighting collectively- and it really worked« (I.O 4.1-11). In der von Paul beschriebenen Phase, in der der Protest dann auch bedeutet, zusammen zu leben und die Kollektivität nicht nur eine Perspektive für das Kämpfen bietet, sondern auch den Lebensalltag radikal zu verändern – also das Lager zu verlassen und sich einem selbstorganisierten Camp anzuschließen – ist dieser Effekt umso stärker. Diese Struktur ermöglicht zudem eine Spontaneität. Die Menschen konnten, sofern sie bereit waren die möglichen Konsequenzen zu tragen, sofort mitkommen und mussten ihr Ausbrechen nicht groß planen. Marcuse bezeichnet die Spontaneität als »Ausdruck der Revolte, die die traditionellen Formen der Praxis *als der Größe der Veränderung nicht mehr gemäß* in Frage stellt« (Marcuse 1974: 154). Der Mensch stellt sich als Ganzes gegen das System. Bruch mit den vorgegebenen Strukturen, Präsenz in der Öffentlichkeit und Konsequenz sind es, die 2012 ausmachten und somit die Situation Geflüchteter in Deutschland zu einem Thema machten, das nicht mehr ignoriert werden konnte und auch die Berichterstattung über Geflüchtete änderte. Sie wurden nun zumindest stellenweise als Subjekte wahrgenommen und repräsentiert (vgl. Kubaczek 2015: 51). 2012 war für den Antirassismus und die Kämpfe Geflüchteter in Deutschland und Europa ein sehr wichtiger Moment. Christian Jakob beurteilt zusammenfassend 2012 als sehr ambivalent: Einerseits seien von einigen Aktivist*innen Theoriedebatten aufgedrückt worden und die jahrelange Arbeit von The VOICE, JoG usw. missachtet worden (vgl. die Diskussion in 5.2), andererseits sei durchaus eine Radikalisierung erfolgt, die die Antira-Bewegung nachhaltig verändert habe (Jakob 2015).

Radikalität der Mittel

Die Entscheidung, in der Bewegung aktiv zu werden, ist 2012 an vielen Orten nicht die, zu ein paar Treffen zu kommen oder an einzelnen Demonstrationen teilzunehmen, sondern ein Bruch. Dieser wurde von einigen (Intellektuellen) sehr bewusst vollzogen⁷. Beispielsweise schreiben Dosthossein oder Ulu in ihren Texten von 2012/13 ihr ganzes Leben der Bewegung zu. Wie Dosthossein selbst sagt, ist es vielen Geflüchteten in den Lagern jedoch nicht möglich, diesen Schritt zu gehen, weshalb er sich als ihr Repräsentant versteht: »Ich bin die Stimme aller Asylbewerber [...]« (Dosthossein 2012). Dieser Repräsentationsanspruch kann auch kritisch gesehen werden, insbesondere was seine Wahl der Aktionsformen angeht. Sich repräsentativ für andere den Mund zuzunähen und in den Hungerstreik zu treten ist eine Protestform, von der sich viele nicht repräsentiert fühlen. Doch müssen sie das?

An einigen Stellen hat sich bereits angedeutet, dass es unterschiedliche Einstellungen zu der Möglichkeit gibt, auch Aktionen durchzuführen, die in der Öffentlichkeit als unangemessen und somit in einem nicht-rechtlichen Sinne als illegitim und aggressiv wahrgenommen werden. Vor allem um das Thema Hungerstreik fanden entsprechende Debatten statt. Inspiriert von den anticolonialen Befreiungsbewegungen entstanden in den aufkommenden Revolten in den USA und Westeuropa in den 1960er Jahren Diskussionen um die Wahl der Mittel, in denen häufig die folgende Stelle aus RT von 1965 zitiert wurde:

»[I]ch glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein »Naturrecht« auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen – nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen. Es gibt keinen anderen Richter über ihnen außer den eingesetzten Behörden, der Polizei und ihrem eigenen Gewissen. Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte. Da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Einhalt zu predigen.« (Marcuse 1965: 161)

7 Auf verschiedene Selbstverständnisse meiner Gesprächspartner*innen komme ich gegen Ende dieses Kapitels zurück.

In einigen der Gespräche eingebracht, entspannen sich auf Grundlage des Zitats sehr unterschiedliche Diskussionen – um Legalität von Aktionen, um Entscheidungsrecht und Transparenz, teils aber auch um Gewalt (s.u.). Größte Resonanz fand das Zitat bei Dosthossein und Nasimi, die es einige Tage nach unserer Diskussion in einer Presseerklärung aufgriffen, als Ende Oktober 2016 das Protestcamp am Sendlinger Tor in München brutal geräumt wurde (siehe Methodologie).

Mit dieser Presseerklärung wird für eine Legitimität von Widerstand argumentiert. Indem sie konkrete, aktuelle Beispiele für das Unrecht benennen, das im Rahmen der Legalität möglich ist, sowie Medien und Politik anklagen, ein Klima zu schaffen, in dem sich Menschen legitimiert fühlen, Geflüchtete anzugreifen, wird die vorherrschende Perspektive auf Gewalt verschoben. Die staatliche Gewalt sowie durch Politik befeuerte Gewalt aus der Zivilbevölkerung ist das Unrecht, wodurch ihr Widerstand als ein Bruch mit dieser Gewalt moralisch legitim wird. Denn sie zerbrechen die etablierte Kette von Gewalttaten, wie Marcuse es sagt. Das Zitat ist auf zwei Ebenen sehr passend: RSfF verwenden genau das gleiche Argumentationsmuster wie Marcuse. Auch der letzte Satz, dass kein Erzieher oder Intellektueller das Recht hätte, Einhalt zu gebieten, lässt sich sehr gut übertragen, denn wie bereits beschrieben erfolgten Versuche der Delegitimierung der Hungerstreiks nicht nur von Politiker*innen, sondern führten auch zu Entsolidarisierungen unter unterstützenden Aktivist*innen (s. S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2017). Auch Mokre bringt das Marcuse-Zitat mit dem Protest der *Non-Citizens* in Verbindung und betont »[...] of course I mean we have no right – I mean basically [...] I accept what Arash and X said. I mean we in our privileged position we have no right to tell refugees what to do« (I.MN 66.40-42). Dennoch äußert sie, dass allein schon aus Strategiegünden die eigene Position im solidarischen Kontext diskutiert werden müsse. Es ist wichtig, die Frage der Legitimität nicht mit der Frage nach Strategie zu verwechseln. Dass »kein Dritter« das Recht hat, Einhalt zu gebieten, bedeutet nicht, dass es keine Diskussion geben dürfe. Vielmehr sollte diese Diskussion nicht öffentlich geführt werden, keine Stellungnahmen abgegeben werden oder ähnliches, das dazu führen könnte, den Widerstand in der Öffentlichkeit weiter zu delegitimieren. Mokre dazu: »There is a lot of stuff which was going on between all of us – stuff which I would just never publish because it's just [...] for us« (I.MN 67.1-2).

Eine Übertragung des Zitats wie RSfF sie vornehmen und wie ich sie durch das Einbringen auch vorgeschlagen habe, birgt eine Gefahr des Missverständnisses. Denn der Satz Marcuses »wenn sie Gewalt anwenden« impliziert eben dies: dass Gewalt als Mittel des Widerstandes angewendet wird. Das ist aber in der Refugee-Bewegung gar nicht der Fall und es geht darum, die systemische und persönliche Gewalt anzuprangern, die sie selbst trifft. Im Widerstand geht es um Legalität und Legitimität drastischer Mittel, im Falle eines Hungerstreiks darum, was Menschen sich selbst antun (dürfen), aber nicht um Gewalt gegen Dritte.

Wie ist der Satz bei Marcuse gemeint? Für ihn ist die Frage der Gewalt in erster Linie eine Strategiefrage, nicht eine der Legalität. 1965 stand unter dem Eindruck der antikolonialen Befreiungsbewegungen – also Bewegungen, die zum einen Mehrheiten hinter sich versammelten und denen zum anderen keine anderen wirksamen Mittel zur Verfügung standen⁸. Von der Unterstellung, Marcuse würde Gewalt der Linken generell guthießen, musste er sich insbesondere im Kontext bewaffneter Gruppen wie Rote Armee Fraktion (BRD) und *Weathermen* (USA) in den 1970er Jahren oftmals distanzieren. In seinem Berliner Vortrag mit dem Titel »Das Problem der Gewalt in der Opposition« (Marcuse 1980b) und in dem Text »Murder is not a Political Weapon« (Marcuse und Herf 1977) distanziert er sich von der ziellosen Gewalt durch Splittergruppen. Es sind Fehlinterpretationen, wenn seine Aussagen, die unter dem Eindruck antikolonialer Revolutionen oder Selbstverteidigung etwa durch die *Black Panther Party for Selfdefense* in den USA⁹ fielen, von privilegierten Weißen als Rechtfertigung für Terroranschläge und Entführungen benutzt werden. Doch Marcuse verurteilte auch diese Aktivist*innen nicht pauschal, sondern versuchte immer wieder Angebote zur Reflexion zu bieten (Claussen 1981a: 219). Er forderte dazu auf, einen Moment innezuhalten und zu analysieren, was gerade geschieht. Vor allem jedoch stellte er klar, dass das Naturrecht auf Widerstand »zu den ältesten und geheiligtesten Elementen der westlichen Zivilisation gehört« (Marcuse 1980b: 42), Gewalt darin jedoch taktisch meist und konkret auch in der Neuen Linken nicht sinnvoll sei:

»Solange die Opposition nicht die gesellschaftliche Kraft einer neuen Allgemeinheit entwickelt hat, ist das Problem der Gewalt primär ein Problem der Taktik. Kann in bestimmten Fällen der Konfrontation mit der bestehenden Gewalt, bei der die herausfordernde Gewalt des Widerstandes unterliegen wird, durch die Konfrontation das Kräfteverhältnis zugunsten der Opposition geändert werden? [...] Dann aber hängt die Bewertung der Situation ab von dem Anlaß der Konfrontation und besonders von dem Erfolg einer systematisch durchgeführten Aufklärungsarbeit und von der Organisation der Solidarität.« (Ebd.: 52-53)

-
- 8 Was oppositionelle Gewalt bedeutet und warum sie legitim sein kann, stellt Frantz Fanon in seinem Kapitel »Von der Gewalt« (Fanon 1969: 27-83) in *Die Verdammten dieser Erde* eindrücklich dar. Nigel C. Gibson fasst zusammen: »That is to say, the success of violent action can only be judged by the extent to which it mobilizes the people along national lines. But being thrown in one direction forecloses democracy and discussion. Violence is a dividing line indicating not only a change away from the politics of patronage, but also the exhaustion of politics« (Gibson 2003: 119).
- 9 Bei The VOICE findet sich in einem Interview mit Mboloy Yufanyi eine Anspielung auf die *Black Panther Party for Selfdefense*: https://www.glokal.org/wp-content/uploads/2016/10/Interview_Mbolo_Yufanyi_eng.pdf [6.4.2020]. Hier heißt es, dass es nicht darum gehen könne, die Weißen zu erziehen, sondern dafür zu sorgen, dass sie die Refugees nicht vernichten können.

Gewalt sollte also nur in Erwägung gezogen werden, wenn sie die Kräfteverhältnisse voraussichtlich zugunsten der eigenen Seite verbessert, Solidarisierungen bewirkt und Räume öffnet, nicht schließt. Gewalt einiger Weniger und in einem Kontext, in der diese von der großen Mehrheit als völlig illegitim empfunden wird, kann Marcuse nicht gutheißen. Dass er durchaus auch aus eigener Erfahrung sprach, lässt sich mit dem Hinweis auf 1918 verdeutlichen. Marcuse selbst war als Mitglied eines Berliner Soldatenrates an der Verteidigung gegen die konterrevolutionären Freikorps beteiligt. Eben weil Marcuse einen realen Revolutionsversuch, der immerhin das Kaiserreich in eine Demokratie verwandelte, miterlebt hat, konnte er 50 Jahre später viel genauer als seine Studierenden zwischen einer revolutionären und einer nicht-revolutionären Situation unterscheiden, was er in Debatten auch konsequent tat.

In Bezug auf die Refugee-Bewegung ging es in den Diskussionen nie darum, konkret über die Möglichkeit von gewaltvollen Widerstandsformen nachzudenken – dennoch glichen die Diskussionen um die Hungerstreiks denen um Gewalt, immerhin ging es dabei ja auch um Gewalt gegen sich selbst. Dabei kann die gleiche Frage gestellt werden: lag die Wahrnehmung der Hungerstreiks als illegitim an der Methode oder an einer fehlenden Organisation der Solidarität? Hätte die Methode mit mehr solidarischer Begleitung zu einer Verschiebung der Kräfteverhältnisse führen können? Das Vorgehen von RSfF war jedoch manchmal gar nicht auf Verständlichkeit angelegt, sondern darauf, zu provozieren (vgl. Stierl 2019: 34) – und auch das ist legitim. Doch nützt es dem Kampf viel, Kontroversen anzustoßen und auch vermeintlich solidarische Aktivist*innen vor den Kopf stoßen? Ich denke, dass jeder Mensch für sich legitimerweise drastische Widerstandsmethoden wählen darf, auch wenn diese Selbstverletzung beinhalten. Allerdings kann meiner Meinung nach nicht eine bedingungslose Unterstützung erwartet werden.

Wie gesagt, Gewalt gegen andere Menschen wurde nie gezielt angewendet und stand auch nicht zur Diskussion. Dennoch sieht Paul im Gespräch die Notwendigkeit, sich von der Unterstellung der Befürwortung von Gewalt zu distanzieren. Obwohl ich ihr mehrmals versichere, sie in keinerlei Zusammenhang mit einer auch nur ambivalenten Bewertung von Gewalt zu stellen, führen wir eine sehr lange Diskussion, in der sie auf absoluter Gewaltfreiheit nicht nur der Refugee-Bewegung, sondern jedes Widerstandes beharrt. Auch antikoloniale Gegengewalt war für sie kein legitimes Mittel (I.P 44-53) – eine Einstellung die ich nicht teile. Für die Refugee-Bewegung heißt das jedoch nicht, sich nicht in potenziell gewaltvolle Situationen hineinzubegeben. Das tut und tat Paul selbst sehr oft. Doch in diesen Situationen dürfe die Gewalt niemals von einem selbst ausgehen. Dazu gehört auch, dass Protest immer so öffentlich und medienwirksam wie möglich sein müsse, damit es Zeugen für die Gewaltfreiheit der Bewegung und die Gewalt der Polizei gebe (vgl. I.P 22-23).

Viele Aktionen werden in der öffentlichen Rezeption als gewalttätig dargestellt, beispielsweise die (teils gelingenden) Versuche Abschiebungen durch Blockaden zu verhindern. Hieran lässt sich zeigen, wie sehr Paul und Marcuse richtig damit liegen, dass öffentliche Wahrnehmung den Erfolg beeinflusst. Auch politische Konstellationen sind, bei aller Kritik an parlamentarischer Politik, entscheidend. Als in Osnabrück ein breites Bündnis hinter den Abschiebeblockaden stand und es politisch nicht angemessen war, Räumungen der Blockaden durch die Polizei durchführen zu lassen, da ein solches Vorgehen als unverhältnismäßig wahrgenommen worden wäre, wurde der Protest als gewaltfrei und legitim angesehen, während ein ähnlicher Protest in Göttingen zur gleichen Zeit durch die Polizei niedergeprügelt wurde¹⁰.

Die jeweilige Lage muss analysiert und die Methoden müssen abgewogen werden. In nicht-revolutionären Zeiten sei es wichtig, so Marcuse, zu versuchen auf die Öffentlichkeit zu wirken und dafür zu Methoden zu greifen, die geradezu banal wirken können – er nennt als Beispiele, Leserbriefe zu schreiben und Politiker*innen mit Telegrammen zu überhäufen, auch wenn das entwürdigend sei (Marcuse 1999: 158-159). In revolutionären Zeiten oder für »unterdrückte Minderheiten« (s.o.) gelten ganz andere Ansätze.

In unserer Diskussion hebt Dosthossein mit Bezug auf das Zitat heraus, dass es seines Erachtens falsch sei, von einem Widerstandsrecht nur für unterdrückte Minderheiten zu sprechen. Das Recht auf Widerstand gelte für jede*n »under the pressure« (I.DN 41.32) – also nach seinem Verständnis für alle Lohnabhängigen. Hier ist wieder die Spannung zwischen Dosthosseins und Nasimis Vision eines gemeinsamen Kampfes aller Ausgebeuteten und der als notwendig empfundenen Positionierung als Betroffene eines spezifischen Unterdrückungsverhältnisses sowie der eingeforderten Verpflichtung anderer Linker, sie darin zu unterstützen, sichtbar. Auf dieses Verhältnis von gemeinsamem Interesse aller Lohnabhängigen sowie der Notwendigkeit identitätspolitischer Strategien und Positionierungen möchte ich anhand der Non-Citizen-Theorie und Praxis genauer schauen.

Non-Citizenship als politische Praxis

In unserer Diskussion vertritt Arash Dosthossein zunächst einen interessebasierender Ansatz: Solidarität und Subjektivität »grow out of a common sense. This grows out of a common target [...] and this has for me a rational materialistic base« (I.DN 80.16-18). Dementsprechend erfolge auch das Engagement von *Citizens* im Refugee-Protest letztlich aus rationalen Interessen, auch wenn ihnen das nicht immer bewusst sei:

10 Siehe: https://www.akweb.de/ak_s/ak596/16.htm [17.06.2019]

»You *bewusst* know [...] why you are here, that other woman used the sentence of the ›Gefühl‹ [...] she just *unbewusst* goes there [to the protest]. And now, because she uses the word of the [...] ›Gefühl‹, [...] we, like the realist materialist people, we must accept that *Argument* [...]. Okay, he doesn't know, she doesn't know. But that's not because he or she is not part of the worker class.« (I.DN 83.8-14)

Über das Interesse, die Gesellschaft zu verändern, könnten alle Lohnabhängigen zusammenfinden – so sieht es auch Marcuse, wenn er sagt, dass sich die autonomen Individuen trotz aller Differenz als Klasse konstituieren könnten (vgl. 5.2). Die Annahme, alle könnten ein gemeinsames Interesse erkennen, steht für mich zunächst einer identitätsbasierten Politik, die in kleineren Einheiten als »alle Ausgebeuteten« oder je nach Terminologie »Arbeiter*innenklasse« mit einem erweiterten Arbeitsbegriff oder »Multitude« denkt, gegenüber. Doch genau solch ein nach innen geteiltes Interesse vertritt der *Non-Citizen*-Ansatz. Es gibt das gemeinsame Interesse, *Citizens* zu werden, welches eine klare Abgrenzung nach außen und Identifizierung nach innen beinhaltet.

In unserer Diskussion auf einer Tagung zum Begriff des Flüchtlings (Kersting und Leuoth 2020), verdeutlichten Dosthossein und Nasimi, dass *Non-Citizens* als korrekte Analyse der gesellschaftlich-ökonomischen Position von nicht anerkannten Geflüchteten und als Kritik eines nur humanitär-menschenrechtsbasierten Diskurses zu verstehen ist und eben nicht in erster Linie als organisierender Bewegungsbegriff. Fabian Georgi sagte in dieser Diskussion ebenfalls, dass es Beiträge brauche, um die Debatten von einer menschenrechtsbasierten, linksliberalen Kritik zu historisch-materialistischer Analyse zu bringen. Demnach ging es mit der *Non-Citizen*-Theorie nicht darum, eine Identifikation anzubieten, sondern eine Analyse. Die materielle Kritik an dem Zustand des Dualismus von Staatsbürger*innenschaft und Nicht-Staatsbürger*innenschaft beinhaltet zudem eine Ideologiekritik. Es braucht das Nicht-Dazugehörende, die *Non-Citizens*, damit die Kategorie der Staatsbürger*innenschaft als Identität überhaupt Sinn macht. Somit kann *Non-Citizenship* gar als das Gegenteil einer Identitätskategorie, als Kritik der Identität, gelesen werden. Das wird an Napuli Pauls Kommentar deutlich, die *Non-Citizenship* durch *Non-Identity* ersetzt:

»We are not citizens, because we are illegal, because we have no permission, because we have no passport. What makes you be a citizen? You are German, you have a passport, you have an identity here. They don't have an identity, which means I can call myself also Non-Identity here in Germany. So, they put that Non-Citizen. So, for me it doesn't matter, it's ok for the discussion.« (I.Paul 2013)

Auch wenn sich hier *Non-Identity* in erster Linie auf das Nicht-Besitzen von Passdokumenten, die einem die vollen Rechte in Deutschland garantieren, bezieht, ist in Pauls Sprechen zumeist auch eine philosophisch-abstraktere Ebene vorhanden.

Es stimmt ja nicht, dass die meisten Geflüchteten keine Papiere haben, aber sie haben keine, die sie als dazugehörend markieren, die sie in diesem Sinne mit der deutschen Gesellschaft, mit dem deutschen Staat identifizieren. Der Bezug als *Non-Citizen*, *Il-legal*, *Non-Identity* macht diejenigen sichtbar, die die Anderen des national-identifizierenden Denkens sind. Eine kollektive Identifizierung bestimmt sich immer über die Abgrenzung zum Anderen, schreibt der Sozialpsychologe Rolf Pohl (2017: 39). In dem Bezug auf eine Negation wird dieses Verhältnis offenbart (wir sind etwas, das wir nicht sind), seine Absurdität aufgezeigt und durch den Verweis darauf, dass es diese Dichotomie nicht geben sollte, eine politische Perspektive gegeben.

Es gibt also mehrere Ebenen und auch von vielen Diskussionspartner*innen Zustimmung dazu, dass *Non-Citizen* eine sinnvolle Analyse- und Kritik-kategorie ist, was allerdings noch nicht viel über eine Praxis anhand dieser Kategorie aussagt – Pauls »it's ok for the discussion« deutet das bereits an. So trifft auch Osa in seiner Kritik eine Unterscheidung in Theorie und Praxis: »I don't have a problem with the name Non-Citizen, the only problem with the Non-Citizen [...] that I had, had to do with the [...] strategy of separation« (I.O 29-34-36). Es ist fraglich, ob der Versuch einer Durchsetzung von Politik mithilfe einer recht starren Kategorie strategisch gesehen die richtige Priorität war, insbesondere da sich verschiedene, auch theoretische Ansätze vermischten: Das Konzept blieb eben nicht Analyse und strategische politische Forderung, sondern wurde zugleich als ein politisches Instrument innerhalb der Bewegung verwendet und als ebensolches gelesen. Es wurde zum einen versucht, das dominante Verhalten von deutschen/*weißen* Aktivist*innen zu durchbrechen. Teilweise wurden auch jene Geflüchteten, die inzwischen einen sicheren Aufenthaltsstatus haben, ebenfalls von Entscheidungen ausgeschlossen. Damit wurde *Citizen/Non-Citizen* zu einem Instrument, mit dem versucht wurde, sich zu positionieren und Struktur in eine komplexe, von Dominanz- und Unterdrückungsverhältnissen durchzogene Situation zu bringen. Kann das funktionieren?

Von Monika Mokre gibt es gegenüber dem Münchener Protest eine interessante ambivalente Haltung. Zum einen schätzt sie, auch in Reflexion auf die eigenen intransparenten Strukturen in Wien, den klaren Organisationsansatz in München, sagt aber zum anderen, dass sie den Protest verlassen hätte, wenn sie nicht selbst hätte mitdiskutieren und mitentscheiden dürfen. Sie reflektiert ein Gespräch mit Dosthossein und einem weiteren *Non-Citizen*-Aktivisten: »I said [...] it's very interesting [...but] I wouldn't be with you. [...] I mean I have a political position; I don't leave that outside« (I.MN 35.44-50).

Mit *Non-Citizen* wurde eine bestimmte gesellschaftliche Differenzkategorie als wichtigste gesetzt, so wie manchmal in antirassistischen Bewegungen die Kategorie Rassismuserfahrung. Wie auch Osa berichten Paul, M. Numan und Mokre einige Beispiele von Positionierung anhand der Binarität Schwarz/*weiß*, die dann so

absolut gesetzt wurden, dass zum einen andere Unterdrückungsstrukturen ausgeblendet wurden und zum anderen von der prinzipiellen Unmöglichkeit eines Zusammenkommens ausgegangen wurde. Die Debatten hätten von den konkreten Problemen und Forderungen der Geflüchteten weggeführt und, so Paul, manchmal sinnvolle Aktionen verhindert, da *weiße* Aktivist*innen sich nicht mehr trautes etwas zu machen: »Critics occupying the action, you know? It's more than action. And now the people say: ›if I organize something the people will criticize me, so it's better I don't organize‹, you know?« (I.P 21.12-14) Rassismuskritik innerhalb der Bewegung und Aktion nach außen in der Praxis zu vereinbaren, ist nicht immer einfach. M. Numan sagt hierzu: »It is completely different politics« (I.MN 40.26). Der Ansatz der *Non-Citizens*, der ja unter anderem die Situation der Fokussierung auf Rassismus als Ausgangspunkt ihrer Kritik nahm, verfiel letztlich in eine ähnliche, starre Binarität. Dabei sind, und das ergibt sich ja auch aus der theoretischen Analyse von RSfF, wie sie in Abschnitt 5.2 diskutiert wurde, gesellschaftliche Differenzkategorien verschiedener Ebenen (wie Staatsbürger*innenschaft und Rassifizierung anhand äußerlicher Merkmale) niemals getrennt zu analysieren. Nicht fehlende Staatsbürger*innenschaft oder Rassismus oder Klassismus oder Sexismus sind isoliert als das Problem zu sehen, sondern ein Zusammenspiel der verschiedenen repressiven Formen von Vergesellschaftung. Dennoch kann der Fokus auf eine diskriminierende oder ausschließende Kategorie politisch notwendig sein, um ein konkretes Verhältnis sichtbar zu machen. Doch macht das *Non-Citizenship* zu einer Identitätskategorie?

Bei Marcuse zeigt sich zum einen aus seinen Erfahrungen mit Faschismus und gescheitertem Klassenbewusstsein, zum anderen auch aus seinem kritisch-philosophischen Hintergrund, eine tiefe Skepsis gegenüber jeglichen Konzeptualisierungen von Identität. Wie Peter-Erwin Jansen schreibt sei Marcuse »das ständige Gerede über die Suche nach Identität« (Jansen in: Marcuse 2002: 11) auf die Nerven gegangen. Kollektive Identität erscheint für ihn also zunächst nicht als geeigneter Bezugspunkt für Organisierung. Damit geht er von sehr (selbst)bewussten Subjekten im Kampf aus, die ihr gemeinsames Interesse an einer Abschaffung herrschender Verhältnisse erkannt haben. Auch wenn ich die prinzipielle Skepsis Kritischer Theorie gegenüber jeglichen Identitätskategorien teile, erscheint es mir zu einfach, das Thema beispielsweise mit einem Bezug auf das Erkennen von gemeinsamem Interesse oder einem utopischen Bezug auf den neuen Menschen zu übergehen. Auch möchte ich auf einen Satz Marcuses hinweisen, den Jansen auf obigen, identitätsvernichtenden Kommentar folgend, zitiert: »Die Suche nach Identität: als ob Identität etwas wäre, das nur gefunden werden müsste, um es dann wie ein Ding zu besitzen! Die Suche selbst ist unsere Identität; sie ist begrenzt nur durch unseren Tod« (Marcuse 2002: 11). Die Suche ist Identität, dieser Halbsatz drückt für mich keine generelle Zurückweisung von Identität aus, vielmehr eine Ablehnung, daraus etwas alles Dominierendes und vor allem Essentielles zu machen.

Für ein offenes, kämpfe-orientiertes Konzept der Identität können beispielsweise die Cultural Studies und der britische Soziologe Stuart Hall zu Rate gezogen werden. Ihn beschäftigt unter anderem die Frage, wie sich Individuen unter einer gemeinsamen Kategorie als soziale Kraft formieren, und er betont, dass Identitäten nie etwas festes sind, sondern eben eine Auseinandersetzung und Orientierung in den bestehenden Verhältnissen: »Identitäten sind die instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur [...]« (Hall 1994c: 30). Hall bezeichnet Identität als Werden (ebd.: 29), was für mich das gleiche aussagt wie Marcuses Kritik an der Suche nach Identität und sein Verweis, dass die Suche selbst die Identität sei: Die Beschäftigung mit Identität ist eine Auseinandersetzung mit sich selbst und den (historischen) Verhältnissen und Beziehungen. Und diese Auseinandersetzung kann und muss unter anderem kollektiv gedacht werden.¹¹ Identitäten oder besser Identifikationspunkte können für die politische Praxis als Fixpunkte für eine Positionierung dienen. Hall zeigt, dass es der Bürgerrechtsbewegung in den 1960er und 70er Jahren in England gelang, die Bezeichnung Schwarz aus ihrer negativen Bedeutung herauszulösen und zu einer »organisierenden Kategorie für eine neue Politik des Widerstandes« umzudeuten (Hall 1994d: 15). Problematisch ist jedoch, wenn die Positionierung eben nicht als ein Identifikationspunkt, sondern als feste Kategorie gedacht wird, die keine Offenheit für das Mitdenken der Verwobenheit verschiedener Ungleichheitsverhältnisse mehr bietet. So würden verwobene Dominanzverhältnisse zwischen Schwarzen Männern und Schwarzen Frauen mit »Schweigen übergangen« (Hall 1994a: 83).

Genau dieses Schweigen ist das Problem. Denn eine Bewegung kann gesellschaftliche Strukturen auch nach innen nicht von heute auf morgen auflösen. Wie in der Methodologie in der Theoretisierung der Intellektuellen als Übersetzer*innen mit Bezug auf Gutiérrez Rodríguez diskutiert wurde, geht es gerade um eine Auseinandersetzung mit diesen Lücken. Wenn Marcuse in VüdB davon spricht,

11 Auch innerhalb der Literatur zu sozialen Bewegungen, konkret um eine Konzeption der »kollektiven Identität«, gab es eine Verschiebung des Fokus auf den prozessualen Charakter (Melucci 1995: 43). Robert Brubaker und Frederick Cooper (2000) kritisieren an Hall, Albert Melucci und anderen Autor*innen das Festhalten an der Kategorie Identität, wenn doch stets betont werde, dass nicht (mehr) von einer starren, festen Kategorie auszugehen sei. Wenn diese prozessual, als Werden eines Kollektivs theoretisiert werde, wozu brauche es dann noch den vorbelasteten Begriff? (ebd.: 9) Als Alternativen schlagen sie vor, von Identifizierung zu sprechen, etwa wenn es darum geht, die Bemühungen von Anführer*innen zu beschreiben, ein kollektives Selbstverständnis herzustellen oder von Verbundenheit, Gemeinschaftlichkeit, *groupness* wenn es um die emotionale, affektive Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe »involving both a felt solidarity or oneness with fellow group members and a felt difference from or even antipathy to specified outsiders« (ebd.: 20) gehe. Auf diese »gefühlte Solidarität« werde ich unten zurückkommen.

dass ein »Verständnis, Offenheit im Umgang miteinander, das instinktive Innerwerden dessen, was schlecht, falsch, Erbe der Unterdrückung ist« (Marcuse 1969d: 315) notwendig sei, liegt er damit richtig. Nur ist das eine der vielen Stellen, an denen es zu einfach klingt. Instinkt und Offenheit reichen nicht aus, vielmehr braucht es Anstrengung, Disziplin und harte Auseinandersetzung über eben dieses Erbe der Unterdrückung. Denn sich ohne Auseinandersetzung auf etwas Gemeinsames zu berufen funktioniert immer nur sehr kurzfristig und nur in erfolgreichen Zeiten, wie auch Mokre analysiert:

»[W]hen it's going well and there is a lot of energy, a lot of dynamic, then we find our common language at least. [...] And we forget- maybe not forget, but it's not so important that we also have different issues. [...] And then when it's going down, we find all the differences.« (I.MN 39.37-49)

Mokre schreibt in ihrem Buch, dass eine produktive, d.h. kämpferische Zusammenarbeit nur mit gemeinsamen politischen Zielen möglich sei und sich über Ziele und Strategien nicht genug ausgetauscht wurde/wird (Mokre 2015: 214) und nicht genügend kollektive Reflexion stattfindet. Auch das Konzept *Citizen/Non-Citizen* kann nicht anstelle einer fundierten Auseinandersetzung mit Positionen und Zielen sowie Übersetzungsversuchen fungieren. Es kann vielmehr auf eine Lücke verweisen und diese durch das radikale Auftreten sichtbar machen. Die Lücke zwischen *Citizenship* und *Non-Citizenship*, aber auch (damit zusammenhängende) Verhältnisse, die sich bis in die Repräsentationsstrukturen und Beziehungen zwischen geflüchteten und nicht-geflüchteten Aktivist*innen ziehen. Die Theorie der *Non-Citizens* kann als ein strategischer Essentialismus (Spivak und Adamson 1986: 51) gelesen werden. Ein strategisches Eintreten in eine sehr klar definierte Position um ein Unterdrückungsverhältnis zu verdeutlichen und Zusammenhalt zu stärken. In einem Interview zum Thema Judentum verdeutlicht Marcuse, dass auch er einen solch strategischen Umgang mit Identifizierung/Definition pflegt: »Ich pflege mich nicht zu definieren. [...] Ich habe mich immer dann als Juden definiert, wenn Juden angegriffen wurden« (Marcuse 2004d: 153).

Die Hervorhebung der exkludierenden Kategorie und eine doppelte Negation mit dem Ziel, nicht nur die Anderen von etwas zu sein, sondern selbst als Subjekte anerkannt zu werden – in dieser Analyse und Forderung steckt mehr als in einer bloßen Forderung beispielsweise nach Integration oder Teilhabe. Refugee-Protest ist vielmehr eine Negation: Negation von Abschiebung, des Lebens in Lagern aber damit einhergehend auch eine weitreichendere Gesellschaftskritik. Kein Wunder, dass Repression nicht ausblieb und ausbleibt.

Reaktion: Die Repression schlägt zu

Auf den Punkt fasst Marcuse in »Scheitern der Neuen Linken?« seine Analyse zusammen:

»Zum Teil wurde die Bewegung vom Establishment ›vereinnahmt‹ oder offen unterdrückt; zum Teil ›zerstört‹ sie sich selbst dadurch, daß sie keine angemessenen Organisationsformen entwickelte, daß ein innerer Spaltungsprozeß um sich griff, der einherging mit Antiintellektualismus, einem politisch ohnmächtigen Anarchismus und narzißtischer Selbstüberschätzung.« (Marcuse 1975b: 161)

Dieses Zitat brachte ich auch in einigen der Gespräche ein, wo es oftmals große Zustimmung erfuhr. So etwa von Numan und Mokre. Numan: »Ja, I completely agree with that. It happened in our movement«, darauf Mokre: »Absolutely, absolutely« und Numan: »There is no doubt of it« (I.MN 42.21-25). Byansi Byakuleka stimmt ebenfalls einer Übertragbarkeit auf die Refugee-Bewegung zu »hundred percent« (I.AB 15.15) zu.

Doch schauen wir uns die genannten Punkte genauer an, beginnend wie Marcuse, mit den »äußeren« Faktoren Vereinnahmung und Unterdrückung.

Die Vereinnahmung wurde im Abschnitt zu Integration bereits eingehend behandelt. So wie die Studierendenbewegung unter anderem durch die Institutionalisierung sozialer Projekte und massiven Stellenausbau an den Universitäten re-integriert wurde, arbeiten viele (ehemalige) deutsche Aktivist*innen in der Flüchtlingssozialarbeit (vgl. Kritik Byansi Byakuleka in 5.1) oder schreiben wie ich ihre Abschluss- und Doktorarbeiten mit Bezug zur Thematik, wie etwa Ulu kritisiert (I.UÜ 31.35-37). Hassan Numan sollte ebenfalls für die Johanniter arbeiten, statt gegen sie zu protestieren (siehe ebenfalls 5.1). Als Vereinnahmung lassen sich auch die zahlreichen Kunst- und Kulturprojekte theoretisieren, die oftmals von flüchtlings-solidarischen Menschen geleitet werden und in denen geflüchtete Aktivist*innen mitmachen. Kritik hieran wurde an vielen Stellen geübt – an einem oftmals einseitigen Nutzen (Profilierung der/des Künstlers/Künstlerin), an der Verobjektivierung und Viktimisierung Geflüchteter oder an dem caritativ-paternalistischen Charakter¹². Doch auch nicht nur gut gemeinte, sondern tatsächlich auf Gemeinsamkeit, Solidarität und nachhaltigen Strukturen basierende Kunstproduktionen haben meist eine integrierende Funktion: Durch politische Kunst werden Widersprüche öffentlich thematisiert und kritisiert, werden oftmals richtige Sachen gesagt, doch wird sie gerade hierdurch, wie Marcuse in EDM beschreibt und kurze

12 Aufgrund der Flut von Anfragen hat die australische Organisation RISE eine Zehn-Punkte-Liste verfasst, die sich an Künstler*innen richtet, die mit Geflüchteten arbeiten wollen. Online unter: https://www.kultur-oeffnet-welten.de/positionen/position_1536.html [31.05.2019]. Sie wurde auch in Deutschland, insbesondere im Berliner Kontext, diskutiert.

Zeit später mit »repressiver Toleranz« auf den Begriff bringt, zu Mechanismen der Einhegung. Die vermeintlich freie und kreative Entfaltung kanalisiert diese letztlich in geordnete Formen. Aufgrund der Freiheit von Kunst darf alles gesagt und dargestellt werden – ohne noch wirklich zu schockieren und vor allem ohne, dass daraus Konsequenzen folgen.

Vereinnahmung erfolgte aber auch auf politischer Ebene durch falsche Versprechungen, wofür vor allem das sogenannte »Einigungspapier« steht, welches im März 2014 zwischen Teilen der Oranienplatzbesetzer*innen und dem Berliner Senat beschlossen wurde. Die daraus folgende, teils freiwillige, Räumung des Oranienplatzes führte für die meisten Geflüchteten zu keiner Besserung und sicher nicht zu einem Bleiberecht (siehe Abschnitt 3.3). Durch die lange Zeit der Verhandlungen, die (nicht eingehaltenen) Versprechen und das viele hin und her wurde der Bewegung Kraft geraubt. Auch standen immer wieder einzelne Personen und Gruppen als Spalter*innen da, wenn sie sich – individuell absolut nachvollziehbar – auf »Angebote« von Seiten der Verwaltung oder Politik einließen.

Wie Susanne Kleemann in Bezug auf die amerikanische Studentenopposition am Beispiel des US-amerikanischen SDS und des SNCC zeigt, braucht es für die Unterdrückung von in Bewegungen sich entwickelndem politischem Bewusstsein ein sehr hohes Angstpotential sowie Isolation der Individuen (Kleemann 1971: 175). Ein Ort wie der Oranienplatz, der die Isolation überwand, musste also zerstört werden. Wenn Integration nicht möglich ist, greift die offene Unterdrückung. Für die USA fasst Marcuse in *Konterrevolution und Revolte* zusammen: »Das ganze Gewicht der Unterdrückung trifft die beiden Zentren der radikalen Opposition: die Universitäten und die schwarzen und braunen Militanten. Die Aktivität auf dem Campus wird zurückgedrängt, und die Black Panther-Partei wurde systematisch verfolgt, ehe sie wegen innerer Konflikte auseinanderfiel« (Marcuse 1972: 31). Winston A. Grady-Willis fasst die Repressionen gegen die *Black Panther Party* mit Inhaftierung, der Einschleusung von *Agents Provocateurs*, Desinformationen, elektronischer Überwachung und Mord zusammen. Die treibende Kraft war das FBI in Unterstützung durch lokale Polizeibehörden (Grady-Willis 1998: 363).

Gewalt wird neben direkter Staatsmacht auch von durch Medien und Politik aufgehetzte Menschen ausgeübt, die somit ihre Sündenböcke auf dem Silbertablett serviert bekommen. In Polizeigewalt außerhalb des rechtlichen Rahmens fand und findet Gewalt durch Staatsmacht und aufgehetzte Bürger*innen eine erschreckende Überschneidung. Die beiden bekanntesten Fälle von Gewalt gegen die Studierendenbewegung in Deutschland sind die Ermordung des Studenten Benno Ohnesorg durch den Polizisten Karl-Heinz Kurras (2. Juni 1967) sowie die Schüsse auf Rudi Dutschke (11. April 1968) durch einen Zivilisten, an deren Spätfolgen Dutschke 1979 verstarb. Für die Refugee-Bewegung lassen sich kaum zählbare Beispiele überzogener Polizeieinsätze aufzeigen – sei es die (mehrfache) Räumung der Hungerstreiks in München 2013, 2014 und 2016, die Situation in Berlin Kreuzberg bei

der Verteidigung der Gerhard-Hauptmann-Schule gegen ihre Räumung oder die Gewalt der Polizei in Luxemburg-Stadt während einer Demonstration im Kontext des *March for Freedom* (beides 2014)¹³. Für Geflüchtete haben auch Polizeimaßnahmen, die für einen Einsatz beispielsweise bei Besetzungen als »normal« gelten können, oftmals drastische Konsequenzen. Abgesehen davon, dass Geflüchtete vielfach Sondergesetzen wie Residenzpflicht unterliegen, die bereits manchen in Deutschland eigentlich legitimen Protest, wie etwa über Landesgrenzen zu marschieren, zu einem kriminalisierten Unterfangen machen, sind sie durch rassistische Kontrollpolitiken gehäuft polizeilichen Maßnahmen unterworfen¹⁴. Für Ulu ist die massive Repression, der die Refugee-Bewegung ausgesetzt war und ist ein Hinweis auf ihre Radikalität, während er andere Bewegungen als weitgehend integriert ansieht: »Deswegen haben die auch nicht so viel Repression« (I.UÜ 22.43).

Für die USA stellt Marcuse gegenüber den 1960er Jahren in *Konterrevolution und Revolte* (1972) eine veränderte Ausgangslage fest: »Heute ist das System vorbereitet – und zwar so gründlich, daß schon das bloße Überleben der radikalen Bewegung als einer politischen Kraft in Frage steht« (Marcuse 1972: 42). Allerdings fielen beispielsweise zahlreiche Morde an den *Black Panthers* oder auch an dem Bürgerrechtler Martin Luther King bereits in die Zeit, in der Marcuse noch hoffnungsvoll auf die Bewegungen schaute. So merkt er selbstkritisch über seine Schriften der 1960er Jahre an:

»Ich muß über mich selbst sagen, daß ich wahrscheinlich die extremsten und radikalsten Ziele einer künftigen Revolution übermäßig stark herausgestrichen habe. Und ich habe nicht erkannt, in welchem Maße wir uns bereits inmitten dessen befinden, was ich eine präventive Konterrevolution nenne, bei der die etablierte Gesellschaft alle möglichen mentalen und physischen Mittel einsetzt, um die radikale Opposition zu unterdrücken.« (Marcuse et al. 1971: 233)

Es ist interessant, dass der Autor des EDM und somit einer der wichtigsten Analysten der Mechanismen zur Eindämmung von Kritik in der etablierten Gesellschaft diese Mechanismen zum Zeitpunkt der Revolte, wenn auch kurzzeitig, unterschätzte. Angesichts der Konterrevolution träten nun »die inneren Schwächen der Neuen Linken deutlich hervor, vor allem: 1. die ideologischen Konflikte innerhalb der militanten Opposition und 2. der Mangel an Organisation« (Marcuse 1972: 42-43), womit wir beim zweiten Teil des obigen Zitats sind – »internen« Gründen für den Niedergang der Bewegungen.

13 Siehe die Dokumentation im Movement Magazin (International Refugee Center 2015: 56-67).

14 Für Informationen zu rassistischen Polizeikontrollen/racial profiling vgl. bspw. den aktuellen Sammelband *Racial Profiling* (Wa Baile et al. 2019) oder die »Kampagne für Opfer rassistischer Polizeigewalt« unter: <https://kop-berlin.de/> [24.06.2019].

7.2 Reflexion: Kritik und Selbstkritik

Der zweite Teil des Marcuse-Zitats zum Niedergang der Neuen Linken, der sich auf die inneren Prozesse in Bewegung bezieht, stieß auf überraschend viel Resonanz und führte zu zahlreichen (selbst)kritischen Äußerungen und Diskussionen. Byansi Byakuleka betont am Beispiel Oranienplatz, dass interne Konflikte eine perfekte Angriffsfläche für die Niederschlagung von Protest böten: »[T]he destruction of the camp came from the inside, you know? When the mainstream politicians came in [...] it was simple for them [...] to break it« (I.AB 14.32-33). Kritiken wie diese möchte ich selbstverständlich nicht unterschlagen. Selbstreflexionen sind für ein Lernen in und aus Bewegungen von besonderer Relevanz. Hier geht es teilweise um Themen und Probleme, die selbst beeinflusst und gestaltet werden können. Dennoch sollte, nicht zuletzt durch den Abschnitt zu Repression, klar geworden sein, unter welch komplizierten und prekären Strukturen der Refugee-Protest stattfand und stattfindet. Die meisten der »internen« Probleme sind nicht wirklich intern, sondern durch äußere repressive Strukturen mit bedingt. Auf jeden Fall gilt es Probleme offen anzusprechen und zu diskutieren. Es geht nicht um Fragen nach Schuld, sondern darum, zu Lernen und sich auch der eigenen Relevanz für eine Bewegung bewusst zu werden. Wenn Bewegungen sich ernst nehmen und wirklich etwas bewegen wollen, müssen sie sich auch mit ihren eigenen Strukturen gründlich auseinandersetzen.

Narzissmus und Pseudo-Radikalismus

Große Kritik wird von vielen Akteur*innen an narzisstischer Selbstdarstellung geübt. Etwa an der ständigen Ausrichtung von Events und Einladung zu Events, durch deren Organisation sich Aktivist*innen und Institutionen sehr öffentlichkeitswirksam als solidarisch oder progressiv darstellen können. So merkt Osa mit Bezug auf die Refugee-Konferenz auf Kampnagel 2016 an:

»Because at the end of the day, instead of thinking about strategical presentations that could empower new people, then we are letting everybody talk on stage. [...] We are talking to about 1.500 people [...] who came] together in Hamburg. [...] I believe more in two people who have a concrete point and a concrete strategy than in 1.500 people who are just there [...] to raise the banner and make the Kampnagel popular as one big place to house Refugees.« (I.O 22.42-23.2)

Hier richtet sich die Kritik vor allem auf institutionalisierte Strukturen und somit auch an Unterstützer*innen in diesen Strukturen, die beispielsweise von der »Bewegungsnähe« des Kampnagel-Theaters profitieren. Den Hang zur Selbstdarstellung kritisiert er jedoch in Bezug auf die Kampnagel-Konferenz auch an den vielen Refugee-Aktivist*innen. Eine vergleichbare Selbstinszenierung nimmt Osa

bei spektakulären, vermeintlich radikalen Aktionen wahr. So kritisiert er Hungerstreiks als eine im Refugee-Protest selten passende Strategie: »Hungerstrike used to be a strategy when one is in an extreme situation. In imprisonment and such thing. But today it's been misused« (I.O 19.12-13)¹⁵. Auch Ulu ist dafür, Mittel und Wirkung abzuwägen, aber manchmal sei eine strategische Wahl der Widerstandsmethoden gar nicht möglich. Konkret in der Refugee-Bewegung bewertet er die Methode des Hungerstreiks eher skeptisch, da hiermit zwar kurz Aufmerksamkeit geweckt werden könne, daraus aber keine dauerhaften Strukturen entstünden (vgl. I.UÜ 19.45-20.11). In der Kritik aus der Bewegung kommen ähnliche Punkte auf, wie bereits in der Diskussion um Legitimität und Legalität angeschnitten. Für alle Beispiele – Selbstdarstellung auf der Bühne, Selbstdarstellung in radikalen Aktionen ebenso wie die Suche nach Anerkennung über den Kontakt zur Bewegung kann Narzissmus als Oberbegriff verwendet werden. Allerdings kann und möchte ich Osas und Ulus Bewertung in Bezug auf die Einschätzung der Möglichkeit, anders politisch zu handeln als in den Hungerstreik zu treten, nicht beurteilen.

King macht in ihrer Analyse der Solidaritätsbewegungen in Calais und Athen insbesondere unter einigen griechischen Aktivist*innen den ebenfalls von Marcuse benannten problematischen Anarchismus aus, der nicht nur narzisstische Züge hat und strategisches Agieren boykottiert, sondern gar andere gefährdet. Sie spricht beispielsweise von konfrontativen Situationen mit der Polizei, bei denen auch Refugees involviert gewesen oder involviert worden seien, in denen es keinen Aktionskonsens, sowie keine Struktur gab einzelne, beispielsweise festgenommene, Personen zu begleiten: »They create situations where their tactics of activism are inaccessible to others« (King 2016: 143). Die Durchführung oder Unterstützung radikal anmutender Aktionen kann sehr exklusiv sein. Wer ist beispielsweise körperlich in der Lage in einen Hungerstreik zu treten oder in eine konfrontative Situation mit der Polizei zu gehen? Oder wer ist mit dem Rechtssystem vertraut, weiß wie er*sie sich bei einer Festnahme zu verhalten hat und kann im Zweifel in der eigenen Sprache eine*n Anwältin/Anwalt kontaktieren? Oder wer kann es sich leisten, dem keine Beachtung zu schenken, da sie*er eine Strafe verkraften kann und dies ihren*seinen Aufenthaltsstatus nicht gefährdet?

Auch Paul stellt die Frage, was eigentlich radikal ist und konstatiert, dass viele vermeintlich radikale Aktionen nur Symbolpolitik seien. Am Beispiel einer öffentlichkeitswirksamen Besetzung eines SPD-Büros zeigt sie auf, dass es Vielen mehr

15 Er benutzt das Beispiel zudem für seine Kritik an unreflektierter Zustimmung durch Unterstützer*innen aller Aktionen Geflüchteter (siehe auch unten) und spitzt es sarkastisch in der Aussage zu, dass manche Leute kritiklos mitgehen würden, wenn Refugees beschließen würden sich zu ertränken: »So we die. To give a signal that we died here. We are the heroes, Germany will never forget that we walked into the sea« (I.O 19.22-24).

um die Inszenierung gegangen sei, als darum, tatsächlich zu versuchen konkrete Ziele zu erreichen, Politik zu machen: Einige der Besetzer*innen hätten mit der SPD abgesprochen, dass sie ungestört ihre Pressekonferenz in dem besetzten Büro machen, danach aber auch wieder gehen würden. Sie resümiert: »Nobody is radical [...] and this makes me angry« (I.P 14.1-5). Ihr mangelt es vor allem an Konsequenz. Ngari bringt ebenfalls ein Beispiel für wenig reflektierten Aktionismus ein – eine Falle, in die sie selbst manchmal gerate:

»And what [...] I criticize about these demonstrations: We go on Saturday from Kreuzberg to the parliament or to whichever office [and] there is nobody in this office, the streets are empty, even nobody is noticing. [...] So I think [...] I am also criticizing myself inside- I'm not saying- you know you get into these things sometimes you don't even have time to reflect and to think [...] but sometimes I ask myself why do I go to demonstrate in [...] a parliament when I have not sent my [...] complaints or suggestions to the people concerned? Will they even know I was there?« (I.N 18.9-20)

Demonstrationen und Aktionen können nach außen wirken oder nach innen bestärkend sein, sind aber nicht in jeder Situation die beste Strategie, um bestimmte Forderungen durchzusetzen. Eine Kritik am Aktionismus vor allem vieler Supporter*innen übt Byansi Byakuleka ebenfalls. Über die Plena am Oranienplatz sagt er, dass »some supporters were there just to talk about the next action« (I.AB 14.15). Daran, nachhaltige Strukturen aufzubauen oder Pläne zu machen, seien sie nicht interessiert gewesen. Byansi Byakuleka übt seine Kritik somit wie Osa – und Marcuse – vor allem unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit und Strategie. Marcuse kritisierte bereits 1968 pseudo-radikales Getue, beispielsweise unter den deutschen Studierenden, die ihre Lage gar nicht richtig analysierten und nicht strategisch arbeiteten, sondern sich in Aktionismus stürzten (Marcuse 1968: 93-94). Die Bezeichnung »politisch ohnmächtiger Anarchismus« aus dem obigen Zitat bringt es auf den Punkt. Mit einer einmaligen Aktion können sich Einzelne hervortun, während dauerhaftes Arbeiten in und Aufbauen von Strukturen weniger Anerkennung findet. Solch ein Aktionismus ist zudem anfällig für die Reproduktion rassistischer, kolonialer und (hetero)sexistischer Repräsentationsstrukturen.

Osa verbindet seine Strategiekritik – »we have to move beyond this level of [...] *Aktionismus* to also concrete action« (I.O 11.18) – mit einer Kritik an einigen der um 2012 bekannt gewordener Aktivist*innen:

»Some big big names we talk about, [...] do they really know the need why we have to fight? A lot of all these names now that are valuable came when the wave of the Refugee protest was high. [...] So they were [...] there when the bed in plain was already set and they took the opportunity and they became famous, but the

main thing is, do they really know what solidarity [was] built up to that extend and exactly what we aim to achieve?« (I.O 11.25-33)

Hier verweist er implizit erneut auf die jahre- oder auch jahrzehntelange Arbeit von The VOICE und Anderen, die um 2012 aus dem Blick geriet. Auch scheint es seines Erachtens zu wenig Bereitschaft gegeben haben, aus diesen Erfahrungen zu lernen. Mokre bringt selbstkritisch Geschichtslosigkeit als Beispiel für Narzissmus ein:

»And Rubia, when she read my book, she said yes, this is all nice and well but by the end of the day if you had been a bit less heroic with this ›this is the first self-organized movement‹ you could have learned from other movements. [...] And it is something- as an afterthought I also think- I mean it was really- boah- like we have invented Refugee protest now, ah? And this is also this narcissistic thing.« (I.MN 45:38-45)

Mit Rubia Salgado von maiz, dem autonomen Zentrum von und für Migrantinnen in Linz, ist auf frühere Refugee-Kämpfe und migrantische Kämpfe zu verweisen und auch der Kritik Osas zuzustimmen.

Andererseits braucht es um mit vielen Menschen eine Aktion durchzuführen manchmal auch ein Gefühl des Aufbruchs, des Neuen, und Kritiken können, wie Paul es sagt, die Aktion blockieren. Kritik und Selbstreflexion braucht ihren Rahmen, ihren Raum, der in einer Bewegung »auf der Straße« jedoch nicht gerade leicht zu schaffen ist.

Intransparenz

Von mehreren Gesprächspartner*innen wird ein weiterer Begriff eingebracht, der eng mit mangelnder Bereitschaft zu Kommunikation und Reflexion zusammenhängt: Intransparenz. Dabei werden verschiedene Dimensionen von Intransparenz thematisiert. Byansi Byakuleka:

»The big problem we had in the movement, was lack of transparency; we created a big rush; and when we tried to force it, we were seen as enemies. Dividing the movement, you know, criticizing others that they are stealing money or taking money [...], but we were demanding for transparency. And at the end there was no more trust between refugees and refugees, between supporters and supporters, between supporters and refugees. At the end, the protest [...] got destroyed.« (I.AB 21.36-45)

Intransparenz bezieht sich in diesem Beispiel konkret auf Geld, aber es ging auch um Intransparenz über Strukturen, Rollen und Aufgaben. Transparenz ist für Byansi Byakuleka einer der entscheidenden Punkte für Solidarität. Transparenz be-

deutet nicht nur zu kommunizieren, wer was macht und welche Rollen innehat, sondern (darin) auch Raum für Kritik zu ermöglichen. Osa moniert im Gespräch ebenfalls an zahlreichen Stellen mangelnde Transparenz und meint damit in erster Linie mangelnde Fähigkeit, sich Kritik auszusetzen. Dies bezieht er auf die Refugee-Bewegung, aber auch und vor allem auf die »left scene« in Deutschland: »[I]f we are not able to have the transparency or the space to criticize what we do [...] then we are not having no legitimization to criticize the right« (I.O 6.49-7.4). Eine Aussage, der ich jedoch nur in Bezug auf die Kommunikation nach innen zustimmen würde. Es gibt meiner Meinung nach Konstellationen, in denen es eine Intransparenz in der Organisation gegen herrschende Strukturen und somit gegenüber der Öffentlichkeit geben muss. Hier unterscheidet sich das Politikverständnis innerhalb der Bewegung erheblich, wie auch im Kommentar Mokres und Marcuses »Naturrecht auf Widerstand« (s.o.) deutlich wird:

»I really think that thing with transparency is something which should apply to those who have power and not to those who don't have power. So I think it's absolutely legitimate that [...] the government should have to say what they are doing, why they are doing, what they are discussing and we, as citizens or non-citizens, doesn't matter, we as those who are governed, we should be able to see what they are doing. On the other hand we, as a very weak group, we should have every [...] right, I think [...] as he [Marcuse] puts it a natural right, not by law, but a natural right, to hide what we are doing. To not be transparent.« (I.MN 63.8-18)

In Bezug auf die internen Strukturen jedoch ist Mokre bei Osa: »I think there are always hierarchies and they should be transparent and then we can deal with that« (I.MN 37.35-36). Intransparenz ist auch der Begriff, den Osa verwendet, um die bereits angesprochene bedingungslose Unterstützung und Verteidigung von Entscheidungen, die von geflüchteten Aktivist*innen getroffen werden, durch weiße/deutsche Aktivist*innen zu kritisieren. Er möchte damit nicht sagen, dass beispielsweise Aktionen nicht auch gegen die eigene Position unterstützt werden sollten, aber die Meinung müsse immer kommunizierbar und diskutierbar bleiben. Für ihn führe es zu »total intransparency«, wenn aus vermeintlicher Solidarität Menschen ihre Meinung nicht äußerten. Damit gehe die Basis für jegliche aufrichtige Kommunikation verloren. Da dies für Osa ein großes Thema ist, zitiere ich mehrere Stellen:

»[W]hen the people who are so-called solidarity activists don't believe in your strategy but in the name of just not to criticize you, [...] for not being called racist, then there is total intransparency, you know? There is this false solidarity that is in this society.« (I.O 12.29-36)

»You can criticize the Germans, you can insult them in the name of political critics and they clap hands for you. [...] While some will go angry, pretending not to be racist, the other ones will come and pat you: ›*Gut gesprochen*‹. Ja? Even when they don't like it, they just want to give a pat. And some of them are blindfolded also – when they say ›*gut gemacht*‹ they mean it. Because they see it as [...] if you talk very critical, criticizing what you shouldn't criticize, you can be even more in solidarity.«
Ich habe ein: »You have to stay honest with what you really think?«, darauf Osa:
»Jajaja, exactly.« (I.O 13.2-19)

»The crazy issue is – you can do something [wrong] as a Black guy and when another white guy is telling you this thing is not right, then another white guy is telling him why are you talking like this? [...] We are not in the payback regime.«
(I.O 18.5-8)

Osa schildert eine häufig zu beobachtende Kultur der Unehrlichkeit oder geradezu Bigotterie, die sich aus der Angst, selbst kritisiert zu werden, entwickelt. Ich denke, dass dieses seltsame Verhalten zum einen damit zu tun hat, dass für viele *weiße* Aktivist*innen im Kontext der Refugee-Bewegung die Begegnung mit den Anderen, den nicht-*weißen*, den Non-Citizens, den ständig von Ausschluss und Rassismus Betroffenen, oftmals neu war. Sie traf zum anderen auf eine Auseinandersetzung mit *Critical Whiteness*, die im deutschen (laut Mokre auch österreichischen) aktivistischen, oftmals sehr akademischen Kontext, zu starr identitätspolitisch gedeutet wird und zu wenig auf die Analyse tatsächlicher konkreter Verhältnisse und Begegnungen zielt. Ein selbstverständlicher menschlicher Kontakt ist nicht immer möglich. Es gilt (strukturelle) Verhältnisse mitzudenken, aber nicht mit jeglicher Kritik hinter dem Berg zu halten, vor allem da diese dann subtile Wege findet sich zu äußern und zu Unehrlichkeit führt. Auch dieses unaufrichtige Verhalten dem Anderen gegenüber kann als repressive Toleranz bezeichnet werden.

Aus diesen Reflexionen zu einer (Selbst)Kritik der Bewegung und dem Verhalten von Unterstützer*innen ergeben sich zwei Schwerpunkte. Zum einen das Problem des zu symbolhaften Aktivismus, des Pseudo-Radikalismus oder Feierabendaktivismus. Weiterer Knackpunkt sind Repräsentationsstrukturen, die Frage nach Positionen und wer was darf und wer nicht. Mit den Ausdrücken der Intransparenz und »falschen Solidarität« greifen insbesondere Byansi Byakuleka und Osa diese Bigotterie vehement an. Wie in Kapitel 6 beschrieben, habe ich die Strukturen bei WiE als besonders transparent wahrgenommen. So ist auch eine Diskussion darum, ob *Friends* oder unterstützende Aktivist*innen mit ihrer Meinung hinter dem Berg halten sollten, für Elisabeth Ngari eher absurd: »I mean if you are a political person and you are supporting them you also have your political opinion [...]. Maybe it won't go very well but it should be given classification. [...] You are not there just as translator or the person who is looking for money« (I.N 16.38-47). Was

richtige Solidarität bedeuten kann, dem versuche ich in dieser Arbeit nachzugehen und greife den Solidaritätsbegriff im Schlussteil wieder auf.

Kritik an Praxis wird von den Intellektuellen der Refugee-Bewegung, wie hier gezeigt, umfangreich geübt. Dafür bedarf es nicht unbedingt der Bezüge auf Theorie. Doch in der Ähnlichkeit zwischen Analysen, mit denen Marcuse seine Kritik der '68er-Bewegungen auf Begriffe brachte, und den Kristallisationspunkten von Konflikten, die von so vielen meiner Gesprächspartner*innen benannt werden, zeigt sich zum einen, welche gute Einblicke Marcuse in die Bewegungen seiner Zeit hatte. Zum anderen stärkt es den von mir vertretenen Ansatz, dass es wichtig ist, aus älteren Bewegungen zu lernen. Hervorheben möchte ich erneut, dass in dieser Arbeit nur (organische) Intellektuelle sprechen. Vielleicht hätte es von anderen Aktivist*innen noch ganz andere Kritiken, gerade auch an diesen, gegeben. Im Folgenden komme ich auf die Rolle dieser organischen Intellektuellen zurück, indem ich ihrer Selbstreflexion und -beschreibung Raum gebe.

7.3 Organisation: Selbstverständnisse und Perspektiven

In diesem letzten analytischen Abschnitt der Interpretationen werden viele der aufgemachten Stränge zusammengeführt. Über die Selbstverständnisse meiner Gesprächspartner*innen werden die diversen Zugänge zu Aktivismus nochmals auf den Punkt gebracht und in konkrete organisationspraktische Hinweise gebündelt. Ein weiteres Zitat Marcuses bot einen guten Zugang, um konkreter über die eigene Rolle in der Bewegung ins Gespräch zu kommen. Da es verschiedene Aspekte enthält, wurde sich auf verschiedene Punkte konzentriert. Interessanterweise fanden sich sowohl in den Gesprächen, in denen wir direkt über das Zitat sprachen, als auch in den Gesprächen, in denen wir unabhängig der Textstellen diskutierten, immer Anknüpfungspunkte an die Figuren und Bilder, die Marcuse in seinem Verständnis der Rolle von intellektuellen Aktivist*innen liefert. Marcuse schreibt in *Konterrevolution und Revolte*:

»Die bereits Gebildeten sind verpflichtet, ihr Wissen dazu zu verwenden, anderen Menschen zu helfen, ihre Fähigkeiten zu realisieren und zu genießen. Jede wirkliche Erziehung ist politische Erziehung; in einer Klassengesellschaft aber ist politische Erziehung undenkbar ohne eine durch die Theorie und Praxis radikaler Opposition erprobte und gebildete Führung. Deren Funktion besteht darin, den spontanen Protest in organisiertes Handeln ›umzusetzen‹, wodurch sich die Möglichkeit ergibt, die unmittelbaren Bedürfnisse und Bestrebungen auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft hin zu entwickeln und zu transzendieren – ihre Funktion besteht in der Transformation unmittelbarer in organisierte Spontaneität.« (Marcuse 1972: 52-53)

In der ersten Hälfte des Zitats findet sich die Figur des Erziehers und des Anführers¹⁶. Politische Erziehung, die wie oben genannt zur Erkenntnis von Zusammenhängen führt, könne nur durch Menschen angeleitet werden, die auch in radikaler oppositioneller Praxis geschult sind.

Wie in der Vorstellung der Diskussionspartner*innen deutlich wurde, haben sie politische Erfahrungen in Deutschland, viele zudem in Herkunfts- oder anderen Ländern, sie wurden also durch radikale oppositionelle Praxis geschult und können ihre Erfahrung nun weitergeben. Von einigen Gesprächspartner*innen wird dafür die Figur *Leader/Leadership* selbst aufgegriffen oder eingebracht.

Gebildetes Leadership

Hassan Numan holt für seinen Kommentar weit aus, da ihm wichtig ist, dass ich verstehe, aus welchem Kontext die Geflüchteten sind, mit denen er zu tun hat. Er spricht zunächst über den Fluchthintergrund überwiegend männlicher Refugees aus Eritrea, Äthiopien, Somalia, Südsudan und Sudan. Dabei erwähnt er die Zusammenarbeit der EU mit afrikanischen Diktatoren, die zum Weiterbestehen der Regime beitrage, und spricht über die Rolle Libyens in der Externalisierung der EU-Grenzen. In Bezug auf die sudanesischen Geflüchteten konstatiert er, gerade die jungen Männer aus ländlichen Regionen würden keine politische Teilhabe kennen:

»So after 1989, during the huge oppression, there is no political participation, there is only one political party oppressing the whole country in the name of Islam, using the political Islam as a [...] very violent system against the participation, against any forms [...] of even having the chance to progress towards intellectuality. [From this background are] the majority of the people who come here.« (I.Nu 20.11-15)

Wenige, die aus größeren Städten wie Khartoum kämen, hätten aus der *Highschool* oder Universität politische Erfahrung – und zwar recht polarisiert entweder durch die Muslimbruderschaft oder die »democratic front, which is the student branch of the communist party [...] because the communist party in the universities they don't practice [...] under the name of communist party« (I.Nu 20.31-35). Zweitere ist die Organisation in der Numan als Student im Sudan aktiv war. Er musste den Sudan aus politischen Gründen schon vor über zehn Jahren verlassen, gehört also einer anderen Generation an als die meisten jungen Männer, mit denen er zum Zeitpunkt des Gesprächs zu tun hatte. Hinzu komme ein großer Bildungsunterschied: »So to

16 Im Folgenden werde ich von *Leader* und *Leadership* schreiben, da die meisten Diskussionen um diese Begriffe kreisten und »Führer« im Deutschen und auch international das deutsche Wort »Führer« mit Adolf Hitler assoziiert wird.

come to the point, those populations they are very young, okay? Most of them are uneducated [...], a considerable amount of them [is] even illiterate in Arabic« (I.Nu 19.50-20.1). Numan hingegen spricht und schreibt Arabisch, Englisch und Deutsch. Für ihn war es, als No Lager Osnabrück Kontakte in seine Unterkunft suchte, aus seinem politischen und akademischen Hintergrund eine bewusste Entscheidung, nun die Rolle eines *Leaders* in diesem Protest einzunehmen: »Talking to the people. [...] I've been trained to do that. [...] To give the speeches, how to motivate people« (I.Nu 21.29-32), »to talk to their dreams, to bring them together with things, with a language that can move them. [...] I need to go back and to do the things that we used to do in the university [in Sudan]. As a communist, okay? Recruitment« (I.Nu 21. 40-43). Es wird deutlich, wie gezielt und für ihn aus den geschilderten Rahmenbedingungen selbstverständlich folgend Hassan Numan die Rolle des *Leaders* und auch Übersetzers einnimmt. Das zeigt sich als Kontrast zu antiautoritären Vorstellungen von politischer Praxis auch an einem Kommentar, den er über einen Workshop zu Selbstorganisation von Refugees macht, welchen eine Gruppe aus Berlin in Osnabrück abgehalten hat:

»So they were jumping direct with [...] this radical approach against leadership: ›leadership is bad, leadership builds hierarchies‹ [...]. But it was the idea when you are [...] talking about a community [where...] the majority are illiterate, they don't have experience, okay? And they are lost in their position in the system. I believe [...]in] the leadership system of building and growing and fostering, [we need] forms of leadership to grow within this community, it's very essential.« (I.Nu 23.36-42)

H. Numans Konzeption korrespondiert mit der im letzten Abschnitt formulierten Anarchismuskritik, ebenso wie mit der in der Methodologie aufgemachten Kritik an der Vorstellung, alle könnten jederzeit für sich selbst sprechen.

Rex Osas Verhältnis zu dieser Position ist ambivalenter. Obwohl er die Bezeichnung *Leader* oder manchmal *Chairman*, mit der er von anderen Geflüchteten adressiert werde, für sich eigentlich ablehne, nehme er sie auch an, denn

»the world is just like that. [...] People call me leader, my chairman. I say I'm not a chairman – but sometimes I realise later that I also exercise leadership [...] even when I try to say I'm only coordinating. Because the people believe in you [...], you are giving your own opinion from experience, and they are accepting. So you are automatically already a leader.« (I.O 23.26-35)

Anders als H. Numan benennt er als Differenzierung zwischen ihm und anderen Geflüchteten keinen Unterschied im Bildungshintergrund, sondern langjährige Erfahrung. Osa hat sich zwar entschieden, Vollzeitaktivist zu sein, doch die daraus folgende Position eines *Leaders* und Repräsentanten, für den er gehalten wird, ist ihm teils unangenehm. Vor allem durch nicht-Geflüchtete für repräsentative Ver-

anstellungen angefragt zu werden, gefällt ihm nicht (vgl. seine Kritik an der Konferenz auf Kampfnagel in 7.2), während er die Ansprache durch andere Refugees als *Leader* im Sinne einer Respektbezeugung akzeptieren kann.

Bino Byansi Byakuleka beschreibt ebenfalls, dass er als *Leader* identifiziert wurde. Wie bei Osa geschehe das durch andere Geflüchtete und auch durch nicht-geflüchtete Aktivist*innen. Grundlage für diese Zuschreibung sei bei ihm ebenso wie bei anderen Refugee-Aktivist*innen die politische Einstellung gewesen:

»I saw that some of us who were strongly radical [...] were politicized as leaders, as people who want to be seen, who were taking out the voices of others. But no, we were just emphasizing on the principle that the protest must have a principle [...] to go forward, in order to claim the revolution, you know?« (I.B 4.41-48)

Es gilt für bestimmte Prinzipien einzutreten – dass der Protest ein Prinzip haben muss bedeutet für Byakuleka, wie sich aus dem Kontext ergibt, dass der Protest politisch positioniert sein muss und nicht beispielsweise nur Forderungen nach Anerkennung und Integration zu stellen sind. Dieses Einstehen für eine radikale Politik und für gemeinsame Forderungen ist für ihn nicht *Leadership*, sondern bedeutet, zu seiner Position zu stehen. Ein *Leader* ist für ihn hingegen jemand, der das Sprechen an sich reißt, um sich selbst darzustellen.

Mohammad Numan aus Wien tut sich schwer damit, seine exponierte Rolle einzugestehen, im Sprechen darüber findet allerdings eine Selbstanerkennung seiner Position statt. Ich bemerke einen Unterschied zu den meisten anderen Gesprächspartner*innen, die bereits Worte für ihre Position gefunden haben bzw. sich in dem Zitat Marcuses wiedererkennen. Zunächst lehnt M. Numan es ab als *Leader* oder Erzieher bezeichnet zu werden: »I was never in that position« (I.MN 72.8) konstatiert er, beginnt aber sofort darüber zu reflektieren, was er denn nun war und sagt, dass er die Stimme für andere Geflüchtete gewesen sei, die kein Englisch konnten oder sich nicht trauten öffentlich zu sprechen. Er sieht sich somit zuallererst als Übersetzer. Auf meine Frage, ob er denn nicht auch Entscheidungen getroffen habe, antwortet er: »No. I was not one of that« (I.MN 72.19), woraufhin Monika Mokre einhakt: »Ja, but well Numan [...] if you are honest [...] within the plenaries [...] your voice was more important than the voice of somebody else« (I.MN 72.25,33). Im Folgenden reflektiert Numan wie es dazu kam, dass er gehört wurde: »I got the support from the supporters sides. Whatever I say, they agree with it« (I.MN 72.42) bis hin zu »Ja, I had power« (I.MN 73.36) und der Selbstbeschreibung als »organiser, translator, fighter« (I.MN 76.43). Ich denke nicht, dass sich sein Selbstverständnis im Verlauf des Gesprächs geändert, sondern vielmehr, dass sich durch die diskutierte Marcuse-Stelle sowie Mokres und meine Nachfragen die Bedeutung einiger Begriffe verschoben hat – wobei *Organizer*, Übersetzer und Kämpfer alle weniger dominante und exponierte Rollen sind als *Leader* und Erzieher. Er forderte immer wieder andere Geflüchtete auf, selbst zu sprechen: »I

give the opportunity, I said okay, you speak up, I translate it for you. It does not matter. You speak in Urdu, you speak in whatever language, I speak in English, I transfer [...] it. And then somebody else will transfer it into German. We can organise that. But to come in the media and in a figure, that was scaring people« (I.MN 77.35-38). Der Übersetzer Numan muss hier nicht nur zwischen Urdu und Englisch dolmetschen, sondern auch sein Wissen über die Situation seiner Freunde und Mitkämpfenden in einer für die Medien verständlichen Weise darstellen. Egal, ob er selbst direkt spricht oder dolmetscht, die Rolle des Übersetzers erfordert mehr als rein sprachliche Übertragung.

An diesen Beispielen zeigt sich der Einfluss des politischen und (partei-)organisatorischen Hintergrunds auf die Selbstwahrnehmung. H. Numan kommt aus einer kommunistischen Partei, die teils im Untergrund arbeiten musste. Er hat somit viele Jahre Erfahrung im Aufbau von Strukturen und im strategischen, taktischen Handeln. Osa hat ebenfalls jahrelange Organisierungserfahrung, jedoch nicht wie H. Numan in (kommunistischen) Parteistrukturen. M. Numan begann erst mit der Migration mit politischer Betätigung. Bei H. Numan gibt es eine Ähnlichkeit zu Dosthossein und Ulu, die ebenfalls stark in marxistischer Theorie verankert sind. Bei Mokre besteht zwar vom Theoriehintergrund eine Parallele, aber für sie ist eine exponierte Rolle in der Refugee-Bewegung noch ambivalenter, da sie selbst keinen Fluchthintergrund hat: »I am convincing, usually [...], this is really an ambiguous thing for me« (I.MN 75.15-16). In Wien seien anders als in Berlin oder München keine Refugees mit langjähriger Erfahrung in politischer Arbeit hervorgetreten, was zu Mokres relativ starker Position beigetragen habe. M. Numan betont, wie wichtig es daher gewesen sei, dass Napuli Paul am Anfang ihren Protest besuchte um der Wiener Bewegung zu vermitteln, dass sie sich nicht spalten lassen dürften: »Napuli [...] was over here as well and [...] it is really a great thing what she said: [...] Do not demand individually« (I.MN 56.12-17).

Die Beispiele verdeutlichen, in welchem komplexen Beziehungsverhältnis die organischen Intellektuellen in der Bewegung stehen, wenn sie zu anerkannten Persönlichkeiten im Protest werden. Die Identifizierung als führende Personen des Protests wird von Vielen von ihnen als ein Prozess beschrieben, der ganz entscheidend durch die (deutschen, *weißen*) Unterstützer*innen der Bewegung erfolgte. In dem starken Bezug auf einzelne geflüchtete Aktivist*innen, die beispielsweise das Sprechen in deutschen linken Kontexten beherrschen und vielleicht auch gerade durch ihre radikal formulierte Kritik viel Anerkennung finden, findet eine Vereinnahmung statt. Mit der im letzten Abschnitt herausgearbeiteten Problematik der ausbleibenden Diskussionskultur und fehlender eigener Positionierung von *weißen* Aktivist*innen, deren anderen Verhalten gegenüber Geflüchteten als gegenüber anderen Genoss*innen lässt sich diese auch als *Othering* beschreiben (vgl. auch Schwarze feministische Kritiken an der *weißen* Frauenbewegung, ausgeführt in der Methodologie). Wie gehen geflüchtete Aktivist*innen damit um? Osa hat in seinem

langjährigen Aktivismus bereits eine fundierte Kritik an einer solchen Vereinnahmung entwickelt. Einige der Aktivist*innen im Oranienplatzkontext ebenfalls, sie haben das aber auch strategisch genutzt. Ihr Verhältnis zu anderen Geflüchteten ist somit nicht nur durch die bereits bestehenden Ungleichheiten, etwa in Bezug auf Bildung/Klassenverhältnisse oder Geschlecht geprägt, sondern wird durch die Nähe zu und Zugänge über unterstützende Aktivist*innen noch verstärkt.

Paul verkörpert von allen Gesprächspartner*innen am stärksten die Erzieherin. Bei ihr steht das Vorleben, das eigene alltägliche Handeln als Vorbild im Vordergrund. Vor allem gegenüber Kindern und Männern sieht sie sich in Verantwortung. In 6.2 habe ich detaillierter eine von Paul beschriebene sexistische Situation und ihren konfrontativen Umgang damit wiedergegeben. Sie schlussfolgert selbstbewusst: »First of all they [the men at O-Platz] were changing when I was there« (I.P 31.2) und »I was also teaching them [...] the lesson« (I.P 41.29-33). Ebenso wie sie es theoretisch vertritt, zieht sie auch in unserem Gespräch keine Grenzen zwischen Privatem und dem Handeln in der Refugee-Bewegung. Um ihre Position zu verdeutlichen, rekurriert sie stets auf Beispiele aus ganz verschiedenen Erfahrungskontexten – Sudan, Deutschland, Elternhaus, ihre Kleinfamilie, das Geschehen am O-Platz etc. Den Kampf um neue Beziehungen und damit auch um gesellschaftliche Transformation führt sie in jeder zwischenmenschlichen Begegnung.

Ob das Selbstverständnis eher bei *Leader* oder bei Erzieher*in liegt: der Anspruch, Andere zu bilden und Verantwortung abzugeben, die Intellektualität zu teilen und weiterzugeben spiegelte sich in allen Diskussionen wider. Zum Zeitpunkt des Gesprächs war es für H. Numan beispielsweise absehbar, dass er bald aus dem Lager, in dem er die Leute organisierte, ausziehen würde, daher war es ihm besonders wichtig, »[to] open the participation, okay, and [...] to use it as [...] a method or as a tool to train people, to bring other faces [...] to take responsibilities, to take positions to grow up. And only if we [...] stabilise this method of knowledge transfer, [...] and of the recruitment itself [...] this form it will be sustainable in whatever.« (I.Nu 25.37-45) M. Numan und Mokre reflektieren im Rückblick auf die Proteste von 2012-2013, dass ihnen genau das nicht genug gelungen sei (I.MN 77, siehe auch unten). Auch Rex Osa beschäftigt die Frage des Weitergebens der Rolle des *Leaders* an nachkommende Aktivist*innen. Er organisiert dazu Workshops in dem von ihm gegründeten Verein *Refugees for Refugees*. Politische Bildung zu Rassismus, Sexismus, Kolonialismus, Imperialismus, Kapitalismus, Intersektionalität etc. ist für viele der interviewten Aktivist*innen unerlässlich, um nicht auf Herrschaftsmechanismen hereinzufallen und sich gegeneinander ausspielen zu lassen. Die Bewegung müsse nicht nur fordern und kämpfen, sondern auch verstehen, analysiert Byakuleka: »[F]or me it was one of the critical things [...] to go ahead[...] with the general struggle [...] that the movement should not be only in one dimension, that we are fighting politically only, but we had to look [...at the] economical globalization, you know, which is killing-« (I.AB 19.5-10, der Satz bricht ab).

Spannend ist hier auch, dass er für wenig durchdachte Kämpfe das Wort »eindimensional« benutzt – mit Geschichte und politischer Bildung kann die Bewegung hingegen mehrdimensional und umfassend werden.

In Hinblick auf den Bezug auf globale Ideen und Konzepte, ist auch der Verweis auf Menschenrechte, der sich in der Bewegung immer wieder findet, sehr spannend. Bei Bundschuh heißt es unter Verweis auf die von Marcuse als Aufständische analysierten Gruppen: »Sie nehmen ihre Maßstäbe zum einen aus den Versprechungen der Gesellschaft selbst, zum andern aus dem universalen Begriff des Menschen« (Bundschuh 1998: 194). Dieser krasse Kontrast zwischen dem Versprechen der Menschenrechte und dem tatsächlichen Erleben wird auch von Geflüchteten immer wieder thematisiert¹⁷. Im Appell an Nationalstaaten und Zivilgesellschaft, für Menschenrechte und Menschenwürde einzustehen, halten Geflüchtete an der Utopie der Menschenrechte fest, statt sie als abstraktes Ideal zu behandeln. Den Kontrast zwischen institutioneller Verankerung in den Verfassungen und tatsächlicher Praxis bezeichnet Jürgen Habermas als »utopisches Gefälle«, denn es sei »eine Rechtspflicht zur Realisierung überschießender moralischer Gehalte erzeugt worden, die sich in das Gedächtnis der Menschheit eingebrennt hat« (Habermas 2010: 52). Doris Bachmann-Medick bezeichnet den Bezug auf Menschenrechte als »translation through the use of a detour. This strategy can also be applied to translate one's own immediate social or political claims into a ›third idiom« (Bachmann-Medick 2018: 285).

Der Bezug auf Menschenrechte kann daher auch als eine Übersetzungsleistung der Intellektuellen gedeutet werden. Denn »Menschenrechte« ist eine sehr anschlussfähige und unter Umständen auch Bündnistaugliche Forderung. Durch eine Verbindung mit Kolonialismus- und Kapitalismuskritik, wie sie etwa Byansi Byakuleka unter dem Begriff der »Humanität« vornimmt, verweisen einige Refugees darauf, dass Menschenrechte nur in einem, wie Habermas es nennt, »weltweit inklusiven Gemeinwesen« (Habermas 2010: 51) verwirklicht werden können. »Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte ohne Ende der Ausbeutung, kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschenrechte« (Bloch 1985: 13), schreibt auch der Philosoph der Hoffnung Ernst Bloch. Somit werden »Menschenrechte« zwar von einer leeren oder auch idealistischen Phrase zu einer Kritik

17 Ein Beispiel ist die »Afghan Refugees Movement« in ihrem Protest gegen Abschiebungen nach Afghanistan mit der Forderung nach »Menschenrechte[n] für alle Flüchtlinge« (Flyer, 16.9.2017). Weitere der kaum zählbaren Beispiele: »Hussein Chararas Hungerstreik für Bleiberecht und Menschenwürde« in Hannover 2013; »Asyl und Bewegungsfreiheit sind keine Privilegien, sondern Menschenrechte« auf dem Flyer zur ersten Demo nach Ankunft des Marsches in Berlin 2012 und »Der unantastbare Wesensgehalt von Freiheit und Gleichheit als Grundlage menschlichen Zusammenlebens besteht in den gleichen und unveräußerlichen Rechten des Menschen und in der Anerkennung seiner angeborenen Würde« auf dem Flyer »Warum wir protestieren« der Geflüchteten am Brandenburger Tor 2012.

und Forderung, sind aber dennoch nicht unmittelbar umsetzbar. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, dass es Protagonist*innen der Refugee-Bewegung gelingt, mit und in den gesellschaftlichen Paradoxien pragmatisch zu agieren.

Mit »Erzieher*in« und *Leader* sind zwei Bilder, die Marcuse von Intellektuellen in sozialen Bewegungen aufmacht, diskutiert und für die Refugee-Bewegung weitgehend bestätigt worden. Spannend ist jedoch auch die Frage, wann sie diese Funktionen wahrnehmen. Sind die Intellektuellen selbst einfach Teil der aufbegehrenden Gruppe (Refugees) und kommen dann durch ihre Erfahrungen und Kenntnisse in eine organisierende Funktion? Oder können sie gar als Avantgarde bezeichnet werden, also als Akteur*innen, die eine Vorreiterrolle spielen innerhalb der Bewegungen aber auch gesellschaftlich und ohne die sich Unmut und persönlicher Widerstand nicht unbedingt in Protestaktionen kristallisieren würde?

Spontaneität organisieren

Zunächst zum zweiten Teil des obigen Zitates, der Funktion des Umsetzens spontanen Protests in organisiertes Handeln, der unmittelbaren Bedürfnisse hin zu Forderungen, die auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft zielen, die Marcuse mit dem Ausdruck »organisierte Spontaneität« versteht (Marcuse 1972: 52-53)¹⁸. Demnach gibt es Artikulationen von Unzufriedenheit, von unerfüllten und unerfüllbaren Bedürfnissen, doch um diese in einen Kampf um gesellschaftliche Veränderungen einzubetten, braucht es Intellektuelle. Rex Osas Kommentar zu dieser Zitatstelle: »Ja, this is [...] my major Schwerpunkt. [...] I am here when a Refugee is striking. They call and then we are going there immediately [...] because I'm able to spread information to a broader network [...] and I am going to control the police from exercising violence on them« (I.O 24.18-23). Hier wird die Bedeutung von Erfahrung, Wissen und Ressourcen deutlich: ohne Personen wie Osa würde spontaner Protest kaum außerhalb des Lagers wahrgenommen und (noch öfter) brutal unterdrückt werden¹⁹.

18 Wie zu vielen Begriffen, hat Marcuse zu Spontaneität einen dialektischen Zugang. Spontaneität als solche ist nicht revolutionär. Wirkliche Spontaneität wäre erst in einer durch kollektive Organisation geschaffenen gesellschaftlichen Struktur möglich: »Sicher kann in der repressiven Gesellschaft und gegen ihren allgegenwärtigen Apparat Spontaneität als solche unmöglich eine radikale und revolutionäre Kraft sein. Sie kann zu einer solchen nur werden durch Aufklärung, Erziehung und politische Praxis, und sie wäre in diesem Sinn tatsächlich das Ergebnis von Organisation« (Marcuse 1969d: 315).

19 2018 beispielsweise häuften sich in bayerischen und baden-württembergischen Sammelunterkünften Gewalt durch Security-Kräfte und gewaltvolle Polizeieinsätze gegen Geflüchtete (Bamberg, Ellwangen, Donauwörth). Aktivist*innen wie Osa und andere sorgten dafür, dass sie Kontakt zu Selbstorganisationen und antirassistischen Gruppen bekamen und hierüber überhaupt erst die Ereignisse aus ihrer Perspektive einer Öffentlichkeit schildern konnten

Die Intellektuellen der Bewegung knüpfen an den spontanen Protest gegen unhaltbare Lebensbedingungen an, und bei funktionierender Orientierungshilfe und guter Organisation wird dies in dauerhaften Aktivismus überführt. Ulu: »Man braucht beides. Man braucht Autonomie, man braucht eine Massenbewegung, aber andererseits muss sie auch geplant und auch theoretisch eingebettet sein – dass es sich in der Praxis widerspiegelt [...]« (I.UÜ 10.11-13). Zur Herstellung einer »strategic unity« (I.DN 20.41) aus all den heterogenen Elementen, brauche es, so auch Dosthossein, Menschen mit einer »political opinion for example like us« (I.DN 19.48).

Der Kommentar Byansi Byakulekas »that the protest must have a principle [...] to go forward, in order to claim the revolution« (s.o.) zielt ebenso auf die von Marcuse anvisierte Rolle der Intellektuellen, die Bewegung auch als einen Teil gesamtgesellschaftlicher Transformation zu sehen. Marcuse ist in seinem Verständnis der Rolle gebildeter Aktivist*innen eng an Marx und Engels, die die Kommunisten als diejenigen definierten, »die in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier, die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben[...] stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten[...] aber keine besondere Partei« bilden würden (MEW 4: 474). Aus heutiger Perspektive, und zu Marcuses Zeiten antikommunistischer Propaganda ganz besonders, kann es problematisch sein, wenn die Intellektuellen als Vertreter*innen bestimmter politischer Richtungen wahrgenommen werden. Vorherrschende Vorstellungen bspw. über »den Kommunismus« und »den Sozialismus«, gleichgesetzt mit der Sowjetunion, können dazu führen, dass Menschen abgeschreckt sind, dass die Übersetzung zwischen erfahrenen und unerfahrenen Aktivist*innen scheitert. So müssen die Marxist*innen unter den Refugee-Aktivist*innen ihre politische Meinung bzw. Bildung manchmal geradezu verstecken, wie beispielsweise Nasimi ausführt:

»Ich denke, dass wir das [politische Bildung] durch sehr einfache Diskussionen mit Menschen irgendwie machen und [...] ich persönlich habe hier mit vielen Menschen geredet und einfach über unsere Erfahrungen erzählt [...]. Damit die Menschen auch nicht denken, »hey, es gibt die Menschen, die [...] hier [eine] bestimmte Ideologie haben.« (I.DN 34.3-15)

Wie Daniel Bendix herausstellt, kann im konkreten Protest auch »eine Strategie, den Fokus auf strukturellere Fragen wie Kapitalismus und koloniale Kontinuitäten zu legen, den unmittelbaren Bedürfnissen nach Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis direkt gegenüberstehen« (Bendix 2018: 17), also aus diesem Fokus auch ein Konflikt zwischen den Zielen mancher intellektueller und anderer Aktivist*innen er-

(vgl. bspw. <https://justizwatch.noblogs.org/post/2018/06/25/bamberg-donauwoerth-ellwangen-ueber-welche-gewalt-sprechen-wir/> [21.08.2019] und Korvensyrjä 2018).

wachsen. Simin Fadaee etwa kritisiert aus ihrer ethnographischen Beobachtung heraus, dass ein »anti-capitalist/anti-colonial framing« im konkreten Fall der Vorbereitungstreffen im Oranienplatzkontext für den *March for Freedom* durch weiße, akademische Aktivist*innen aufgezwungen worden seien (Fadaee 2015). Eine Kritik, der ich insgesamt meinen Gesprächen und Beobachtungen nach nicht zustimmen kann, an der sich jedoch unter Umständen auch meine spezifische Perspektive durch die Vorauswahl der Gesprächspartner*innen bestätigt.

Erneut ist in dieser Selbstbeschreibung ein deutlicher Unterschied zwischen Osa und M. Numan erkennbar, die da waren und ihre Rolle eingenommen haben, als sie die Protestbewegung wahrnahmen oder Teil von ihr wurden, zu denjenigen, die sich wie Nasimi mit marxistischen Organisationstheorien auseinandersetzen und für sich daraus eine Rolle ableiten, die in Richtung Avantgarde geht. Auf die Frage nach organisierter Spontaneität betonen die Marxist*innen weit mehr die Ebene der gezielten Mobilisierung als die des Organisierens vorhandener Widerstände, wie etwa Osa es beschreibt. So reflektiert Ulu auf die Ereignisse ab 2012:

»Also was jetzt zwischen 2012 und 2015 in der Geflüchtetenbewegung passiert ist kann man nicht als rein spontan bezeichnen. Generell versucht die europäische Linke [...] uns so zu begreifen, aber ich bin dagegen. Ich frage dann zurück, warum waren dann zwischen 2012 und 2015 die Gesetze [...] nicht so hart wie heute? Denn damals [...] gabs eine Bewegung und heute, obwohl die Gesetze härter sind, der Faschismus zunimmt, der Rassismus zunimmt, es Millionen weitere Geflüchtete gibt – warum entwickelt sich dann jetzt, wo sich alles weiter zuspitzt, nicht eine Selbstorganisation? Jetzt entwickelt sich das eigentlich eher zurück. Denn es war nicht eine wirklich spontane Bewegung. [...] Damals gab es in der Bewegung Teile oder Personen, die mitorganisiert haben, die sich selbst in ihren Ländern auch schon mit marxistischen Theorien [...] auseinandergesetzt haben. Sie haben einen politischen Background. Es war ›ne sehr überzeugte Bewegung. Denn es wurde in Lager gegangen, es wurde an jede Tür geklopft. Es war [...] natürlich auch Teil des Plans etwas zu machen.« (I.UÜ 6.38-7.4)

Ähnlich analysiert Dosthossein den Protest ab 2012 vor allem als Resultat einer Avantgarde-Tätigkeit: »if we call ourselves materialists, I think we do not believe in any kind of [...] miracle. Organising [...] comes out from avantgarde organiser persons« (I.DN 37.1-2). Auch die zu dem Zeitpunkt des Gesprächs (Herbst 2016) aktuellen Proteste könnten nicht als spontan bezeichnet werden: »But this is just one face of the reality. [...] Behind that reality stands a new age of avantgarde activism« (I.DN 38.31-35). Wichtig zu betonen ist, dass Dosthossein zwar mit dem Begriff Avantgarde arbeitet und sich durchaus von anderen Geflüchteten abhebt, dabei aber kein exklusives Konzept vertritt. Er geht davon aus, dass andere Refugees seine Position ebenfalls einnehmen werden und vor allem auch sollten. Dafür

hebt er erneut die Wichtigkeit von theoretischer Reflexion hervor: »New avantgarde activists come out from a long process of discussing together« (I.DN 38.11).

Ulu und Dosthossein, die selbst sehr exponierte Positionen in der Bewegung einnehmen, haben sicherlich recht, dass ihr Einsatz wesentlich dazu beigetragen hat, dass ein immer bestehender Unmut und Widerstand von Geflüchteten gegen das Asylsystem so groß und vor allem öffentlichkeitswirksam werden konnte. Etwas blenden sie aber die vorhergehende jahrzehntelange Arbeit durch *The VOICE* und Andere aus. Zu dieser Einschätzung kommt auch Christian Jakob in *Die Bleibenden* (Jakob 2016a): Neben dem unermüdlichen Einsatz sei es vor allem die Bereitschaft zur Eskalation (Hungerstreiks, Ausweisverbrennung etc.) gewesen, die diese neue Generation von *Organisern* mitbrachte und die zu großer (positiver wie negativer) Resonanz geführt habe. Doch die bereits zuvor geschaffenen Netzwerke und Strukturen seien ebenfalls entscheidend gewesen (ebd.: 137).

Laut Thomas Barfuss und Peter Jehle ist es der Anspruch, das eigene Wissen öffentlich weiterzugeben und eine verantwortliche Bildungsfunktion anzunehmen, was für Gramsci den organischen vom traditionellen Intellektuellen unterscheidet (Barfuss und Jehle 2014: 77). Es ist genau dies, was ich in allen Selbstbeschreibungen wiedergefunden habe. Doch auch Marcuses Äußerungen zu »gebildeter Führung«, der Weitergabe von Wissen sowie der treffende und von vielen Gesprächspartner*innen aufgegriffene Ausdruck »organisierte Spontaneität« beschreiben die Rolle der intellektuellen Refugee-Aktivist*innen. Marcuse hat Gramsci, der erst seit den 1990er Jahren in Westeuropa und den USA breiter rezipiert wird, wohl nicht gelesen. Doch über den DDR-Oppositionellen Rudolph Bahro²⁰, mit dem

20 In den späten 1970er Jahren und somit gegen Ende seines Wirkens setzte sich Marcuse mit dem Werk des DDR-Oppositionellen Rudolf Bahro auseinander und befürwortet im Anschluss an ihn politische Führung in Bezug auf die Möglichkeit einer Transformation der DDR in Richtung eines wirklichen Sozialismus: »Die Revolution erfordert in der Vorbereitungs- und Übergangsperiode eine Führung, die auch den kompensatorischen Interessen der Massen entgegenstehen kann. Auch sie steht vor der Notwendigkeit der Repression, der Repression des ›subalternen Bewußtseins‹, der unreflektierten Spontaneität, des bürgerlichen und kleinbürgerlichen Egoismus« (Marcuse 1978: 11-12). Wie im Westen, sind die Menschen auch in der DDR integriert, stützt ihre Triebstruktur das herrschende System. In »beiden (sehr verschiedenen) Gesellschaften [...] existiert eine] Einheit von Fortschritt und Destruktion, Produktivität und Unterdrückung, Befriedigung und Mangel« (ebd.: 5). Durch Arbeitsteilung und Bildungsprivilegien gebe es jedoch eine sich abhebende Erkenntnisposition einzelner Individuen aus allen Schichten, von Bahro als »kollektive Intellektuelle« bezeichnet. In Marcuses Worten heben sie sich »primär durch das Anderssein des Bewußtseins und der Triebstruktur, die gegen die Unterwerfung rebellieren und zur verweigernden Praxis drängen« (ebd.: 19) hervor. Ohne entsprechende Machtverhältnisse, ohne eine Massenbasis, ohne militärische Loyalität bleibt ihnen jedoch die Aufgabe (aber auch Möglichkeit) »frei zu denken, zu lernen, die Tatsachen in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verstehen und – dieses Wissen zu vermitteln [...] im Kampf gegen das institutionalisierte Bildungssystem (und auf diesem Bo-

sich Marcuse in den 1970er Jahre intensiv auseinandersetzte, lässt sich eine Verbindung von Gramsci zu Marcuse herstellen. Nach Kellner rekurriert Bahro mit seinem »kollektiven Intellektuellen« auf Antonio Gramscis »organischen Intellektuellen«. Bahro definiert in Anschluss an Gramsci, so Kellner, den Intellektuellen »in terms of her/his abilities to interact politically, to struggle with the people, to articulate their needs and interests and to help translate theory into practice« (Kellner 1984: 314) – es sind also nicht unbedingt Bildungsaspekte, sondern persönliche Eigenschaften, eine Sensibilität und Offenheit, die die organisierende Funktion ermöglichen. Kellner verwendet hier zudem die Metapher der Übersetzung von Theorie in Praxis. Eine große Gemeinsamkeit findet sich zwischen Marcuse, Bahro und Gramsci zudem darin, dass die Bewegungsinellektuellen einen anderen, zukünftigen Menschen verkörpern sollten. So schreibt Marcuse über Bahros kollektiven Intellektuellen, dass dieser sich »durch das Anderssein des Bewußtseins« und eine Triebstruktur, die gegen die Unterwerfung rebelliere und zur verweigernden Praxis dränge, auszeichne (Marcuse 1978: 19). Bei Gramsci findet sich mit den Intellektuellen als Organisator*innen einer neuen Kultur (Barfuss und Jehle 2014: 80ff.) dieses Vorbild ebenfalls.

Von Weigerung zu nachhaltigen Strukturen

Obiges Zitat aus »Theorie und Praxis«, in dem Marcuse die Spontaneität als der Größe der Veränderung angemessene Praxis beschreibt, geht folgendermaßen weiter: »Aber diese Spontaneität, Subjektivität bleibt *wirkungslos*, wenn sie nicht eigene neue Formen der *Organisation* findet« (Marcuse 1974: 154). Der Mangel an Organisation ist eine der von Marcuse am häufigsten genannten Kritiken an der Neuen Linken. Die mangelnden Hinweise auf konkrete Organisationsformen und Konstitutionsprozesse von Widerständen wiederum einer der Kritikpunkte auch vieler Zeitgenoss*innen an Marcuses sozialphilosophischer Perspektive, die ich in dieser Arbeit bestätigen konnte. Denn die von ihm affirmierte spontane Rebellion der Lebenstrieb konnte sich weder »einfach so« auf die ganze Gesellschaft ausdehnen, noch hielt sie sich in den Bewegungen selbst. So kommentiert etwa der Philosoph Hans Heinz Holz 1968: »Nicht die ›Große Weigerung‹, das totale und wirkungslose Nein ist darum die revolutionäre Antwort auf die schlechte Wirklichkeit, sondern der konkrete Kampf um Abbau von Herrschaftspositionen und um Ausgangsstellungen für einen gesellschaftlichen Kampf um weitergesteckte Ziele« (Holz 1968:

den!)« (ebd.: 19). Leider wurde Bahro später, aus Angst vor der ökologischen Katastrophe, zu einem Ökofaschisten und seine Theorie somit völlig unbrauchbar (s. Ditfurth 1997: 295-298).

78).²¹ Und auch Douglas Kellner schreibt: »Marcuse is [...] a writer of anthems and manifestos, not the organiser of reality« (Kellner 1984: 1).

Marcuse selbst wollte das Versäumnis fehlender organisationspraktischer Hinweise mit *Konterrevolution und Revolte* nachholen, wie er in einem Brief an Rudi Dutschke formuliert: »Ich will in diesem Buch so konkret wie nur möglich auf Fragen der Strategie eingehen.« (Marcuse 2004b: 209). »Die heroische Periode der militanten studentischen Opposition ist vorüber. [...] Jetzt ist eine gründliche, erneute Überprüfung der Strategie der Bewegung erforderlich« (Marcuse et al. 1971: 233) heißt es an anderer Stelle. Nicht nur in *Konterrevolution und Revolte* (1972), auch in vielen kürzeren Texten und Reden der späten 1960er und frühen 1970er finden sich sehr viele organisationstheoretische Hinweise Marcuses. Insbesondere die Reden zeugen von einer Dringlichkeit. Er sieht, dass ein Moment des *Kairós* (der Gelegenheit, vgl. Neupert-Doppler 2019) vergeht und sich nicht in nachhaltigen Strukturen verankert. Hier nimmt er seine Rolle als linker Intellektueller sehr ernst und versucht zu intervenieren.

Die Refugee-Bewegung ist zum Zeitpunkt der Gespräche (2016-2017) in einer Phase, in der nicht mehr Aktion auf Aktion folgt. »It has not to be all the time action action action, no«, reflektiert Paul: »Ja, it is the time of reflection and also [to see] what have we done wrong? [In w]hat have we succeeded, and if it is [...] not succeeding, why? [...]Then we have to study some time.« (I.P 10.16-22) Ngari kommentiert: »But now [...] it's for those people who consider themselves activists from whatever side to sit, talk together and see how they can work on« (I.N 10.35-36). Anschließend an die Analyse Jakobs, dass ab 1994 versucht wurde nachhaltige Organisationsstrukturen aufzubauen, die jedoch wenig Aufmerksamkeit bekamen und somit politisch keinen solchen Druck ausüben konnten und dass um 2012 zwar eine neue Mobilisierung begann, die jedoch eher eruptiv und informell war (s.o.), liegt die Aufgabe darin, nun mit einer breiteren Basis und mehr Aufmerksamkeit wieder nachhaltigere Strukturen zu schaffen. Während Osa und Ngari als langjährige *Organizer* 2012 und die folgenden Jahre als eine Ausnahmesituation wahrnahmen, die nicht ihrer normal täglichen Arbeit mit und für Geflüchtete entsprach – Ngari spricht von »hyper« (I.N 10.22) und Osa hält viele Events und Aktionen für Symbolpolitik (s.o.) – wird für einige Refugee-Aktivist*innen, die erst 2012 aktiv wurden, ein strategisches Umdenken notwendig.

Bei der Beschäftigung mit (möglichen/notwendigen) Strategien der Refugee-Bewegung ein paar Jahre nach Beginn einer breiteren Mobilisierung Geflüchteter befinden wir uns in einem zeitlich ähnlichen Verhältnis wie Marcuse zu der 68er Bewegung als er die wichtigsten Kritiken verfasst. Natürlich sind weder die historische Situation noch die Bewegungen in einen direkten Vergleich zu setzen, jedoch

21 Aus der Terminologie ist Holz' Bezug auf Antonio Gramsci und somit auf eine Perspektive, die stets konkret in und für Bewegungen denkt, herauslesbar.

bringt es uns Marcuses Schreiben und Denken näher, ebenfalls in einer Zeit der Repression und zunehmend rechtskonservativer bis rechtsradikaler Mobilisierung mit einer gewissen Ernüchterung auf eine bestimmte Protestphase zu blicken. In den Äußerungen zwischen dem, was »jetzt« zu tun sei, finden sich Ähnlichkeiten und Anknüpfungspunkte, sowie einige brauchbare Begriffe.

Marcuse führt bereits 1968 in einem Vortrag mit dem Titel »Der Unterschied zwischen alter und neuer Linker« (Marcuse 1969b) einige Hinweise an, was nun »in einer Phase vorübergehender Stabilität« (ebd.: 108) zu tun sei, auf die er auch in den 1970er Jahren immer wieder zurückkommt: Statt auf Machtübernahme zu zielen, wie die Parteien der 1920er Jahre es taten, müssten sich die Aktivitäten auf Lokales und Regionales verlagern und gegen einzelne Missstände müsse gezielt lokal vorgegangen, Ghettoaufstände unterstützt werden. Mehr denn je brauche es dafür der politischen Führung und Anleitung durch militante Minderheiten, unter anderem mithilfe eigener Publikationsorgane. Allerdings müsse die Organisation offen bleiben, es dürfe weder eine vorschnelle Vereinigung in so etwas wie einer Partei noch ein Abtauchen in Untergrundorganisationen geben. Bündnisse könnten mit allen eingegangen werden, die wüssten, dass der Feind rechts stehe. Es gehe darum, Räume zu öffnen und vorzubereiten und auch Selbstverwaltungsstrukturen aufzubauen, die Räte antizipierten. (Ebd.)

Diese Punkte wiederholt er in den folgenden Jahren und in *Konterrevolution und Revolte* immer wieder. Ich möchte nun auf einige näher eingehen um sie direkt mit den Strategiehinweisen meiner Gesprächspartner*innen in Verbindung bringen. Denn ohne dass ich zu diesem Punkt konkreterer Organisationsfragen ein Zitat Marcuses vorgegeben hätte, kommen in den Gesprächen spannenderweise sehr viele sehr ähnliche Themen und Hinweise auf.

Die Feststellung, dass eine Massenbasis fehle, das antiautoritäre Moment festzuhalten sei, es aber dennoch mehr Struktur brauche, erzwingt, so Marcuse, »den Aufbau und Ausbau von wirklichen Basisgruppen, die im Laufe der Entwicklung zu Stützpunkten der Vereinigung auf nationaler Stufenleiter werden könnten« (Marcuse 1974: 154-155). Eine solche Organisation bezeichnet er als »Gegenorganisation« – allerdings ohne ganz konkrete Strukturen vorzuschlagen: »Wir müssen neue Formen finden, die zu einem hohen Grad dezentral, das heißt lokal und regional aufgebaut sind« (Marcuse und Enzensberger 1970: 185). Zu Organisierungsorten sollen die Orte des Alltags werden. Ein Ansatz, der in den USA in der phasenweise sehr gut gelingenden Basisorganisation des SNCC und der *Black Panther Party* ein Beispiel und Vorbild findet. In den USA lernten viele weiße Aktivist*innen etwa des dortigen SDS praktische Skills aus ihrer Unterstützung des SNCC. Doch wie auch in Deutschland kam es zu keiner nachhaltigen Organisierungspraxis sondern vielmehr zu einem »Ausweichen in moralisches Engagement« (Kleemann 1971: 119), der

Bildung von sektenhaften Gruppen (in Deutschland sogenannte K-Gruppen) und Untergrundorganisationen.²²

Unmittelbare, erste Organisierungsorte der Refugee-Bewegung sind, wie in der Neuen Linken, ebenfalls die Orte des Alltags, in diesem Fall die Lager und Heime. Doch geht es hier nicht um eine Gestaltung, sondern Abschaffung. Oder das Ausbrechen. Eine Entwicklung von Stützpunkten mit nationaler Bedeutung, die selbst geschaffen und gestaltet waren gab es zeitweilig, wie am Oranienplatz. Ein enger Zusammenhang besteht auch zwischen Refugee-Protest und jeweiligen Kämpfen um Teilhabe bzw. Selbstgestaltung der Städte und Stadtteile (vgl. bspw. Steinhilper 2017; Bhimji 2016; Ataç 2016; Wilcke und Lambert 2015).

Wie Marcuse betont, müssen diese regionalen und dezentralen Gruppen in vernetzte Strukturen eingebunden sein. Auch das wird von einigen meiner Gesprächspartner*innen angesprochen, die das teils als die solidarische Aufgabe der deutschen Linken ansehen. Ulu etwa kritisiert, dass sich viele Aktivist*innen nur als sogenannte Supporter*innen der Refugee-Bewegung verstehen würden, da sie meinten, dass außer Refugees keine Gruppen mobilisierbar seien. Vielmehr könne, so Ulu, auch aus der Refugee-Bewegung nur eine nachhaltige Organisation hervorgehen, wenn diese in eine breite linke Bewegung eingebettet sei. Er sagt im Gespräch ganz deutlich: »Wir haben eine Bewegung kreiert, aber keine [...] Organisation« (I.UÜ 6.37). Wenn Ulu an die deutsche und europäische Linke appelliert, das eigene Lebensumfeld zu organisieren um dann als eine stark positionierte Linke zusammenzukommen, statt in Refugees das revolutionäre Subjekt zu sehen²³, liegt auch hierin wiederum eine große Ähnlichkeit zum Verhältnis zwischen *weißen* und Schwarzen Aktivist*innen in den USA um 1970, als Schwarze Organisationen den *weißen* Aktivist*innen rieten »to go home and organize in their own communities« (Calvert und Neiman 1971: 18-19).

22 Susanne Kleemann benennt in ihrer Analyse des Niedergangs des SNCC auch bei diesem selbst den Fehler, dass zu wenig Basisarbeit gemacht worden sei, obwohl die Anführer sehr viel über Basisarbeit gesprochen hätten. Es sei versäumt worden, (neue) schwarze Studierende als Basis zu organisieren und zu sehr auf Medienresonanz fokussiert worden. Dabei sei es auch falsch gewesen, das eigene Publikationsorgan aufzugeben (Kleemann 1971: 52). Über die »schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung« in Deutschland in K-Gruppen und Untergrundorganisationen schreibt bspw. Jens Benicke (2010).

23 Zur Figur des *Refugees* als Helden schreibt Heidrun Friese: »Für manche Aktivisten werden oder besser, sollen ›die kämpfenden Migrant_innen‹ stellvertretend das ausrichten, was eigener Praxis an Erfolg doch versagt blieb. Solcherart Aktivismus kleidet mobile Menschen in revolutionäre Rhetorik und stattet sie mit heroischem Mut aus. [...] Der dermaßen etablierte Heros erlöst zugleich von eigener Sprachlosigkeit, spricht von Schuld an den eingerichteten Umständen frei und der Betrachter feiert an ihm den Sieger, der sich Unrecht und der Staatsmacht entgegenstellt, ja kann sich selbst als unerschütterlich und siegreich feiern« (Friese 2017: 70).

Die Möglichkeiten des Aufbaus einer Geflüchtetenorganisation mit formelleren Strukturen schätzen alle darauf angesprochenen Interviewten als eher schlecht ein. Die Elemente, die Geflüchtete zu einer Gruppe machen, die spontan und radikal aufbegehren – wenig Gebundenheit an den zwangsweisen Lebensort, selten reguläre, vernünftig bezahlte Arbeit oder fehlender Schulzugang, oftmals keine Familie am Wohnort, wenig soziale Verankerung – sind zugleich auch Elemente, die es für sie schwerer macht eine nachhaltige Organisationsstruktur aufzubauen. Wie oben ausgeführt, war diese Bewegung Ulus Ansicht nach aber nicht spontan, da viel Vorarbeit der Intellektuellen zugrunde lag. Und das könnten und müssten alle Linken für ihre eigenen Lebensbereiche ebenso angehen. In der *Daily Resistance* macht er 2018 in einem Artikel mit dem Titel »It doesn't work without being organized« nochmals klar: »We have organised a resistance movement. That was a resistance movement, but not a resistance organisation. When it is not transferred to an organisation, a movement can only go on till some point and finally deadlocks« (Ulu 2018). Er sieht auch die Verantwortung für eine breite gesellschaftliche Organisierung nicht bei Geflüchteten:

»We, as the people coming from other countries, could only organise one movement because of the language and some other problems. The larger part of the responsibility should be undertaken by domestic political movements, in order for this resistance to evolve to a full scale organised movement.« (Ebd.).

Dabei setzt er insbesondere auf junge Menschen, wie er im Interview ausführt:

»Wir haben eigentlich mehr Hoffnung mit der Studierendenbewegung, weil wie wir auch in Frankreich gesehen haben, haben die Studierenden Streiks organisiert. Ende der ›60er war das ja auch ›ne Studierendenbewegung, denn wenn sich die gesellschaftlichen Zustände zuspitzen, dann sind zuerst oder am meisten die jungen Generationen davon betroffen.« (I.UÜ 7.7-19)

Dosthossein betont im Gespräch ebenfalls, dass Refugees nicht die Anführer*innen aller Kämpfe in Deutschland sein könnten, aber »we are exactly a strategical unity of yours« (I.DN 19.21). Während Dosthossein dabei jedoch an einer marxistisch-orthodoxeren Strategie mit einer Partei als Basis festhält (I.DN 17.31), glaubte Marcuse wie gezeigt schon vor 50 Jahren, dass diese Form (zumindest für die Zeiten einer schwachen Linken) nicht mehr adäquat ist, was ihn zu der Forderung nach lokalen Basen »in den Fabriken, Büros, Universitäten, Wohnvierteln« (Marcuse 1975b: 167) führte.

Abgesehen von der Notwendigkeit des Aufbaus nachhaltiger lokaler Organisationsstrukturen fordert Marcuse in »Scheitern der Neuen Linken?« eine Einheitsfront »gegen bestimmte, besonders brutale Aggressions- und Unterdrückungsaktionen des Regimes zu organisieren« (ebd.). Als ein konkretes Beispiel können dafür lokale Bündnisse aber auch überregionale Vernetzung zur Verhin-

derung von Abschiebungen dienen. Byansi Byakuleka kritisiert beispielsweise, dass es von Antira-Aktivist*innen zumeist keine Strategien gegen Abschiebungen gebe (I.AB 48.32). Wie sich an dem erfolgreichen Beispiel Osnabrücks im Jahr 2014 zeigt, sind dafür Kooperationen auch mit Bündnispartner*innen notwendig, die in anderen Situationen politisch nicht machbar sind (Doppler 2015). Es kann in Bezug auf solche konkreten Zusammenschlüsse nicht pauschal gesagt werden, mit wem zusammengearbeitet werden kann und mit wem nicht, sondern es muss jeweils vor Ort gesehen werden, bis zu welchem Punkt Ziele geteilt werden. Während beispielsweise die Kooperation mit der Caritas in Osnabrück im Rahmen der Abschiebeproteste sehr gut war, versuchte diese in Wien durch »Deals«, wie Mokre und Numan beschreiben (I.MN 42-43), eher die Proteste einzudämmen.

Der Berliner Refugee-Bewegung war von Beginn an an breiten Bündnissen gelegen, wie auf oplatz.net betont wird: »We also connected our protest with other struggles and groups like anti-gentrification and antifa-groups, workers, students and artists.«²⁴ Alle Personen, mit denen ich gesprochen habe, und alle Gruppen, die ich miterlebt habe, gehen selbstverständlich Bündnisse ein. Doch die Bereitschaft, sich auch mit Gruppen und Positionen abzugeben, die dem eigenen Anspruch eigentlich nicht gerecht werden und Kompromisse einzugehen, habe ich als sehr unterschiedlich wahrgenommen und muss den jeweiligen Akteur*innen auch immer überlassen bleiben. Die Verantwortung, große Anstrengungen für eine mögliche Zusammenarbeit zu unternehmen, sehe ich dabei in erster Linie stets bei der verhältnismäßig stärker positionierten Seite.

Eine Offenheit, sowohl was die eigenen Strukturen betrifft, aber auch den Umgang mit vorhandenen Räumen angeht, ist ein weiterer hier anschließender Hinweis Marcuses. Vorhandene Institutionen müssen genutzt und verändert werden, ohne dabei ihre integrierende Funktion zu unterschätzen. Das gilt für Institutionen wie Universitäten²⁵ genauso wie für die selbstorganisierten Räume, die erst im Nachgang der 68er-Bewegungen erkämpft wurden und heute oftmals alles andere als offen sind. Räume öffnen ist ein Punkt, den Osa als ganz konkrete Forderung an deutsche Linke formuliert: »I just feel it is very important at the moment that the Refugees should be given a space to talk about themselves. They need to know what solidarity really means« (I.O 17.8-10). Es gibt viele negative Beispiele von geschlossenen Räumen der linken Szene, aber auch immer wieder positive Beispiele für die Veränderung von Räumen. So sagt Hassan Numan, in Osnabrück sei es im

24 Siehe: <http://oplatz.net/about/> [26.02.2020].

25 So stellte er sich allen Forderungen nach Abschaffung der Universitäten entgegen, da sich damit die Radikalen selbst den Boden unter den Füßen wegziehen würden. »[T]he educational means of the universities must at all costs be preserved (though certainly not in their present form), for to cut off the branch upon which the revolutionary intelligentsia is sitting, >c'est commettre un suicide!« (Kätz 1982: 186).

Rahmen der Abschiebeblockaden gelungen, nicht nur Bündnisse zu schmieden, sondern auch die linken/linksradiakalen Strukturen zu öffnen. Insbesondere, dass das Plenum bei No Lager Osnabrück so offen gestaltet sei und sich so viel Zeit für die Übersetzung genommen werde sei dabei entscheidend gewesen: »[I]t can go up to three or four hours of plenum because of the translation« (I.Nu 23.12-13). Dies hätten die Geflüchteten als respektvollen Umgang wahrgenommen: »And they found a new motivation from there« (I.Nu 23.17). Wichtig sei auch gewesen, dass nicht bestimmte Aktionsformen vorgegeben, sondern gemeinsam überlegt wurde, was sinnvoll sei. Eine entsprechende Forderung erhebt Rex Osa auch an erfahrene Refugee-Aktivist*innen: »Very few old activists give space to the new Refugees to talk about what they know about the movement so far« (I.O 14.27-28). Es sei wichtig, Erfahrungen und Geschichte zu teilen (s.o.), dabei jedoch den Raum offen zu halten für Neues (I.O 14.33-34). Aus Osnabrück ist mir bekannt, dass diese Prozesse mit einer Auseinandersetzung mit der Position als *weiße* Aktivist*innen und Rassismuskritik einherging (vgl. Engelmeier 2016). Das offen halten bzw. öffnen von Räumen um ein Zusammenkommen zu ermöglichen, ist selbstverständlich nicht nur ein einseitiger Prozess. Es bedeutet, am Beispiel Rassismus, nicht nur, dass nicht-geflüchtete Aktivist*innen sich mit ihrer Position auseinandersetzen müssen, vielmehr auch, dass Geflüchtete Situationen aushalten und ihre Kritik an mancher Stelle aus strategischen Gründen zurückhalten, insbesondere wenn klar ist, dass sie in einem Moment nicht konstruktiv aufgenommen werden kann. Osa etwa sieht manchmal keine andere Möglichkeit, wenn er bestimmte Bündnisse eingehen wolle. Er erzählt das Beispiel einer Friedensinitiative aus der Bodenseeregion, die gegen die Waffenindustrie arbeitet, aber niemals Flucht mit thematisierte:

»But there were a lot of critics, also from the students [...], they were really attacking the peace initiative, especially one of the main executive members. But I told them, we have to be patient also. He will understand because how he was talking about weapons, he didn't recognize the situation of refugees. Even if you don't pronounce it indirectly, you are talking about war. People are forced to leave their country because of war. So [...] they [the students] expected that I was going to be the one to even spice up more critics, but I was telling them: take it easy. The time will come, he will speak for the refugees and it happened.« (I.O 8.45-9.1)

Nach einiger Zeit habe dieser Mann also Flucht in seinen Reden mit thematisiert, allerdings zunächst sehr instrumentell. Osa sagt, er reagiere darauf nicht (mehr) mit Abwehr, sondern sei froh über jeden Schritt in die richtige Richtung: »It was the beginning of a process and it shows that there is a step further. [...] But how he was communicating became another discussion later« (I.O 9.18-19). Hier drückt Osa aus, dass er über Ignoranz, Paternalismus oder Rassismus nicht einfach hinweggehen will, sondern vielmehr den Menschen erst erreichen kann, wenn bereits eine gemeinsame Ebene da ist. Später wird er seine Kritik anbringen. Das erfordert

ein sehr ausgeprägtes politisches Bewusstsein und strategisches Denken, denn Osa geht politische Beziehungen ein, in denen sein Gegenüber ihm nicht gerecht wird. Die Geschichte ist zudem ein weiteres Beispiel für bevormundendes Verhalten von deutschen Antirassist*innen, die meinen, stellvertretend für Geflüchtete auf Rassismus reagieren zu müssen, statt gemeinsam nach einem strategischen Umgang zu suchen. Osas Agieren ist in dem Moment somit nicht nur Erziehungsarbeit gegenüber der Friedensinitiative, sondern auch gegenüber den ungeduldigen Studierenden. In dieser Passage wird die Rolle des Intellektuellen als Erzieher, wie sie oben beschrieben wurde, nochmals offensichtlich. In der Herangehensweise zeigt sich erneut eine starke Ähnlichkeit mit Paul, deren Haltung in Bezug auf Offenheit sie in den folgenden Sätzen wunderbar ausdrückt: »[E]xpect the best and think before reacting. [...]ou have to be patient, and you have to have hope« (I.P 41.37-42.13).

Neben der Notwendigkeit von Basisorganisation und Offenheit gibt Marcuse mit dem Verweis auf Strukturen, die an Räte angelehnt sein könnten, nur einen vagen Hinweis, wie denn beides zu erreichen sein könnte. Dass es eine klare Struktur und ein klar geregeltes Delegationsprinzip bräuchte, bringen auch einige Interviewte ein. So sieht Mohammad Numan die mangelnde Umsetzung eines Delegationsprinzips als Ursache für Intransparenz und Spaltungen: »The refugee movement did not succeed because there was no delegation« (I.MN 80.7) spitzt er zu. Demokratische Strukturen und Transparenz müssen so gut es geht in Bewegungen von Beginn an umgesetzt werden. Das Erproben von Selbstverwaltung findet in nicht zentral organisierten Bewegungen immer statt und gelingt mal besser, mal schlechter. Sich über eine konkrete Organisation um ein bestimmtes Thema herum die Perspektive der Räte als konkrete gesellschaftliche Utopie stets zu vergegenwärtigen, fordert Ulu anhand des Beispiels Rojava: »Denn dort werden alle [Alle] betreffenden Entscheidungen basisdemokratisch [be]schlossen. [...]as könnte ein Beispiel sein wie also eben innerhalb einer basisdemokratischen Organisation die Individuen [...] selbst äußern können, was sie persönlich wollen« (I.UÜ 10.6-10). Selbstverwaltungsstrukturen wollen eingeübt werden, damit wenn sich, wie in Rojava, eine politische Gelegenheit ergibt, sie tatsächlich funktionieren. Das sind niemals rein formelle Schritte, sondern allem voran eine Veränderung der Menschen durch Praxis. Das revolutionäre Subjekt kann sich nur in der Praxis, im Kampf bilden und herausbilden.

Es ist nur Praxis und braucht Zeit, Wandel herbeizuführen – diese Einstellung vertritt Dosthossein, wobei angesichts seines kommunistischen Hintergrunds die Formulierungen andere sind: »I think revolution is not one jump [...] this is one process and in this process *revolutionär* movement needs different steps« (I.DN 5.43). Dass es immer wieder und überall auf der Welt Kämpfe gibt, »all of this for me demonstrates [that the] class fight always continues, we just need one exact plan,

exact theory, exact strategy for how to react to all of the plans of the system« (I.DN 21.46-48).

Eine passende Theorie und Strategie zu entwickeln scheiterte immer wieder auch an mangelnder Disziplin der Linken, womit wir bei einem weiteren Punkt Marcuses wären: »Wie die Koordination dieser Gruppen aussehen soll, vermag ich nicht zu sagen. Aber ohne Organisation und ohne Disziplin geht es nicht mehr« (Marcuse und Enzensberger 1970: 185). Zu glauben, dass sich nichts ändern lasse, entspringt für Dosthossein weniger einer Analyse (denn Kämpfe gäbe es ja immer wieder), sondern vor allem einer Faulheit: »But this for me doesn't mean that the European *weiß* comfortable worker class don't have potential for the revolution. *Nein*, this is a mistake and *faul* from the left wing of Europe« (I.DN 46.40-42). Dazu gehört nicht nur Theorie und Strategie besser zu durchdenken, sondern auch aktiv immer den Kontakt zu Bewegungen zu suchen und als Theoretiker*in sich nicht auf reine Diskussionen zu beschränken: »Subjectively I always think: ›hey, I must sit with Lisa and Narges and make the meeting, make one bigger platform‹. Okay, this is right but if we have an objective situation – for example [...] the refugees movement [...] we have to] fight, conflict and people learn in the practice, objectively, not subjectively« (I.DN 25.24-32).

Byansi Byakuleka spricht sich an vielen Stellen ebenfalls für bessere Reflexion und strategische Planung aus. Bewegungen bräuchten Ziele, denn nur wenn klar sei, was erreicht werden sollte, könne es eine Evaluation geben: »we need to sensitize ourselves by having a clear evaluation of what is happening« (I.AB 16.19-20). Ein großes Problem in Bewegungen sei eine überstürzte Eile in Aktionsphasen. Zusammenfassend resümiert er zu Fragen der Organisierung: »If we want to change the system, we must unite, show [...] mature solidarity. [...] We must strive first, work first for transparency by improving our communication, coordination and organisation of the work« (I.AB 21.27-30). In seinem Manifest nennt er »fundamental practical strategies« (Byansi Byakuleka 2015) von Kurzzeit- über Langzeitziele, anzugehen von Refugees sowie von Refugees und Unterstützer*innen gemeinsam. Er hebt heraus: »The greatest challenge of all is to coordinate, cross-reference all these efforts and make work most effectively together« (ebd.). Byansi Byakuleka ist von allen Gesprächspartner*innen derjenige, der am meisten auf die Schaffung neuer, eigener Strukturen und weniger auf die (subversive) Nutzung vorhandener Strukturen setzt: »Deshalb sage ich, dass wir uns nicht auf [die vorhandenen] Strukturen stützen sollten – wir können eigene Räume schaffen. Warum gründen wir kein Theater? Eine Universität? Eine freie Klinik? Warum schaffen wir nicht dieses heilende Wissen?« (Byansi Byakuleka in: Doppler 2017: 99)

Osa fordert vor allem ein strategischeres Handeln in den vorhandenen Strukturen ein, was sich auch im Zwischenmenschlichen widerspiegelt: er ist gegenüber Personen, die sich über ihre problematischen Muster beispielsweise des *Othering* und der Repräsentation noch nicht so bewusst sind, nicht prinzipiell ablehnend.

Osa und Ngari in ihren langjährigen Refugee-Organisationsstrukturen, aber auch viele andere Aktivist*innen wie Paul mit ihren »workshops of [...] alternative to violence and conflict resolution« (I.P 10.24-26), Ulu und Byansi Byakuleka in ihrem Engagement für eigene Medien, Byansi Byakulekas Kampagne »We are born free« sowie viele andere Projekte setzen auf das langfristige Wirken, bauen auf unterschiedliche Weise Strukturen auf. Aufgegeben hat Keine*r von ihnen. Viele Akteure*innen der Refugee-Bewegung können in Bezug auf das Kämpfen im Glauben daran, etwas verändern zu können, sowie in Bezug auf intensive Aktivitäten auf lokaler und regionaler Basis, ansatzweise auch in nationaler bzw. sogar europaweiter Vernetzung, wichtige Impulse geben. Wie sich schlussfolgern lässt, reicht es für eine gesellschaftliche Perspektive nicht, sich nur auf den Bereich des Refugee-solidarischen Aktivismus zu konzentrieren und somit Refugees als DAS Subjekt zu stilisieren.

Es gilt vielmehr, sich ein Beispiel an diesen Impulsen zu nehmen und auch im eigenen Leben anzuknüpfen. Die Forderung nach nicht-profitorientiertem Wohnungsbau und Enteignung großer Immobilienkonzerne beispielsweise vereint derzeit viele verschieden positionierte Menschen in vielen Städten und bietet somit das Potenzial einer Solidarisierung über oftmals dominierende Identitätskategorien hinweg. Ein Beispiel für ein gelingendes Mieter*innenbündnis findet sich bei Cotti&Co. in Berlin, also direkt neben dem ehemals besetzten Oranienplatz. Ceren Türkmen sieht in dieser Organisationsform gar einen Ansatz, den rassistischen Bezug auf die »Anderen« aufzulösen: »Vielleicht ist das die Zukunft des Antirassismus und ein Weg aus ihrer Krise und Isolation heraus: sich nicht mehr um den eigenen Nabel zu drehen« (Nowak und Türkmen 2014: 63). Für sie bilden solche Kämpfe den Zugang zu einer nicht-dogmatischen Klassenanalyse (ebd.: 70). Auch Marcuse schrieb 1974: »Eine solche Organisation, die nicht nur Fabriken, sondern auch Wohnbezirke, Campusse etc. aktivierte, entspräche einem nicht-verdinglichten Begriff der Arbeiterklasse [...]« (Marcuse 1974: 154-155).

Wie gesagt, neu sind die Ideen nicht. Während in Deutschland im Nachgang der 68er Bewegungen viele entstandene Strukturen entweder über eine ausgeweitete Sozialpolitik der 1970er/1980er Jahre integriert wurden oder wie im Falle vieler bis heute selbstorganisierter Strukturen zu linken Szene-Inseln mit wenig Bezug nach »außen« wurden, werden derzeit Ideen einer selbstorganisierten, lokal verankerten aber nach außen wirkenden Struktur diskutiert und in zahlreichen Städten und Stadtteilen auch angegangen. Das Schlagwort »Solidarische Stadt« (vgl. bspw. Dieterich 2019, Christoph und Kron 2019) verweist dabei auf eine politische Strategie, die sowohl auf ein Wirken auf Behörden und Institutionen als auch auf eine Veränderung der Städte von unten zielt. Oftmals werden von lokalen Initiativen unter dem großen Begriff zunächst ganz konkrete Projekte angegangen. Unter dem Schlagwort »solidarische Netzwerke« sind Ansätze zu verorten, die unter anderem nach US-amerikanischen Vorbildern von *Worker Centers* und *Community*

Organizing versuchen, anhand konkreter Themen wie Wohnen oder Arbeit solidarische Netzwerke aufzubauen²⁶. Im deutschen Kontext ist diese relativ neue Bewegung sehr eng verbunden mit der Feststellung, dass es Strukturen braucht, die sowohl Geflüchtete konkret unterstützen, wir aber darüber hinaus für uns alle eine Perspektive der Selbstorganisation entwickeln müssen.

Eine weitere neue und alte Strategie zugleich, die in den letzten Jahren wieder mehr Verbreitung findet, ist die des Streiks. Streik auf alle gesellschaftlichen Bereiche auszuweiten und somit auch in Zeiten zunehmender Prekarität als Aktionsform beizubehalten bzw. überhaupt erst (wieder) anzueignen, wird in den letzten Jahren vermehrt zur Praxis. War zum Zeitpunkt der Gespräche 2016/2017 zumindest in Deutschland nicht allzu viel von anderen Bewegungen vernehmbar – die Recht auf Stadt und die Klimabewegung standen noch vor ihrer Ausbreitung (über Hamburg/Berlin bzw. den Hambacher Forst hinaus) – gibt es heute mit Fridays for Future und der feministischen oder Frauen*Streik-Bewegung transnationale starke Streikbewegungen und bundesweit vernetzte Gruppen steigende Mieten in allen größeren Städten. Eine transnationale Organisation mit Fokus auf eine Ausweitung des Arbeitsbegriffs wird beispielsweise von der Plattform »Transnational Social Strike«²⁷ vorangetrieben. Hier versuchen internationale Aktivist*innen Kämpfe sichtbar zu machen und zu verknüpfen, unter anderem damit der tagtägliche Widerstand marginalisierter Migrant*innen breiter wahrgenommen wird. Auch wird die Frauen*- oder feministische Streikbewegung, die in Argentinien und Spanien ihren Ursprung hat, immer transnationaler und größer. Wenn in Deutschland der Slogan »Wenn wir streiken, steht die Welt still« (Frauenstreikbündnis 2019) angesichts der Mobilisierungszahlen noch euphemistisch wirkt, legten in Spanien am 8. März 2018 unter dem gleichen Motto rund 5 Millionen Frauen* die Arbeit nieder. Der Streik 2020 rückte Feminizide global in den Fokus. Der Postoperaist Robert Foltin schreibt in *Vor der Revolution. Das absehbare Ende des Kapitalismus* (Foltin 2020) über diese aktuellen Bewegungen und zählt Migrationsbewegungen, Kampf um Wohnraum, Klima und feministische Bewegungen als die vier derzeitigen Kristallisationspunkte (ebd.: 120-121). Und alle diese Bewegungen verwenden einen neuen Streikbegriff. Mit feministischer und Klimabewegung sind zwei Bewegungen heute am Erstarren, auf die Marcuse in seinen letzten Jahren die meiste Hoffnung setzte (damals Ökologiebewegung, nicht Klimabewegung).

In Berlin bezeichnete sich die Bewegung als »Refugee Strike«. Ulu möchte Protest durch Streik ersetzen, da Protest immer innerhalb des gesetzlichen Rahmens

26 Ein sehr praxisorientierter Leitfaden des Seattle Solidarity Network steht dabei beispielsweise hier zur Verfügung: <http://zweiter-mai.org/files/2016/01/seasol-leitfaden-web-final.pdf> [25.06.2019]. Weitere Literatur zu einer Übertragung transformativen *Community Organizing* nach Deutschland etwa bei Maruschke 2014 und Fuchs und Muck 2019.

27 Siehe: <https://www.transnational-strike.info/> [06.06.2021].

stattfinde, Streik jedoch einen weitergehenden Widerstand bezeichne und sich z.B. im Übertreten der Residenzpflicht und dem Zerreißen von Aufenthaltspapieren zeige: »Protest ist nicht genug« (I.U2013). Dafür sei er von der MLPD (Marxistisch-Leninistische Partei Deutschlands) auch kritisiert worden, die gemeint habe, dass nur die Arbeiter streiken können. Ulu hingegen vertritt ein Verständnis von Arbeiter*innenklasse, das nicht impliziert, dass man »in der Fabrik oder Industrie arbeitet. [...] Das] sind alle die Leute, die ganz unten sind – Arbeitslose, Obdachlose und so weiter« (ebd.). Streik bedeutet Verweigern, nicht Mitmachen. Wenn Refugees statt im Lager zu wohnen nach Berlin ziehen und dabei Gesetze brechen, bestreiken sie das Asylsystem und die Rolle, die ihnen hierin zugewiesen wurde – genau wie eine Arbeiterin, die ihren Arbeitgeber bestreikt und die Hausfrau, die Reproduktionsarbeit bestreikt. Über Streik im Kontext eines gesellschaftlichen Arbeitsbegriffs und einer Analyse sich verändernder Arbeitsverhältnisse lassen sich auch neue, eigentlich naheliegende Allianzen schließen, hier gilt es anzuknüpfen. Silke van Dyk und Elène Misbach schlagen in der inzwischen ziemlich großen Ökonomie, die rund um die »Versorgung« von Refugees entstanden ist, einen gemeinsamen Streiktag »von Ehrenamtlichen und Engagierten, vorbereitet und getragen von einem breiten Bündnis aus antirassistischen Gruppen, Willkommensinitiativen, Aktivist_innen des Netzwerks Care Revoution, Gewerkschaften, Pflegedienstleister_innen und einschlägigen Vereinen« (vgl. van Dyk und Misbach 2016: 224) vor.

Mit einem Rückgriff auf Streik und Räte beziehe ich mich auf zwei ziemlich alte Kampf- und Organisierungskonzepte. Historisch wurde ersteres meist in national und nationalistisch organisierte Gewerkschaftsstrukturen institutionalisiert und zweiteres scheiterte – sowohl in der Form der Arbeiter- und Soldatenräte beispielsweise 1918 in Deutschland, als auch in der nachhaltigen Stadtteilorganisation in den 1970er Jahren in den USA. Das Scheitern ist selbstverständlich nie absolut und Strukturen schreiben sich fort. Es gilt aus früheren Bewegungen zu lernen und es gilt, zu schauen, was jetzt da ist, woran angeknüpft werden kann. Streik und Räte dürfen nicht als einmaliges, plötzlich kommendes Ereignis verstanden werden, sondern als Strukturen, die nachhaltig aufgebaut und verankert werden. Wie Ulu sagt: organisieren wir uns, unseren Stadtteil, unsere bezahlte und unbezahlte Arbeit. Die Refugee-Bewegung zeigt, dass immer etwas möglich ist. Vor allem darf nicht immer wieder der Fehler gemacht werden, nur auf bestimmte (weiße, männliche, gesunde) Akteure als Subjekte zu schauen und die Anderen als Sonderfall zu betrachten. Beispielsweise trägt die kurdische Frauen*bewegung den Frauen*streik in Deutschland ganz entscheidend mit und deutsche Feministinnen haben in den letzten Jahren viel von kurdischen Feministinnen gelernt. Damit das möglich ist und auch andere Subjekte und Gruppen, die vielleicht nicht so groß und (noch) nicht so gut organisiert sind wie die Kurdinnen, Teil eines breiten Bündnisses sein können, müssen die *weißen* Deutschen sich in Zurückhaltung üben, Räume öffnen

und vor allem Lernen. Wie bereits gesagt ist beispielsweise Nasimi in diesen neuen feministischen Bündnissen aktiv und konnte sich noch 2016 nicht vorstellen, Teil der (queer)feministischen Bewegung zu sein, da sie die Debatten zu dem Zeitpunkt als zu akademisch und praxisfern und auch zu ausschließend fand. Es hat sich etwas getan. Auch dank der Refugee-Bewegung, dank Gruppen wie WiE und IWS, dank jahrzehntelanger migrantischer feministischer Kämpfe.

7.4 Fazit

In diesem Kapitel wurde versucht, bestimmte konstitutive Momente der Refugee-Bewegung ab 2012 genauer zu fassen und die Praxis der Bewegung auch durch Selbstkritik besser zu verstehen. Zugleich sollten Marcuses organisationspraktische Hinweise für ihre Tauglichkeit heute unter die Lupe genommen werden und dabei auch die in den vorherigen Kapiteln sich herauskristallisierende Kritik des mangelnden Fokus auf tatsächliche kollektive Konstitutionsprozesse von sozialen Bewegungen zugunsten einer Affirmation abstrakter, utopischer Prinzipien überprüft werden. Ging es in Kapitel fünf um gesellschaftliche Voraussetzungen und die Position und Subjektivität der Anderen in der deutschen/österreichischen Gesellschaft und in Kapitel sechs um qualitative Momente, konnten hier durchaus auch als chronologische Abfolge verschiedene konstitutive Momente und Prozesse herausgearbeitet werden: Das kollektive Werden durch die spontane, radikale Tat, durch die Repression, durch Reflexion und durch das Arbeiten für nachhaltige Strukturen.

Für die Konsequenz und Radikalität in 2012 steht zum einen das Verlassen der Lager. Dieser Schritt ist ein Bruch mit den herrschenden Formen und Verfahren, mit dem Establishment. Eine Weigerung des Mitmachens, mit-sich-machen-lasens, wie sie, wenn auch auf ganz anderen Ebenen, Marcuse für die 1968er-Revolution konstatierte. Zum anderen zeigte sich die Radikalität in der Wahl von Mitteln, die selbst von vielen Unterstützer*innen der Proteste als unverhältnismäßig empfunden wurden. Marcuses Fassung eines »Naturrechts auf Widerstand« macht jedoch deutlich, dass die Wahl der Mittel bei den Unterdrückten liegt. Das Zitat wurde also so hilfreich empfunden, dass Dosthossein und Nasimi es in einer Presseerklärung aufgriffen. Offen bleibt dennoch, ob die jeweiligen Mittel – auch wenn sie völlig legitim sind – politisch die richtige Strategie sind: werden Themen platziert, die sonst keine Wahrnehmung finden oder werden Möglichkeiten verbaut, wenn eine »Organisation der Solidarität« um den Widerstand herum nicht gelingt?

Als besonders stark und hilfreich erweist sich Marcuses Kritik der Bewegungen seiner Zeit, wie sie sich pointiert in dem Vortrag »Scheitern der Neuen Linken?« von 1975 findet. Sie konnte in allen genannten Punkten auf heute und auf den Kontext Refugee-Bewegung übertragen werden. Eine Selbstreflexion und -kritik anhand

dieses Zitats nahm in den Gesprächen weit mehr Raum ein, als ich gedacht hätte. Von Vereinnahmung über fehlende Strategie zu Narzissmus und politisch ohnmächtigem Anarchismus wurden zahlreiche Beispiele genannt. Zusätzlich wurde der Begriff der Intransparenz herausgearbeitet. Wenn Osa von »falscher Solidarität« spricht, verweist das darauf, dass es ein tieferes Verständnis von Solidarität braucht als es viele nicht-geflüchtete aber auch geflüchtete Aktivist*innen haben, welches manchmal erst in langjähriger Praxis erprobt werden will.

Folgend aus der Kritik an den Bewegungen seiner Zeit ergeben sich tatsächlich einige organisationspraktische Hinweise Marcuses, die heute weiter Gültigkeit haben. Die Organisierung muss lokal und regional verankert sein, die Strukturen müssen offen sein und Kooperationen ermöglichen. Sehr passend gerade für konkrete Aktionsbündnisse ist sein Begriff von »Einheitsfront«, der etwa für das Eintreten gegen Abschiebungen angewandt werden kann. Eine punktuell sehr gute Organisierung und vor allem Mobilisierung (aus den Lagern weg) ist in der Refugee-Bewegung gelungen. Auch hat diese meines Erachtens mit zu einem Erstarken von Ansätzen der städte- oder stadtteilbasierten Organisierung in Deutschland beigetragen. Eine Tendenz, in der ich viel Potenzial sehe und in der Parallelen zu früheren migrantischen Bewegungen in der BRD bestehen.

Marcuse weist darauf hin, dass neben den lokal flexiblen und auch antiautoritären Gruppen dennoch eine Art übergeordneter Struktur, basierend auf einem Delegationsprinzip, entstehen müsse, damit eine außerparlamentarische Linke zu einer wirklichen alternativen Organisationsform werden könne. Einige der Gesprächspartner*innen argumentieren ähnlich, sehen diese Aufgabe jedoch nicht bei sich. Die Aufforderung, »wir« (ich schließe mich hier mit ein) müssten anfangen uns wirklich selbst zu organisieren und eine funktionierende solidarische Struktur schaffen, damit eine echte Zusammenarbeit möglich sei, stellt eine große Aufgabe. Die Delegationsstrukturen in der Refugee-Bewegung sehen viele Gesprächspartner*innen ebenfalls als ausbaufähig an, halten jedoch aufgrund der (politischen) Heterogenität der Akteur*innen solche auch nicht für alle Refugee-Proteste umsetzbar.

Sowohl bei Marcuse als auch aus der Bewegung finden sich Hinweise darauf, wie es zu einer Organisationsform kommen könnte, die über strategische Bündnisse oder identitäre, strategische Gruppenbeziehungen hinausweist. Wichtig ist, und auch diesen Anstoß gibt Marcuse, dass es dabei nicht um rein technische Fragen geht, sondern vielmehr immer um die Neugestaltung von Beziehungen, um eine persönliche Ebene, darum, dass Politik etwas mit mir selbst zu tun hat (vgl. Marcuse 1971a: 133). Als Beispiel für eine solche umfassende Selbstorganisierung führt Ulu mehrmals die kurdischen Selbstverwaltungsstrukturen in Rojava und in (noch) nicht befreiten Gebieten an. Er benennt sie als Strukturen, in denen eine ganz andere Subjektivität entstehe. Heute könnten deutsche Feministinnen Ulus Meinung nach etwa von kurdischen Frauen und konkret aus der Umsetzung eines

radikalen Feminismus in Rojava lernen. In Deutschland fehlt für ihn diese Synthese von Theorie und Praxis bisher (I.U 17.1)²⁸.

Wie wir gesehen haben, schafft es Marcuse, Probleme der Neuen Linken treffend zu benennen (Narzissmus, ohnmächtiger Anarchismus, Antiintellektualismus,...) und hilfreiche Begriffe und Hinweise zu geben, was nun zu tun sei (Einheitsfront, Disziplin, Basisarbeit, Offenheit,...), die auch heute noch Gültigkeit haben – was zudem darauf verweist, wie wenig sich in organisationspraktischer Hinsicht in der westlichen Linken seit den frühen 1970er getan hat und wie viele Fehler begangen wurden. Was ist also mit dem Vorwurf, Marcuse hätte zu wenig praxisorientiert geschrieben? Dem stimme ich nicht zu, denke aber weiterhin, dass Marcuse immer wieder selbst einer Fetischisierung bestimmter Prinzipien, wie etwa der Sensibilität oder Weiblichkeit unterliegt und hier genauer auf Konstitutionsbedingungen, also konkrete gesellschaftliche Konstellationen und Kämpfe, geschaut werden müsste, um beispielsweise der Frauenbefreiungsbewegung gerecht zu werden. Laut Ulu hat diese begrenzte Perspektive auch mit dem limitierenden eurozentrischen (I.UÜ 4.5) Bezug auf die westlichen 1968er Bewegungen zu tun: »Marcuse hat sich sehr auf die westliche 68er Bewegung bezogen, und das ist richtig – es gibt keine bis heute lebendige Struktur, das war eher eine [...] Reaktions- und Protestbewegung« (I.UÜ 3.22-24).

In Bezug auf meine Gesprächspartner*innen sehe ich in den Reflexionen zu Organisationsformen einen großen Unterschied zwischen denjenigen, die schon länger als Refugee-Aktivist*innen in Deutschland aktiv sind und denjenigen, die um 2012 Teil der Bewegung wurden bzw. diese mit auslösten. So hat sich für Osa und Ngari an ihrer *Organizer*-Funktion wenig geändert. Am Aktionismus manch anderer Akteur*innen üben sie solidarische Kritik.

In diesem Kapitel konnte nicht zuletzt an dem Verständnis von Intellektualität in Bewegungen weitergearbeitet werden. Sowohl Marcuses »organisierte Spontaneität« als auch Gramscis »organischer Intellektueller« bestätigen sich. Letztlich sehe ich eine große Ähnlichkeit zwischen dem Intellektuellenverständnis Gramscis und Marcuses, bei dem der Erzieher auch politisch erfahrener Anführer sein muss und der sich in seinem Werk stark von vermeintlich neutraler Wissenschaft und Systemkonformismus abgrenzt, also dem was bei Gramsci der traditionelle Intellektuelle vertritt. In kritischer Erziehung muss ein »glimpse of the type of social relations that we are working toward« (Paula Allman, zit.n. Choudry 2015: 101) durchscheinen. Darin sind sich die meisten meiner Gesprächspartner*innen einig, das ist für mich eine der zentralen Aussagen Marcuses und findet sich in

28 Dies wird beispielsweise mit der feministischen Kampagne »Gemeinsam Kämpfen« seit 2017 versucht umzusetzen. Siehe: <http://gemeinsamkaempfen.blogspot.eu/ueber-die-kampagne-und-die-ideen-dahinter/> [20.06.2019].

viel Literatur über Bewegungen, Kollektive und auch aus Prekarität entstandene Gemeinschaften wieder.

Als derzeitige Tendenzen und als Perspektiven konnten auf struktureller Ebene Streik und Räte herausgearbeitet werden – alte Konzepte, die derzeit neu durchdacht und erprobt, die neu angeeignet werden. Der Streik der Vielen, der globalen Arbeiter*innenklasse, und eine Rätestruktur basierend auf den verschiedenen Formen von Arbeit sowie auf Stadtteilen. Was 1968 und in den folgenden Jahren verpasst wurde ist nicht vorbei. Die feministischen Streikbündnisse sind hier ein großes Vorbild. Heute werden diese Tendenzen mehr und darum gilt es gerade jetzt von den Bewegungen der Vergangenheit, auch der unmittelbaren Vergangenheit, zu lernen. Die Refugee-Bewegung zeigt, dass es immer möglich ist, etwas zu tun, dass Übersetzung trotz Heterogenität möglich ist, dass Defätismus keine Alternative ist, dass wir Utopien brauchen und sie im Kleinen auch jetzt leben müssen. »Do you really believe in vision? Or are you just shouting, just to shout? This is very important also« (I.O 11.35-36), sagt Osa mit Blick auf eine erstarkende Rechte. »And also for me everything is possible in this world. Everything is possible because it's just practice« (I.P 42-12-13) formuliert es Paul. Diese Haltung, wirklich daran zu glauben, dass etwas veränderbar ist, dass etwas bewirkt werden kann, unterscheidet viele Aktivist*innen der Refugee-Bewegung von vielen defätistischen deutschen Linken. Derzeit tut sich etwas und gerade jetzt sollten die Erfahrungen der Refugee-Bewegung aus den 2010er Jahren Beachtung finden.

III. Schluss

Foto zur Pressemitteilung von Refugee Struggle for Freedom in München im November 2016 mit der Forderung »Solidarität muss politisch und praktisch werden«



Quelle: Der Pressemitteilung entnommen

8. »From yourself, to the family, to the community and to the world« (Napuli Paul)

Oder: Übersetzung und Solidarität als Fazit und Aufgabe

»Solidarität kann revolutionär nur werden, wenn sie vor aller notwendigen Organisation und Artikulation in einem Bewußtsein und in einer Triebstruktur gründet, die den ›qualitativen Sprung‹ gebieten, das heißt, die nicht mehr den destruktiven Bedürfnissen des kapitalistischen Marktes und seiner Kultur verfallen und die deshalb frei geworden sind für den Aufbau einer Gesellschaft, in der das Bedürfnis der Lust am befriedeten Leben und seiner befriedeten Umwelt in den gesellschaftlichen Produktionsprozeß selbst eingeht.«

Marcuse in »Theorie und Praxis« (Marcuse 1974: 158)

Ich habe im Rahmen dieser Arbeit, die mich rund sieben Jahre begleitet hat, vieles gelernt. Beginnen möchte ich den Schluss mit einem erneuten Danke an meine Gesprächspartner*innen und einer Vergegenwärtigung, was ich von ihnen gelernt habe.

Turgay Ulu, den ich bereits seit 2011 kannte, hat mich stets mit seiner Entschlossenheit beeindruckt. In seinen 13 Jahren in Isolationshaft in der Türkei trat er immer dann in den Hungerstreik, wenn er keine Bücher bekam. Kaum in Deutschland angekommen, ging der Kampf für ihn weiter. Weitermachen! Ist definitiv sein Motto. Inzwischen betreibt er in Berlin das *Café Karanfil* (Nelke), das ein Treffpunkt für politische Organisation ist und wo es leckere Speisen und Getränke gibt. Bino Byansi Byakuleka ist derjenige meiner Diskussionspartner*innen, der Kolonialität in Geschichte, Gegenwart und in zwischenmenschlichen Begegnungen am drän-

gendsten wahrnimmt und thematisiert. Dennoch hält er daran fest, dass wir uns von Rassismus, Sexismus, Heteronormativität etc. lösen können, wenn wir an uns arbeiten. Er betreibt weiter das Community-Radio *We are born free!* und sieht dies auch als Plattform, um mit möglichst vielen Menschen über Probleme und politische Strategien ins Gespräch zu kommen¹. Napuli Paul begreift jede Begegnung als Lernen voneinander, kennt ihre Stärken und möchte ihr Wissen teilen. Sie hat eine sehr starke Präsenz und alleine mit ihr Zeit zu verbringen motiviert und empowert. Arash Dosthossein lehrt, sich nicht in Kleinem zu verlieren, sondern strategisch zu denken und große Ziele im Blick zu behalten. Veränderung ist möglich, wenn wir nur daran arbeiten. Von Narges Nasimi nehme ich vor allem mit, dass wir in den Kämpfen bleiben müssen. Als Feministin konnte sie sich erst mit der feministischen Bewegung in Deutschland identifizieren, als diese im Kontext der Streikbewegung in den letzten Jahren aus überwiegend akademischen Kreisen und Debatten (wieder) herausfand. Monika Mokre lehrt uns, dass es möglich ist, solidarisch zu sein und dennoch selbstbewusst die eigene Meinung zu vertreten. Mohammad Numan hat mich mit seinem Gespür für Sexismus und seiner klaren Positionierung hiergegen beeindruckt. Zudem war er derjenige, der 2012 am spontansten zu einem Sprecher und organischen Intellektuellen geworden ist. Elisabeth Ngari und WiE insgesamt haben mich, die vorher nicht in feministischen Kontexten aktiv war, die Stärke feministischer Solidarität miterleben lassen und mir so einige blinde Flecken vor Augen geführt. Rex Osas langjährige Erfahrung als Refugee-Aktivist verleiht ihm ein tiefes Wissen. Was ich als seine Hauptforderung mitnehme, ist die nach Transparenz. Wenn Falschheit, geheuchelte Zustimmung oder Ähnliches im Spiel sind, möchte er sich nicht mit Menschen abgeben. Unwissenheit hingegen, beispielsweise bei bürgerlicheren Akteuren, ist für ihn kein Grund nicht zusammen zu arbeiten. Hier hat er eine beeindruckende Weit- und Nachsicht entwickelt. Alles kommt zu seiner Zeit. Hassan Numan hat mir am Beispiel der Abschiebeblockaden durch Refugees aufgezeigt, wie viel erreicht werden kann, wenn wir Gelegenheiten erkennen und ergreifen.

In dieser Arbeit habe ich versucht, mein Verständnis Kritischer Theorie als Theorie in Bewegung und für und mit Widerstand umzusetzen. Durch meine Marcuse-Rezeption hatte ich vor den Gesprächen von vielen Begriffen und Konzepten zwar eine grobe Vorstellung, doch erst durch die Diskussion in der Praxis gepaart mit darauffolgender langer Reflexion und durch stetige theoretische Vertiefung und Erweiterung auch meines Kanons habe ich vieles so verstanden, wie es aus heutiger Perspektive und in Bezug auf heutige Widerstände Sinn macht.

1 Aus der Beschreibung des Radios: »It serves as a platform for refugees and other marginalized people like women, children, LGBTIQ, Black people and People of Color and others. We!R will also be a network to reach those we cannot reach through street protests politically, socially, culturally and economically.« (Siehe: <https://wer.oplatz.net/> [28.08.2020]).

Besonders relevant macht dieses Neu-Denken Marcuses, dass mit intellektuellen Refugees Menschen daran mitgewirkt haben, die nicht nur heute Widerstand leisten, sondern selbst vor Bedingungen, die ein imperialistischer, rassifizierender Kapitalismus erzeugt, fliehen mussten. Eine auf Theorie und Bewegungsgeschichte fokussierende Arbeit ohne Bezug auf eine aktuelle Bewegung und ohne die Stimmen von Menschen, deren Erfahrungen weit über meine hinaus gehen, hätte mich niemals zu einem solchen Verständnis Marcuses bringen können. Der Prozess der Übersetzung von Wissen aus Theorie und Erfahrungen aus Praxis (eigene und die anderer) in einen neuen Text in dem Wissen darum, dass dieser Text gelesen wird, verhindert grobe Vereinfachungen oder pauschale Wiederholungen dessen, was über Marcuse bereits so oft gesagt wurde.

Keine Illusionen, aber auch und vor allem kein Defätismus fordert Marcuse von den Intellektuellen. Die schrecklichen Umstände und Bedingungen zu erkennen und trotzdem weiterzumachen, trotzdem den Übersetzungsversuch zu wagen, sich nicht abschrecken zu lassen sieht Marcuse nicht nur als Aufgabe, sondern gar als Pflicht, die sich aus der Position des Intellektuellen ergibt: »Sein Privileg enthält eine Verpflichtung: die Verpflichtung und Verantwortung des Intellektuellen, alles zu tun, was in seinen Kräften steht, um diese Gesellschaft zu verändern« (Bartig 1971: 42). In Bezug auf beides – keine Illusionen und kein Defätismus – könnten viele Intellektuelle/Aktivist*innen sowohl von Marcuse als auch von den Intellektuellen der Refugee-Bewegung lernen. In der Refugee-Bewegung wird vieles ausprobiert und gewagt, werden Übersetzungsversuche – zwischen Intellektuellen und Menschen, die kaum die Schule besucht haben, zwischen Kommunist*innen und Liberalen, zwischen *Citizens* und *Non-Citizens*, zwischen durch *race*, Klasse und Geschlecht völlig unterschiedlich positionierten Personen – unternommen. Bei vielen deutschen Linken hingegen gibt es meiner Erfahrung nach oft keine Bereitschaft diese Versuche überhaupt zu beginnen. In der Refugee-Bewegung wird Solidarität gelebt. Und hier findet Dekolonisierung praktisch statt – in der Praxis der Begegnung und in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Kolonialität. Das möchte ich allen kritischen, zynischen oder gar negativen Stimmen über die Refugee-Bewegung entgegensetzen. Wenn Osa mit Menschen von einer Friedensinitiative zusammenarbeitet, die Rassismus reproduzieren, wenn Paul versucht den Sexismus und Rassismus in jeder menschlichen Begegnung zu vergegenwärtigen und Menschen zu ändern, wenn Byakuleka durch künstlerische Formate über Kolonialismus aufklärt oder wenn WiE mit ihren *Friends* neue Wege der Solidarität einüben, sind das Übersetzungen, die viele andere Aktivist*innen nicht eingehen und lieber unter Gleichen verbleiben. Trotz aller möglichen Niederlagen und Rückschläge, halten sie alle an der Utopie einer anderen Weise des Seins fest und verkörpern diese Utopie in ihrem eigenen Tun. Und dabei geht ihnen nicht nur um sich, nicht nur um Geflüchtete, es geht ums Ganze.

In diesem Schlusskapitel gilt es ebendiese Erfahrung nochmals auf den Punkt zu bringen und das Lernen aus der Bewegung in den Fokus zu stellen. Zudem möchte ich hier auf die eingangs gestellten übergeordneten Fragen zurückkommen: Sind die Schriften des Sozialphilosophen Herbert Marcuse der 1960er/70er Jahre relevant für das Verständnis heutiger gesellschaftlicher Zustände und nützlich in der Reflexion, Analyse und Weiterentwicklung von Strategien einer sozialen Bewegung? Wie kann eine Forschung in der Tradition Kritischer Theorie zu und in Bewegungen aussehen und wie ist Marcuses Theorie aus feministisch-dekolonialer Perspektive zu kritisieren und zu aktualisieren? Ich beginne mit einer Reflexion auf die Methodologie (8.1). Im zweiten Abschnitt beantworte ich die Frage nach Marcuses Relevanz durch eine Zusammenfassung der Positionen meiner Gesprächspartner*innen zu den aufgemachten Themenkomplexen. Dafür wiederhole ich die meines Erachtens wichtigsten Kommentare und daraus folgende Erkenntnisse. Dies schließt auch eine Zusammenfassung der Leerstellen Marcuses ein und zeigt auf, welche Themen mehr Berücksichtigung hätten finden können (8.2). Im letzten Abschnitt schließe ich mit einem Ausblick und mit Forderungen an solidarische Praxis heute, wie sie Intellektuelle der Refugee-Bewegung formulieren (8.3).

8.1 Gelingende Übersetzung? Reflexionen zur Methodologie

In der Methodologie (Kapitel vier) habe ich meinen Versuch einer dekolonial-feministischen Ethnographie in engem Bezug auf die Widerstandstheorie Marcuses als einen Beitrag der intellektuellen Arbeit und des Übersetzens, die im Kontext der Refugee-Bewegung stattfinden, verortet. Ich hatte formuliert, dass ich zum einen die Übersetzungen, die in der Refugee-Bewegung stattfinden, ausweiten möchte – also dazu beitragen, widerständiges Wissen, das in der Bewegung existiert und weiterentwickelt wird, in Räumen hörbar zu machen, in denen es ohne Übersetzung nicht oder weniger ankommt. Des Weiteren ging es mir um eine Übersetzung der auf Widerstand bezogenen Thesen Marcuses in heutige akademische und aktivistische Diskurse. Gelingt dies und erweist sich der Zugang einer feministisch-dekolonialer Methodologie in Kritischer Theorie sowie konkret der Diskussion von Theorie mit Intellektuellen einer Bewegung als fruchtbar? Kann diese Arbeit neben den inhaltlichen Erkenntnissen somit als ein innovativer Beitrag zu Methodendiskussion gelesen werden?

Der methodologische Ansatz dieser Forschung beruht auf einer theoriebasierten Ethnographie. Mit Marcus, Burawoy, Stacey und Anderen bin ich von der Annahme ausgegangen, dass eine Ethnographie einerseits an analytischer Stärke gewinnt und andererseits Theorie neu durchdenken und somit stärken kann, wenn sie sich auf soziologische Gesellschaftstheorie bezieht. Das besondere Moment dieser Ethnographie war der Ansatz, Thesen Marcuses direkt zu diskutieren, also mei-

nen theoretischen Zugang zur Diskussion zu stellen. Entsprechend habe ich mich an Akteur*innen der Bewegung gewandt, die ich als organische Intellektuelle kennengelernt habe. Dieser Zugang bietet Vorteile: Zum einen ist eine weitgehende Transparenz garantiert, da ich davon ausgehen kann, dass alle Beteiligten verstehen und dem bewusst zustimmen, was ich mache. Zudem bietet eine überschaubare Anzahl an Gesprächspartner*innen die Möglichkeit, ihren Stimmen viel Raum in dieser Arbeit zu geben. Andererseits muss mir und den Leser*innen bewusst sein, dass diese organischen Intellektuellen nicht die gesamte Refugee-Bewegung repräsentieren und rein quantitativ gemessen eine Minderheit darstellen. Sehr viele Positionen werden nicht abgebildet. Allerdings habe ich Personen ausgewählt, die sich bereits in der ein oder anderen Form in einer repräsentierenden Rolle befanden und die sich um den Zusammenhalt der Bewegung bemühen. Es gibt also eine Legitimation durch die Bewegung, auch wenn diese selbstverständlich niemals konfliktfrei ist. Diese Bewegungsgebundenheit macht sie eben zu organischen und nicht klassischen Intellektuellen. Nicht nur sie haben mir ihr Vertrauen geschenkt, dass ich sie und die Refugee-Bewegung angemessen darstelle, auch ich habe ihnen vertraut und ihre Erzählungen von Erlebnissen prinzipiell nie in Frage gestellt.

Selbstkritisch an den dargestellten Perspektiven ist anzumerken, dass eine intensivere Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Frauen*selbstorganisation wünschenswert gewesen wäre. Es war ein Prozess, der erst während dieser Arbeit stattfand, mich auch als feministische Aktivistin und Theoretikerin zu begreifen. Zu Beginn der Konzeption hatten weder feministische Methodologie noch feministische Praxis einen besonderen Stellenwert. Das hat sich verändert und nun würde ich gezielter weitere Frauen* und Gruppen wie beispielsweise den IWS ansprechen und noch mehr versuchen, an feministischen Übersetzungen in die Bewegungspraxis und in die Theorie teilzuhaben.

Übersetzung kann überhaupt nur beginnen, wenn wir uns der Differenz bewusst sind. Ich bin nicht gleich gesellschaftlich positioniert wie meine Gesprächspartner*innen und sie haben strukturelle Differenzen zu anderen, etwa weniger formal gebildeten Refugee-Aktivist*innen. Die überwiegend sehr positiven Rückmeldungen auf meinen Zugang – etwa Dosthosseins Kommentar, dass ihn endlich mal jemand als Theoretiker ernstnehmen würde oder Ulus Vorbereitung auf das Gespräch durch das Lesen Marcuses auf Türkisch – zeigen, dass meine Methode auf Interesse stieß und die Auseinandersetzung mit Marcuse keine einseitige Angelegenheit war. Doch muss ich auch unsere unterschiedlichen Möglichkeiten der Intensität der Beschäftigung mit einem Philosophen wie Marcuse erkennen und benennen. Ich hatte das Privileg, mir für die Vorbereitung und die Analyse der Gespräche viel Zeit nehmen zu können und auch nachträglich vieles von Marcuse nochmal zu lesen. Ich hatte Zeit, Geld (Stipendium), inhaltliche Unterstützung (siehe Danksagung) und Zugänge (Universität, Bibliotheken). Mein Gedankengebäude konnte ich stets mit weiterer Literatur, auch aus anderen Theorierichtungen,

immer mehr wachsen lassen. Gibt es im Übersetzungsprozess also Momente des gemeinsamen Arbeitens an diesem Buch, war es jedoch mir vorbehalten, das Ganze in einen kongruenten Rahmen und auch ein stimmiges Konzept zu bringen. Trotz aller Polyvokalität ist meine Stimme neben Marcuses in dieser Arbeit tonangebend und können meine Interpretationen differenzierter ausformuliert sein und somit dominieren.

Wenn Mokre von einem teilweisen Scheitern der Übersetzung bzw. einer fehlenden Analyse dessen, was in der Refugee-Bewegung trennt, spricht, ist auch auf die konkreten Bedingungen des Protests zu schauen, die eben andere sind, als jahrelang am Schreibtisch immer wieder Praxis reflektieren zu können. Sie beschreibt ein ständiges Scheitern der Übersetzung zwischen den Akteur*innen durch ein Zurückgeworfen-werden auf gesellschaftlich zugewiesene Identitäten, da eine Anerkennung von Differenz nicht stattgefunden habe. Vielmehr seien antagonistische Konflikte, beispielsweise das Thema *weiße* Privilegien, in einer binären Logik in die Bewegung getragen und reproduziert worden, statt eine wirkliche Auseinandersetzung zu ermöglichen. Die Übersetzung blieb zu oberflächlich, Rassismuszuschreibungen etwa blieben oft individuell und wurden nicht kontextualisiert (Mokre 2015: 207-210). Im Gespräch kamen wir darauf zu sprechen, inwiefern dieses Scheitern der Auseinandersetzung gerade am Rassismus auch mit einer seltsamen Adaption von *Critical Whiteness* im deutschsprachigen Raum zu tun hat. Hier gelingt die Übersetzung von Theorie auf Praxis bzw. von US-amerikanischem Kontext auf den europäischen seit Jahren sehr eingeschränkt. Und hier würde ich vermuten, dass sich nicht genügend Zeit und Raum genommen werden konnte und kann. Eine Reflexion auf Probleme und der Versuch, verschiedene Positionen zu verstehen und wiederzugeben, wie er in Mokres Buch oder dieser Arbeit unternommen wird, wird zwar nur eine spezifische Leser*innenschaft erreichen. Dennoch hoffe ich, zu einer Reflexion der komplexen Verhältnisse aber auch konkreter Problemstellungen beitragen zu können.

Zur Konzeption einer akademischen Arbeit in Solidarität mit den Forschungs-subjekten gehört, wie in der Methodologie aufgezeigt, nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle und Position, sondern auch das praktische Handeln und die Frage danach, wie Wissen geteilt werden kann. Was bedeutet das für mich und meine politische Praxis? Ich habe gelernt, dass es darum geht, verbindliche Beziehungen und Strukturen aufzubauen. Das kann jedoch in Bezug auf die bundesweite Refugee-Bewegung nur bedeuten, dass punktuelle Zusammenarbeit möglich ist, da ich nicht in den kollektiven Strukturen in den jeweiligen Städten meiner Gesprächspartner*innen aktiv bin. In einer Reflexion auf 2012-2016 kann ich sagen, dass auch mich damals eine gewisse Aktionsorientierung ergriffen hat und mein Agieren sich vor allem auf Unterstützung bei bestimmten Aktionen bezog. Allerdings war es in der Phase auch sinnvoll, dass es einen Pool an Leuten gab, die punktuell zur Verfügung standen, da zur Zeit der Märsche, Bustouren und

Besetzungen ganz praktische, aber stille Hintergrundarbeit gebraucht wurde (vgl. 8.3). Zugleich war ich bis 2014 weiter in Osnabrück aktiv, wo es in dem Jahr zu zahlreichen Abschiebeblockaden kam. Der Fokus meines Aktivismus hat sich seit 2017 wieder mehr auf das lokale (nun in Hannover) verlagert. Das bedeutet dennoch selbstverständlich, dass ich gegenüber meinen Diskussionspartner*innen für konkrete Fragen nach solidarischer Unterstützung ansprechbar bin – beispielsweise habe ich mit Napuli Paul 2017 einen erfolgreichen Finanzierungsantrag für ihre »World Refugees Let Fear Go«-Tour gestellt. Ein Interesse daran, selbst auch als Theoretiker*innen in Neuen Räumen sprechen zu können, bestand vor allem bei Nasimi und Dosthossein. Gemeinsam besuchten wir 2017 eine Konferenz zum »Flüchtlingsbegriff« und sie konnten die Non-Citizen-Theorie im danach erschienenen Sammelband veröffentlichen.

Bereits in der Methodologie habe ich jedoch auch auf Grenzen dieser Übersetzung hingewiesen, die etwa in dem akademischen Habitus begründet liegt – Übersetzung bedeutet entsprechend auch, Räume richtig einzuschätzen. Wenn ich zu Vorträgen eingeladen werde, sind die Einladenden oftmals studentische deutsche Linke, die sich fragen, wie sie solidarisch sein können. Hier bin ich, auch aufgrund der in der Methodologie zitierten Aussagen und Aufforderungen, meine Rolle als Person mit akademischen Zugängen ernst zu nehmen, zu dem Schluss gekommen, Vortrageinladungen allein anzunehmen. Denn es geht meist um Übersetzungen in die Sprache und Räume *weißer* Studierender. Für ein Verständnis dessen, was Refugee-Aktivist*innen zu sagen haben, braucht es Bereitschaft der einladenden Gruppen sich mit der Refugee-Bewegung, ihrem eigenen Aktivismus, ihren Rassismen, ihren Strukturen auseinanderzusetzen. Das ist wünschenswert, aber oftmals nicht der Fall. Methodisch wären hier längere Workshops und vor allem auch gemeinsame Praxis notwendig, Vorträge können nur einen Einstieg ins Thema vermitteln. Wie mir Dosthossein, Osa und Ngari sagten, ist es daher meine Rolle in diese Räume zu gehen und das was ich gelernt habe, etwa Kritiken der Refugees an *weißem* Aktivismus, weiterzugeben. Sie selbst haben genug anderes zu tun und finden es wichtiger, in Kontakt mit Refugees zu treten. Übersetzung bedeutet hier für mich die Erkenntnisse, die ich durch diesen mehrjährigen Forschungsprozess und durch meine Gesprächspartner*innen gewonnen habe, in der entsprechenden Sprache wiederzugeben und mir vertraute Räume (akademische und aktivistische, bzw. überschneidend) zu bespielen und Epistemologien mitzuverändern, Wissen zu dekolonisieren. Ich habe mich bemüht, verantwortungsvoll mit dem Vertrauen meiner Gesprächspartner*innen umzugehen und Versuche von Übersetzung in verschiedene Richtungen zu unternehmen. Übersetzungen zu versuchen und darin meine Rolle zu finden ist Teil meiner Umsetzung einer feministischen und dekolonialen Methodologie.

Neben der Verbindung aus Kritischer Theorie und feministisch-dekolonialer Methodologie ist eine weitere Übersetzungsebene die zwischen Kritischer Theorie

und dekolonialer Theorie, wie sie in der Einleitung angerissen wurde. Allerdings verblieb durch den Fokus auf Marcuse und durch die vielen konkreten Themen ein Dialog zwischen KT und Konzepten dekolonialen Denkens relativ oberflächlich. Beispielsweise wurde auf die Ähnlichkeit mancher Begriffe oder die Fruchtbarkeit des Zusammendenkens an konkreten Beispielen verwiesen (wie etwa zwischen *Othering* und repressiver Toleranz). Für einen tieferen, gleichwertigen Dialog hätte der Fokus anders liegen müssen – etwa auf wenigen beschränkten Konzepten oder durch die gleichzeitige intensive Auseinandersetzung mit einer*em dekolonialen Theoretiker*in wie mit Marcuse. An diesem Dialog ist weiterzuarbeiten. Wie bereits in der Einleitung skizziert, sehe ich die dort aufgemachte Perspektive aber auch als Verweis auf eine Forschungslücke, zu der meine Arbeit nur einen kleinen Beitrag leisten kann.

Insgesamt sehe ich meine Methodologie als gelungen. Einerseits leistet sie einen Beitrag zur Übersetzung älterer KT in heutige Debatten. Die so oft in Bezug auf Marcuse geäußerte Forderung, sein Werk mit Bezug auf heutige Fragestellungen und Widerstände neu zu denken (bspw. durch Kellner und Davis, siehe Einführung) bin ich angegangen. Meine Methodologie dient somit als ein Vorschlag, wie KT entgegen den zu Beginn beschriebenen Zuschreibungen als »praxisuntauglich« oder über jeglicher Praxis stehend Teil einer kritischen Wissenschaft in Bewegung sein kann. Des Weiteren verstehe ich diese Arbeit als Beitrag zur Weiterentwicklung feministisch-dekolonialer Methodologie, die in vorhandene akademische Räume wirken und diese verändern und dabei auch emanzipatorische Elemente westlicher Theorien kritisch einbeziehen will (vgl. Stacey und Lengel in der Methodologie). Durch die Schritte der Durchdringung von Theorie und Praxis konnte ein tieferes Verständnis einiger Probleme und Diskussionen hinter bestimmten Begriffen entwickelt werden – etwas das auch bei vielen anderen Kritischen Theoretiker*innen/Theorien ein spannendes und notwendiges Unterfangen wäre. Eine Theorie bzw. einen Theoretiker direkt in einer aktuellen emanzipatorischen Bewegung zur Diskussion zu stellen und somit anzuwenden und zugleich zu überprüfen ist ein neuer Beitrag zu diesen Debatten um Methodologie.

8.2 Positionierungen zu Marcuse

Zunächst möchte ich die Frage nach der Relevanz Marcuses für heutige Gesellschaftsanalyse und soziale Bewegungen mit einem entschiedenen »Ja« beantworten. Reaktionen wie die Übernahme eines Zitats für eine Pressemitteilung (München) oder die Aussage »These are our prophets« (Bino Byansi Byakuleka über Phi-

losophen wie Marcuse)² bestätigten dies sehr offensichtlich. An Marcuses Denken und Werk, in dem dieser Widerspruch zwischen Sollen bzw. Möglichkeit und Sein beständig aufgezeigt wird, konnte auf vielfältigen Ebenen und an verschiedenen Punkten angesetzt werden. Obwohl die Gespräche teils sehr unterschiedliche Fokusse hatten, konnte ich einige Themen herausarbeiten, die eine hohe Relevanz und Aktualität aufweisen. Manche Thesen hingegen stießen auf Ablehnung, wie etwa Dosthossein Zurückweisen des Begriffs der Sensibilität oder die der angeblichen Nicht-Integration von sogenannten »Randgruppen«. Gerade an diesen Differenzen konnte ich jedoch tiefer in die Thematik einsteigen, Marcuse aktualisieren und übertragen. Es taten sich, entweder in den Gesprächen oder bei späterer Reflexion und durch weiterführende Literatur, stets Anschlüsse auf, die Marcuse weiterdenken. Für detailliertere Zusammenfassungen sei auf die Fazite der Kapitel fünf bis sieben verwiesen. Nun geht es darum, pointiert die wichtigsten Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen zu Marcuse zusammenzufassen und ihr Weiterdenken und Verweise auf Lücken aufzuzeigen.

Gesellschaftskritik

In Kapitel fünf fragte ich nach Wahrnehmungen von und Positionierung Geflüchteter in westlichen Gesellschaften. Für Marcuse war in den 1960er eine klassentheoretische Unterscheidung grundlegend, nämlich einerseits die Diagnose der »Integration des größten Teils der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft« (Marcuse 1972: 15), andererseits die Wahrnehmung von einem »Substrat der Geächteten und Außenseiter« (Marcuse 1964: 276). Auf die soziologisch-theoretische Kritik an der Randgruppentheorie bin ich oben im Detail eingegangen. An dieser Stelle kommt es abschließend auf die Zusammenfassung der Perspektiven meiner Gesprächspartner*innen an, die eine Modifizierung der Marcuseschen Theoreme nahelegen. Bemerkenswert ist, dass die Integrationsthese weitgehend geteilt wird, so etwa von Rex Osa – »Ja, this is klar«, oder von Byansi Byakuleka – »I say to you I agree with him one hundred percent because one of the strategies of the capitalist system is to make people feel they are accepted«. Turgay Ulu entwickelt die Integrationsthese weiter, indem er sie auf die Integration des Protestes selbst bezieht: »die NGOisierung von Bewegungen [ist ein] großes Problem des Neoliberalismus«. Hier wäre noch weiterer Forschungsbedarf, um die Rollendiversifizierung zwischen Protestierenden und Unterstützenden und NGOs und Sozialer Arbeit stärker zu problematisieren. Dem Gegensatz von integrierter Mehrheit und

2 Da in diesem Abschnitt nur bereits zitierte Stellen zusammenfassend wiederholt werden, gebe ich die konkreten Zitierungen aus den Gesprächen der besseren Lesbarkeit halber nicht noch einmal an. Die Marcuse-Zitate sind ebenfalls Wiederholungen, die Quellenangaben bleiben aber, falls Leser*innen sich auf den Schluss konzentrieren.

randständigen Gruppen wird zwar insofern zugestimmt, dass eine auf Kolonialität basierende Rassifizierung weiter gesellschaftliche Positionierungen bestimmt, doch nicht wie zu Zeiten Marcuses in den USA der 1960er Jahre anhand einer klaren *Color Line*. In der BRD der 2010er fokussieren Dosthossein und Nasimi andere Strategien der Herrschaftssicherung. »Es wird ständig versucht, die Forderungen dieser Randgruppen durch soziale Arbeit, NGOs usw. zu befriedigen. Diese liberale Auffassung paralyisiert die Randgruppen«. Anhand ihres Begriffs der paralyisierten Randgruppe ließen sich weitere Forschungen orientieren, welche die neoliberale Integration von Geflüchteten thematisieren. Praktische Erfahrung führt hier zur Korrektur der Kritischen Theorie. Auch die *Non-Citizen*-Theorie der bayerischen Refugee-Bewegung lässt sich als ein Versuch lesen, analog zur Randgruppentheorie, eine Perspektive auf Positionierungen einzunehmen. Ihre Analyse kann als eine aktuelle, kritische »Randgruppentheorie« gelesen werden, die durch die epistemologische Position des Sprechens als selbst von *Othering* Betroffenen gerade die Reproduktion problematischer Bilder vermeiden kann, die Marcuse teils passierte. Ihre Analyse schließt Kolonialität, Rassismus und ökonomische Verhältnisse ein.

Ob aus Positionierungen Handlungsoptionen folgen, war die mit Marcuse daran anschließend aufgemachte Frage. Zunächst lässt sich dies aus der radikalen Praxis der Bewegung schlussfolgern. Ulu ist sehr dicht bei Marcuse, wenn er meint, dass »Marginale, die sich ins Zentrum gedrängt haben [...] radikalere Aktionen machen [können], weil wir nichts mehr zu verlieren haben wie eine Arbeit, wie ein Haus, wie eine Familie«. Weiter stimmt er zu: »Die heutigen Auseinandersetzungen, meinte [...] Marcuse, sind nicht mehr so viel entlang von Klassensträngen sondern aufgrund [...] von Rassismus, aufgrund von sogenannten Ethnien« (Ulu). Auch Klassenpositionen, z.B. Arbeitsplätze oder Wohnorte, werden nach rassifizierten Kriterien zugewiesen, was den häufig aufgemachten Gegensatz von Interessen- und Identitätspolitik in Frage stellt. Kann die paralyisierte Randgruppe, deren Protest durch NGOisierung integriert werden kann, noch die Katalysator-Funktion für gesellschaftlichen Wandel erfüllen, die Marcuse erwartete? Die Refugee-Bewegung kann ein Katalysator sein – und ist es meiner Meinung nach auch (vgl. Kapitel sieben) – doch sie ist nicht Katalysator für die »eigentlichen« Kämpfe um Arbeit, sondern für Kämpfe auf allen Ebenen und von allen als potenzielle Subjekte. Weniger gegenüber der *weißen* Industriearbeiter*innenklasse oder großen DGB-Gewerkschaften, mehr in einem Umfeld von migrantischem Prekariat und innerhalb solidarischer Netzwerke kommt es, auch in Folge der Proteste, zu einer Art Selbstkatalysation, die gleichwohl auch Teile der deutschsprachigen (radikalen) Linken zu praktischem Handeln inspiriert. Dabei ist klar, sowohl in Marcuses Theorie als auch in den Reflexionen meiner Gesprächspartner*innen, dass die Positionierung an sich nicht ausreicht, um Protestverhalten auszulösen. Der neoliberale Konsens, dass es nicht auf kollektive Kämpfe, sondern auf individuelle Erfolge ankommt, umfasst auch große Teile der

Refugees, wie Hassan Numan betont: »And just keep doing and doing and doing, trying to progress. [...] The ideal – you spend your lifetime to get it«. Die Stimmen der Refugees sind entsprechend ein Korrektiv zu einer zu pauschalen Behauptung von rebellischer Subjektivität qua Position. Erst durch den Einbezug der folgenden Themenkomplexe Sensibilität und Organisation, also durch eine Vertiefung und Verkomplizierung, eine genauere Analyse konnte sich einem Verständnis der rebellierenden Subjektivität weiter angenähert werden. Das verweist bereits auf die zentrale herausgearbeitete Kritik an Marcuse, dass seine Analysen teils nicht detailliert genug waren, den tatsächlichen komplexen Verhältnissen nicht immer gerecht wurden.

Sensibilität

Hervorheben möchte ich hier das Konzept der Sensibilität als utopische Kategorie, die sich in Elementen im Widerstand findet. Trotz aller Problematiken und Ambivalenzen äußerten auf der ein oder anderen Ebene fast alle Gesprächspartner*innen, dass sie in der Refugee-Bewegung »eine andere Form des Seins« wahrgenommen haben – sei sie noch so fluide, kurzlebig und schwer zu fassen. Diesen anderen Formen des Seins nachzuspüren, sie zuzulassen entspricht Ansätzen einer dekolonialen Praxis. Meine eingangs gestellten Fragen nach der Rolle von Intellektuellen in der Bewegung, nach revolutionärer Subjektivität, nach Erfahrungen, Bedürfnissen und Utopien wurden in Kapitel sechs behandelt. Für Marcuse gehören zu den Bedingungen einer Neuen Linken »moralische und ästhetische Bedürfnisse [...] nach neuen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Generationen, den Männern und Frauen und der Natur« (Marcuse 1972: 25). Was Marcuse hier im philosophischen Überblick zu Jugendbewegung, Frauenbewegung und Umweltbewegung thematisiert hat, spielt auch eine Rolle für die Einschätzung meiner Gesprächspartner*innen zur Refugee-Bewegung. Ulu betont zustimmend, dass der Faktor Mensch am wichtigsten ist, und dass wir uns darauf konzentrieren müssen. Für Marcuse sind die neuen Bedürfnisse, die er in den Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre ausmacht, werdende Bedürfnisse. Ihr Aufkommen führt Menschen an Bewegungen heran, was auch Monika Mokre beobachtet hat: »[...]So there was this kind of desire for another life«. In den Protesten selbst verändern sich die handelnden Menschen und ihre Selbstwahrnehmung. Das bestätigt auch Nasimi mit den Worten: »Durch [...den] Protestmarsch hast du gesehen, dass die Menschen ganz anders waren [...], weil sie in dieser Bewegung [...] diese Bedürfnisse [...] entdeckt haben«. Aus diesen Ähnlichkeiten zwischen Marcuses Theorie und heutigen Erfahrungen lässt sich eine Kritik ableiten, die ein gängiges Verständnis von politischer Aktivität trifft: Soziale Bewegung ist keine Frage von *rational choice*, wonach Menschen sich zusammenschließen, um ihre bestehenden Interessen effektiv zu vertreten. Stattdessen kommt es, so die Beobachtungen einiger Gesprächspart-

ner*innen, oft erst im Handeln mit Anderen zu den individuellen Veränderungen, welche die Vorstellung politischer Veränderung stärken. Entscheidend für solche Prozesse sind vor allem konkrete Orte und praktische Beziehungen. Turgay Ulu nennt die Besetzung des Oranienplatzes in Berlin »eine utopiaähnliche Situation«, die » natürlich auch irgendwo das Leben der Geflüchteten, die darin Teil waren, schöner gemacht hat, also dadurch, dass die Isolation gebrochen wurde, aus den Lagern, und Leute sich neue Netzwerke, neue Menschen erschlossen haben und [sich] dann ganz andere Lebensbahnen daraus erschlossen haben«.

Anders als in der theoretischen Gegenüberstellung von modernen Utopien (Marcuse), die auf die Zukunft zielen, und postmodernen Heterotopien (Foucault), die auf Nischen orientierten, beschreibt Ulu hier das Konzept einer utopischen Heterotopie, eines Ortes als Vorschein des Möglichen. Ebenso wie Marcuse spricht Ulu bewusst als revolutionärer Romantiker. Als nötiges Korrektiv, gerade gegenüber der Erinnerung an die symbolträchtigen Orte der Bewegung, ergibt sich der Blick auf die konkreten Beziehungen.

Marcuse sah vor allem viel Potential in veränderten Geschlechterverhältnissen. Dabei ging es ihm nicht um eine Angleichung von Frauen an männliches Konkurrenzverhalten, sondern um das Potential von »femininen Qualitäten: Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw.« (Marcuse 1975a: 133-135). Obwohl er wusste, dass es sich dabei um Zuschreibungen handelt, glaubte er, dass Männer diese Fähigkeiten von Frauen lernen können. Auf die feministische Kritik an dieser Affirmation des Weiblichen wurde oben ausführlich eingegangen. Bei meinen Gesprächspartner*innen finden sich sowohl kritische als auch pragmatische Positionierungen zur Frage der Geschlechterverhältnisse in der Bewegung. Kritisiert wird oft ein Sexismus männlicher Geflüchteter, aber auch weibliches Rollenverhalten. Mokre hierzu: »Caring is [...] also an ambiguous thing«. Utopisiert wird von Rex Osa die stärker werdende Rolle von Frauen in der Bewegung: »Women are speaking out now«. Zwischen diesen beiden Polen befinden sich einige Aussagen, die Marcuses Position, so kritikabel sie theoretisch ist, aus praktischer Perspektive bestätigen. Dies gilt einerseits für die in der Bewegung aktiven Frauen. Paul: »Mostly there were women there who care for the others [...] They go to Lagers [...] more than the men«. Andererseits wäre auch für die deutschen Supporter*innen festzustellen: »Die, die bleiben sind [...] Frauen«, so Nasimi. Die Frage bleibt, wie von diesem Ist-Zustand zu anderen Geschlechterverhältnissen übergegangen werden kann und ob darin Frauen* nicht erneut zu viel aufgebürdet wird. Paul meint gar: »We, the women, we are responsible for the men to be changed«.

Als Hauptkritik konnte herausgearbeitet werden, dass Marcuse unter dem Begriff Sensibilität teils zu funktional auf die Widerstände und Subjekte schaute. Es ist nicht egal, warum und wie Frauen* zu Frauen* wurden, um im nächsten Schritt ihre Eigenschaften zu affirmieren. Und es ist nicht egal, was Refugees durchleiden mussten, um mehr über Europa verstanden zu haben als viele Deutsche. Um die

Kämpfe der Anderen zu verstehen, braucht es auch eine Offenheit für ihre subjektive und kollektive Konstituierung. Somit konnte die eingangs formulierte und auch auf Marcuse bezogene Kritik an einer nicht genug ausdifferenzierten Analyse von Rassismus und Kolonialität für gesellschaftliche Subjektivierung wie auch in Bezug auf vergeschlechtlichte Subjektivierungen bestätigt werden. Insbesondere wenn mit dekolonialer Methodologie Befreiung als Ziel bestehen bleibt (was Marcuse stets unterstreicht), bedarf es mehr Sensibilität für den Erfahrungshorizont der Anderen, als diesem in der älteren Kritischen Theorie gewährt wurde. Dem wurde versucht mit der in dieser Arbeit angewandten Methodologie und Bezug auf existierende feministische und rassismuskritische Ethnographien zu begegnen.

Organisation

Neben den objektiven gesellschaftlichen Positionierungen (Randgruppentheorie, Integrationsthese) und den subjektiven werdenden Bedürfnissen (Sensibilität, feministischer Sozialismus) hat sich Marcuse drittens mit intersubjektiven Organisationsformen in Widerstands- und Protestbewegungen beschäftigt. Meine einführenden Fragen dazu zielten auf das Verhältnis zwischen bürgerlichem »Engagement für Flüchtlinge«, »bürgerlichen Radikalen« (um Marcuses Worte zu wählen), auf Organisationsformen der Bewegung selbst und die Bedeutung von Solidarität. Marcuse stellte sich der Organisationsfrage angesichts des vorläufigen Scheiterns der Neuen Linken: »Zum Teil wurde die Bewegung vom Establishment »verinnahmt« oder offen unterdrückt; zum Teil »zerstörte« sie sich selbst dadurch, da sie keine angemessenen Organisationsformen entwickelte, daß ein innerer Spaltungsprozeß um sich griff, der einherging mit Antiintellektualismus, einem politisch ohnmächtigen Anarchismus und narzißtischer Selbstüberschätzung« (Marcuse 1975b: 161). In der Diskussion überwog die Zustimmung zur Kritik. Mohammad Numan: »Ja, I completely agree with that. It happened in our movement«. Es spricht auch für die Ernsthaftigkeit meiner Gesprächspartner*innen, dass sie Fehler ihrer Bewegung kritisieren, z. B. in Bezug auf die letztlich aufgelöste Besetzung des Oranienplatzes, der ein wichtiger Ort gewesen ist. »[T]he destruction of the camp came from the inside, you know? When the mainstream politicians came in [...] it was simple for them [...] to break it«, so Byansi Byakuleka.

Wie bei Marcuse in seinem Kommentar zu den Bewegungen seiner Zeit angedeutet, führt die Frage nach dem Zerfallen von Bewegungen zu einem Nachdenken über Organisation. Auch hierzu konnten meine Gesprächspartner*innen wichtige kritische Hinweise geben. Es beginnt mit der Problematisierung der eigenen Erfahrung durch theoretische Reflexionen: »The big problem we had in the movement, was lack of transparency«, konstatierte Byansi Byakuleka und dies ist auch die zentrale Kritik Osas. Freilich ist es nahezu unmöglich unter den Bedingungen mehr oder weniger spontaner und dezentraler Proteste so etwas wie Transparenz

überhaupt herzustellen. Nichtsdestotrotz wurde dies auf vielfältigen Wegen, z.B. mit eigener Plenumskultur und eigenen Medien, versucht. Rückblickend kommt Ulu zu der Erkenntnis: »Wir haben eine Bewegung kreiert, aber keine [...] Organisation«. Dem ist einerseits entgegenzuhalten, dass von der jüngsten Refugee-Bewegung wie erwähnt ältere Refugeeorganisationen tendenziell ignoriert worden waren. Andererseits verweist diese Einschätzung aber auch auf ein grundlegendes Problem im Verhältnis von Organisationen zu Bewegungen, speziell Refugee-Bewegungen: »We, as the people coming from other countries, could only organise one movement because of the language and some other problems. The larger part of the responsibility should be undertaken by domestic political movements, in order for this resistance to evolve to a full scale organised movement« (Ulu 2018), schlussfolgert er entsprechend in einer Ausgabe der *Daily Resistance*.

Es kann nicht erwartet werden, dass Refugees alles schaffen, woran deutsche Aktivist*innen scheitern. Bemerkenswert ist vielmehr, wie viel sich von ihren Ansätzen lernen lässt. Über-einstimmungen zu Marcuses Appell an Bewegungen sind augenfällig. Marcuse riet dringend zu Bündnissen. Solche ist die Refugee-Bewegung in vielfältiger Form eingegangen: »We also connected our protest with other struggles and groups like anti-gentrification and antifa-groups, workers, students and artists«. ³ Um solche Bündnisse, nicht nur als taktisches Zusammengehen, sondern als strategische Zusammenarbeit, zu etablieren, braucht es sehr viel Wissen. Refugees, die in den Protesten erst ihre eigene Politisierung erleben, können kaum einen Überblick über die politische Landschaft und die aktivistische Szene in Deutschland haben. Häufig muss daher mit denen zusammengearbeitet werden, die sich als Unterstützer*innen anbieten. Es ergibt sich eine doppelte Herausforderung, gerade für organische Intellektuelle. Einerseits muss die Bewegung nach innen mobilisiert, andererseits nach außen vernetzt werden. Marcuse formulierte dies als Verpflichtung: »Die bereits Gebildeten sind verpflichtet, ihr Wissen dazu zu verwenden, anderen Menschen zu helfen, ihre Fähigkeiten zu realisieren und zu genießen. Deren Funktion besteht darin, den spontanen Protest in organisiertes Handeln »umzusetzen« (Marcuse 1972: 52-53). Da meine Gesprächspartner*innen diejenigen sind, die diese Herausforderung annehmen, ist Dialog möglich. Nach außen: »Ja, this is [...] my major Schwerpunkt. [...] I am here when a Refugee is striking. They call and then we are going there immediately [...] because I'm able to spread information to a broader network « (Osa). Nach innen: »I've been trained to do that. [...] To give the speeches, how to motivate people« (H. Numan). Nicht zuletzt Supporter*innen sollte diese Bedeutung von Leadership in Bewegungen klar sein.

Es konnten einige Parallelen zwischen Marcuses und Gramscis Denken aufgezeigt werden. Die Selbstverständnisse der Gesprächspartner*innen spiegelten sich

3 Siehe: <http://oplatz.net/about/> [26.02.2020].

in den von Marcuse genannten Figuren *Leader*, Erzieher*in oder Sprecher*in wider. Übersetzer*in konnte in Ergänzung zu Marcuses Figuren zusätzlich als starke Metapher herausgearbeitet werden. In diesen Selbstbeschreibungen sehe ich einen großen Unterschied zwischen ihnen (in Übereinstimmung mit Marcuse oder Gramsci) und vorherrschenden Ansätzen linker/autonomer Politik in Deutschland. Die organischen Intellektuellen der Refugee-Bewegung vertreten den Ansatz, sich bewusst mit ihrer Rolle auseinanderzusetzen, diese aber anzunehmen und sich zu verpflichten, sie auszuüben. Marcuses Ausdruck der »organisierten Spontaneität« kann neben dem »organischen Intellektuellen« als zentrales Bild hervorgehoben werden. Spätestens in Kapitel sieben wurde deutlich, wie viel von der Refugee-Bewegung auch für andere Bewegungen zu lernen ist und auch, wie sehr die Refugee-Bewegung nur als ein Teil einer notwendigen breiten linken Bewegung zu begreifen ist. In den Worten Ullus oder Dosthosseins steckt ein klarer Appell an Alle, sich besser zu organisieren. Nur eine gut organisierte Linke kann auch wirkliche Solidarität üben. Zentrale Ansätze sind nicht neu – Räte und Stadtteilorganisation – sondern wurden nur noch nicht konsequent umgesetzt. Derzeit gibt es wieder solche Ansätze, dieses Mal sollten wir auf Marcuse hören, sollten wir auf Refugees hören, sollten wir auf die Erfahrungen der *Black Panther Party* hören und an einer Basisorganisation drangleiben.

Neben der Motivation der Bewegung nach innen und der Koordination nach außen, die beide nur mit einer begrenzten Legitimität erfolgen können, da es keine echte Delegation gab – »The refugee movement did not succeed because there was no delegation« (M. Numan) – gehört es stets auch zu den Aufgaben von Intellektuellen, Legitimationen zu schaffen. Marcuse berief sich dafür auf ein Naturrecht auf Widerstand, das z.B. zivilen Ungehorsam legitimiert, wenn das positive Recht der Gesetze bestehendes Unrecht legalisiert. In der Refugee-Bewegung ist es häufig der Rückgriff auf Menschenrechte, der sehr funktional ist. Er mobilisiert die Menschen gegen ihre eigene Unterdrückung, er legitimiert die Bewegung und er verweist auf unabgeleitete Versprechen der demokratischen Ordnung. »Der unantastbare Wesensgehalt von Freiheit und Gleichheit als Grundlage menschlichen Zusammenlebens besteht in den gleichen und unveräußerlichen Rechten des Menschen und in der Anerkennung seiner angeborenen Würde« heißt es auf dem Flyer »Warum wir protestieren« der Geflüchteten am Brandenburger Tor 2012. Die Refugee-Bewegung war und ist eine Menschenrechtsbewegung.

Weitere Konzepte: repressive Toleranz, Tendenzen und Humanität

Neben den Themen, die insbesondere in den drei Kapiteln des Hauptteils behandelt wurden, möchte ich abschließend einige Konzepte Marcuses herausstellen, die nicht einem Kapitel zuzuordnen sind.

Da ist zum einen das Theorem der repressiven Toleranz als Systemintegration, die wirkliche Opposition nicht zulässt und rechte Tendenzen als Meinungsfreiheit verharmlost. Zugleich kann mit repressiver Toleranz auch ein pseudo-akzeptierendes Verhalten gegenüber Refugees theoretisiert werden. Repressive Toleranz kann abgeleitet aus den Kommentaren also sowohl das mangelnde Vorgehen gegen mordende Rechte sein (Mokre), sie kann Flüchtlings- und Integrationspolitik (Nasimi) umfassen, die Menschen nicht wirklich anerkennt, jedoch auch die mangelnde Bereitschaft deutscher Linker, sich wirklich mit den Beiträgen von Refugees zu befassen (Osa).

Eine Stärke für die Aktualisierung und Übertragung Marcuses ist auch sein immer wieder eingebrachter Verweis, dass er auf Tendenzen schaut. Damit verwahrt er sich vor deterministischen oder prophetischen Aussagen, wagt es aber mehr als andere Kritische Theoretiker*innen, auf wichtige und auch positive Elemente zu verweisen und versucht diese zu bestärken. Er leistet eine affirmative Kritik. Sie ermöglicht das utopische Denken, das sein Werk durchzieht und das auch bei den Intellektuellen der Refugee-Bewegung so präsent ist.

Als ein wenig behandelter Themenkomplex im Anschluss an die Refugee-Bewegung und Marcuse kristallisierte sich Humanismus, Universalität und Menschenrechte heraus. KT ist, trotz oder in ihrer Aufklärungskritik, eine universalistische Theorie⁴. In der Refugee-Bewegung gibt es immer wieder die Einforderung von Menschenrechten und insbesondere Bino Byansi Byakuleka fordert Auseinandersetzung mit Humanität. Zudem gibt es in der Rezeption postkolonialer Theorie, gerade im Deutschsprachigen, öfter eine Ablehnung universaler Kategorien. Hier wäre eine differenzierte Auseinandersetzung, eine Durchdringung dieses Themengebietes durch einen auf die Praxis bezogenen Zugang spannend gewesen. Auch Humanität nicht als europäisches Aufklärungsprojekt zu denken, sondern die verschiedenen Praxen und Traditionen als humanistisch zu analysieren wäre spannend (vgl. Attia und Popal 2018).

4 Christian Fuchs beschreibt das in der Perspektive der interkulturellen Studien vorherrschende Konzepte der Interkulturalität – Kulturimperialistisches Einheit ohne Vielheit und Kulturrelativistisches Vielheit ohne Einheit – als eindimensional und Marcuses Ansatz von Universalität als Perspektive der Einheit in der Vielheit, die einzige Möglichkeit menschlich mit komplexer Welt umzugehen: »Herbert Marcuse hat gezeigt, daß die materiellen Bedingungen für eine solche Form der Universalität heute existieren, daß Herrschaftsmechanismen allerdings Partikularitäten aufrechterhalten. Er hat betont, daß Humanität nur universell sein kann. Humanität bedeute, daß ›die vitalen Lebensbedürfnisse aller Menschen befriedigt sind‹ (Humanismus und Humanität, S. 125)« (Fuchs 2005: 105-106).

8.3 Perspektiven der Bewegung: Solidarität

Schließen möchte ich diese Arbeit mit Forderungen und Perspektiven aus der Refugee-Bewegung, die direkt an deutsche/weiße solidarische Aktivist*innen gerichtet sind. RSfF fordern 2016 auf einem großen Transparent, das sie während der Pressekonferenz zeigten, in der sie auch Marcuse zitierten: »Solidarität muss politisch und praktisch werden«⁵. Was bedeutet das? In einem »Offenen Brief an die (Münchener) Linke« klagten RSfF im Kontext der Proteste im Herbst 2016 kurz zuvor an, dass mit antirassistischen Solidaritätsbekundungen keine entsprechende Praxis einhergehe:

»Wenn auf Demonstrationen antirassistische und radikale Parolen ausgerufen werden, fragen wir uns, warum jetzt eine antirassistische Praxis keine Unterstützung bekommt. Wir kämpfen unter sehr schwierigen Bedingungen im Zentrum der neoliberalen und bürokratischen Ordnung, um für eine antirassistische Kampagne uns und die Unterdrückten zu organisieren. Wo bleibt die Unterstützung in der Praxis? Wollt ihr solange warten, bis unser Protest wie in der Vergangenheit von der Polizei angegriffen wird, um eure spontane Demonstration zu organisieren und die ›revolutionären Parolen‹ aufzurufen? Isolation wird nicht nur von dem Staat mit Repression praktiziert, auch die passive und beobachtende Haltung der Linken kann der Isolation den Weg ebnen.«⁶

Wie schon andere Interventionen der Gruppe zielt der Brief meines Erachtens auf einen Bruch mit einem (pseudo-)antirassistischen Konsens. Eine vermeintlich unproblematische ideelle Solidarität wird somit als nicht ausreichend und paternalistisch-repräsentativ angeklagt. Die Forderung ist, die Kämpfe der Refugees praktisch zu unterstützen, Strukturen zu schaffen und bereit zu stellen und nicht nur Solidaritätserklärungen abzugeben.

Wenn auch in der Radikalität des Ausdrucks, in ihrer Kritik stehen RSfF alles andere als allein. Jedoch lese ich bei den Gesprächspartner*innen sehr verschiedene Aspekte der Kritik an Solidarität heraus, was neben unterschiedlichen Haltungen auch verschiedenen konkreten Situationen geschuldet sein kann. Während RSfF anpackende Hintergrundarbeit forderten und zugleich betonten, dass *Citizens* sich in Strategiefragen und ähnliches nicht einzumischen hätten, verstehe ich andere wie Osa, Ngari, Paul oder Byansi Byakuleka so, dass Verantwortung zu übernehmen gerade auch bedeutet, die eigene Meinung zu sagen und sich direkter, jedoch stets transparent einzubringen. Rex Osa etwa konstatiert, dass »basically,

5 Siehe: <https://www.facebook.com/refugeestruggle/posts/560929567431171> [06.06.2021].

6 Siehe ebd. und zwei Artikel zur ausbleibenden Solidarität 2016 in München: S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2016 und 2017.

we cannot talk about solidarity when there is no understanding of personal involvement, responsibility« (I.O 31.37-38). Auch Ngari erachtet eine Haltung des Zurücktretens hinter die Bewegung, eine vorgeblich neutrale Haltung in Solidarität zur Bewegung, als problematisch: »You are not here just as translator or the person who is looking for money« (I.N 16.46-47). Wie bereits in Kapitel sieben zitiert spricht Osa von zu viel »falscher« Solidarität, wenn *weiße*/deutsche Aktivist*innen sich nicht trauen, ihre Meinung zu sagen. Letztlich sehe ich beide Positionen als Ausdruck des gleichen Problems: beide Kritiken resultieren aus einer mangelnden Auseinandersetzung der sogenannten Supporter*innen mit der eigenen Position und Rolle als Aktivist*in, die manchmal bedeuten kann, sich radikal zurückzunehmen (vgl. Garbe 2020: 227), manchmal mitzuhelfen, dass problematische Tendenzen angesprochen werden und Räume für Auseinandersetzung und Arbeit aller Beteiligten an sich selbst und an den Strukturen geschaffen werden. Osa etwa definiert Solidarität als etwas, das von allen, auch von Geflüchteten, erst gelernt werden muss. Dafür brauche es Räume und Strukturen. Solidarität von nicht-geflüchteten Aktivist*innen bedeutet also auch wahrzunehmen, was gebraucht wird und dies zu organisieren und somit zur Handlungsfähigkeit von Refugees beizutragen, ohne selbst Aufmerksamkeit und Anerkennung einzufordern. Wir müssen verstehen, was wir beitragen können und was nicht (vgl. I.O 31.42-45). Radikale Passivität kann auch bedeuten, Strukturen bereitzustellen, die Kontrolle darüber jedoch abzugeben.

Es gilt, sich mit Positionen und Repräsentationen auseinander zu setzen. So moniert etwa Byansi Byakuleka: »[T]hey are [...] organising just Soli-Partys but [...] there is no concrete demand from the Antifas to change« (I.AB 48.4-5). Geld zu organisieren ist sicherlich ein wichtiges Element, das nicht-geflüchtete Aktivist*innen übernehmen sollten. Doch die eigene Rolle nur darauf zu beschränken, ignoriert die eigene Verwobenheit in Herrschaftsverhältnisse. Byansi Byakuleka ist zuversichtlich, dass wir uns als Menschen jenseits dessen, zu dem uns die Gesellschaft macht, begegnen können, wenn wir das gemeinsame – das Mensch-sein, unsere Menschlichkeit – erkennen. Das sei »das Einzige, was mich mit dir verbindet. Denn das ist, was wir sind, das ist, was Menschen sind, das kann keiner wegnehmen«⁷. Raum und Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Anderen sind bei Byansi Byakuleka der Weg zu nachhaltiger Veränderung. Damit macht er eine utopische Perspektive auf, die auch bei Marcuse präsent ist. Im Sensibilitätskapitel ist deutlich geworden, dass im Zeit nehmen, Räume schaffen und Zuhören Solidarität neben dem konkreten Tun im Sinne von Aktionen vor allem ein Tun als Herstellen von Beziehungen bedeutet. Das braucht sehr viel Zeit, insbesondere in einer Bewegung in der so viel Ungleiche aufeinander treffen. Und es

7 Aus den übersetzten Aufzeichnungen zu dem Gespräch »Angst? Weg damit!«. Die Stelle kommt im daraus entstandenen Artikel (Doppler 2017) nicht vor.

sind immer noch Frauen* – sowohl geflüchtete als auch nicht-geflüchtete – die in den bestehenden gesellschaftlichen Strukturen die meiste Beziehungsarbeit leisten. Viele der Aktivist*innen fokussieren inzwischen auf langfristige Prozesse und sind beispielsweise sehr aktiv in Fortbildungs- und Workshopstrukturen für Aktivist*innen eingebunden. Sie leisten fundamentale Übersetzungsarbeit. Auch hiervon sollten andere Aktivist*innen lernen.

In Bezug auf zu leistende Übersetzungsarbeit darf auch die Übersetzung zwischen den zahlreichen Sprachen, die in der Bewegung gesprochen werden, nicht übersehen werden. H. Numan beschreibt beispielsweise, wie sehr das Einlassen aller Beteiligten auf den teils sehr langwierigen Prozess der Übersetzung, ganz konkret zwischen den Sprachen Deutsch, Englisch und Arabisch, aber auch auf anderen Ebenen dazu beitrug, dass es 2017 zu einer wirklich erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen der No-Lager-Gruppe, bestehend aus deutschen und geflüchteten Aktivist*innen, sowie den sudanesischen Geflüchteten in einem neuen Lager kam, sodass erneut zahlreiche Dublin-Abschiebungen verhindert werden konnten obwohl diese jetzt nicht mehr angekündigt wurden:

»What was helpful in the approach of No Lager [was] the space, the capacity that is available, the open plenum approach [...] that each and everyone have the access to come and [...] that there is] the infrastructure of translation, that it can [...] go up to three or four hours of plenum because of the translation [...] to everyone who is in there. And they [the Sudanese Refugees] found a new motivation from there. They found [...] that they are part of a group, that they are accepted.« (l.Nu 23.9-18)

Hier fand, nach H. Numan, ein Zuhören statt, dass in gemeinsamer Aktion münden konnte. Verschiedene Sprachen werden von Ulu mehrfach als zentrale Hürde (und Unterschied beispielsweise zur Schwarzen Befreiungsbewegung in den USA) benannt, die es unmöglich machen würde, dass aus der Refugee-Bewegung eine größere Organisation entstehen könne. Über die konkreten Forderungen in Bezug auf das Verhalten deutscher Aktivist*innen im Kontext von Refugee-Protesten hinausgehend, braucht es für ihn auch eine starke, gut organisierte Linke damit wiederum Refugee-Proteste Rückhalt in entsprechenden Strukturen finden und als ein Element gesellschaftlich transformativer Kräfte agieren können. Diese Perspektive und Forderung nach besserer Organisation machen neben Ulu vor allem Dosthossein und Nasimi auf.

Eine weitere implizit und explizit geübte Kritik an deutschen Aktivist*innen ist der Verweis darauf, dass es gelte, eine ästhetischere, poetischere Sprache zuzulassen um Menschen zu erreichen. H. Numan verwendet selbst eine Sprache, die Menschen berührt: »[I] talk to their dreams [...] with a language that can move them«, sagt er mit Bezug auf das Sprechen zu anderen Geflüchteten. Ulu bezeichnet seine romantische Sprache als Strategie um die europäische Linke zu erreichen.

Hier findet sich eine Ähnlichkeit sowohl zu Marcuses Forderung nach poetischeren Ausdrucksformen sowie zu feministischen und dekolonialen Epistemologien.

Zugleich warnen fast alle Aktivist*innen vor einer Idealisierung und Romanisierung von Refugees und Migrant*innen – und diese kann auch durch eine romantische oder ästhetische Sprache geschehen. »Es gibt keine Reinheit der Opposition der Revolution aus der Objektivität für die Randgruppen. Auch sie sind [...] gegenüber andere[n] aggressiv, wenn nicht rassistisch« (Dosthossein und Nasimi 2017). Eine Romantisierung und Idealisierung der Anderen ist eine Form von Rassismus, die oftmals von jenen ausgeht, die sich als Anti-Rassist*innen verstehen – was wiederum unter die von Osa so benannte »falsche Solidarität« fällt. Diese bereits in Kapitel sieben zitierte Kritik Osas möchte ich hier wiederholen, da sie einige Problematiken auf den Punkt bringt: »[W]hen the people who are so-called solidarity activists don't believe in your strategy but in the name of just not to criticize you [...] for not being called racist, then there is total intransparency, you know? There is this false solidarity that is in this society« (I.O 12.29-36).

Transparenz, Auseinandersetzung mit sich selbst und den eigenen Beziehungen zu den Anderen, Offenheit und sich Zeit nehmen für die Wahrnehmung der Stimmen Anderer sowie pragmatisches, anpackendes Handeln und die Übernahme von Verantwortung, wenn es gebraucht wird, können als Kernforderungen an sich als solidarisch verstehende Akteur*innen herausgestellt werden.

Solidarität wird viel zu oft – so die eingangs aufgegriffene Kritik von RSfF – als eine leere Floskel verwendet und ist sehr uneindeutig⁸. Ich möchte hier Solidarität abschließend als in Heterogenität und als das Herstellen von Beziehungen denken (vgl. Adamczak 2018, Featherstone 2012, Garbe 2020). Wenn Marcuse von Solidarität spricht, zeigt er auf, dass diese nicht getrennt von einem Verständnis von Mensch-Sein oder besser Mensch-Werdung und politischem Handeln zu denken ist. Solidarität ist bei ihm kein entleerter oder alleinstehender Begriff, sondern etwas sehr Strukturelles: Solidarität ist erstens begründet in gesellschaftlichen Strukturen und zweitens zugleich verankert in der Triebstruktur (Marcuse 1969d: 250). Demnach ist moralisches Verhalten solidarisch und hat seinen Ursprung im erotischen Trieb – ist also Veranlagung der Menschen. Leben können wir diese Solidarität jedoch nur, wenn Eros den Zerstörungstrieb überwiegt, ob

8 Diskutiert wird stets die Frage, ob Solidarität nur unter Gleichen oder auch oder nur mit den Anderen möglich ist. In dem von Anne Broden und Paul Mecheril herausgegebenen Band *Solidarität in der Migrationsgesellschaft* (Broden und Mecheril 2014) zeigen die Beitragenden die Uneindeutigkeit des Solidaritätsbegriffs auf und skizzieren zugleich die Notwendigkeit, Solidarität immer als Beziehung herstellen zu den Anderen zu denken ist, wenn sie emanzipatorisch sein will (bspw. Karakayali 2014). Auch laut Marcuse ist Solidarität an sich nicht emanzipatorisch: »Die Solidarität an sich ist in keiner Weise ein Wert. Unter dem Naziregime gab es wirkliche Solidarität bis zum bitteren Ende. Solidarität an sich taugt nichts. Es gibt die Solidarität der Mafia, es gibt alle möglichen Solidaritäten« (Marcuse et al. 1981c: 37).

dieser auto- oder fremdaggressiv auftritt. Der erotische Sozialismus muss den Nationalismus des Thanatos (bis zum Tod fürs Vaterland) überwinden. Aber wie, wenn die Welt aggressiv macht? Im Normalzustand der Klassengesellschaft unterdrückt und durch Konkurrenz überlagert, kann sich diese Veranlagung nur in bestimmten Kontexten, wie etwa radikalen oppositionellen Bewegungen, entfalten. Solidarität ist bei Marcuse zwar etwas gesellschaftlich Bedingtes, aber auch etwas sehr Individuelles – sie funktioniert nur »wirklich«, sie ist nur revolutionär, wenn sich Jede*r oder zumindest Mehrheiten verändern. In seiner Annahme, dass es der menschlichen Triebstruktur entspricht, immer größere Einheiten zu schaffen und die Moral und Solidarität immer weiter auszudehnen, steckt ein universalistischer und humanistischer Anspruch, der sich in vielen Aussagen der intellektuellen Refugee-Aktivist*innen, allen voran bei Paul und Byansi Byakuleka, wiederfinden lässt. Solidarität als Beziehungsweise heißt transformative Beziehungen zu schaffen, die die herrschende Weise sich aufeinander zu beziehen durchbrechen. Das bedeutet für die Bewegung/den Protest auch über die Organisierung *als* Refugees oder *Non-Citizens* hinaus Netzwerke und Allianzen (vgl. Foroutan 2019) zu bilden. Das gelingt aber nur, wenn auch andere gesellschaftliche Gruppen einen solchen Organisationsprozess angehen und dabei ihre Verwobenheit in neokoloniale, patriarchale Herrschaftsverhältnisse reflektieren und anschließend an feministische und dekoloniale Kritiken auch die Interessen und Erkenntnisse der Anderen priorisieren (vgl. Kelz 2015). Gutiérrez Rodríguez schreibt mit Bezug auf Audre Lorde von »Allianzen im Wissen um Unterschiede« (Gutiérrez Rodríguez 2007: 135).

Das Gefühl, Gemeinsam etwas zu erschaffen, erzeugt Verbindung und Verbindlichkeit. Mokre sagt, mit Bezug auf Karl Marx, es käme zu einer »Klasse für sich when people really are feeling united, it's because they are in a revolutionary situation« (I.MN 40.3-4). Es geht darum, diese revolutionäre Solidarität, die auch in nicht-revolutionären aber durchaus revoltenhaften Phasen entsteht, nicht verpuffen zu lassen (vgl. Adamczak 2018) und für die nächste Phase intensiverer Kämpfe noch besser vorbereitet zu sein (vgl. Neupert-Doppler 2019) und mit und für jeden einzelnen zu kämpfen, denn »[j]ede verhinderte Abschiebung erneuert das Versprechen auf eine Welt ohne Grenzen« (Adamczak in: Neupert-Doppler 2018: 33). Die transnationale und transkulturelle Refugee-Bewegung kann als eine Orientierung auf verändernde Praxis dienen, als ein Beispiel, wie um ein Thema herum verschiedene Gruppen zusammenwachsen können. Viele Aktivist*innen der Refugee- und Antira-Bewegung haben in den letzten Jahren ein tiefes Verständnis von Solidarität entwickelt, von dem eine hoffentlich wieder erstarkende emanzipatorische Mobilisierung lernen kann. In diesem Sinne gilt es an Übersetzung und solidarischen Beziehungen zu arbeiten. Wie Napuli Paul sagt: »From yourself, to the family, to the community and to the world« (I.P 56: 34).

Weitermachen!

Literaturverzeichnis

- Abdallah, Mognis (2000): Die Bewegung der Sans Papiers – Ein Höhepunkt in Frankreichs Einwanderungsgeschichte. In: AutorInnenkollektiv (Hg.): Ohne Papiere in Europa. Illegalisierung der Migration: Selbstorganisation und Unterstützungsjekte in Europa. Berlin, Hamburg: Schwarze Risse, S. 17-67.
- Abromeit, John (1999): Herbert Marcuses Auseinandersetzung mit der Philosophie Martin Heideggers (1927-33). In: Peter-Erwin Jansen und Redaktion »Perspektiven« (Hg.): Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, S. 151-168.
- Abromeit, John; Cobb, W. Mark (Hg.) (2004): Herbert Marcuse. A critical reader. New York: Routledge.
- Adamczak, Bini (2018): Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1951): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1957/2003): Soziologie und empirische Forschung. In: Theodor W. Adorno: Soziologische Schriften I. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 8), S. 196-216.
- Adorno, Theodor W. (1965/2003): Auf die Frage: Was ist deutsch. In: Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft II. Prismen. Ohne Leitbild. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 10.2), S. 691-701.
- Adorno, Theodor W. (1966/2003): Negative Dialektik. In: Theodor W. Adorno: Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 6), S. 7-412.
- Adorno, Theodor W. (1973/2017): Studien zum autoritären Charakter. 10. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1998): Eilbrief an Herbert Marcuse. 6. August 1969. In: Wolfgang Kraushaar (Hg.): Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995. Hamburg: Rogner und Bernhard bei Zweitausendeins (Band 2: Dokumente), S. 671.

- Adorno, Theodor W. (2003): Empirische Sozialforschung. In: Theodor W. Adorno: Soziologische Schriften II.2, Bd. 9.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 9.2), S. 327-359.
- Adorno, Theodor W. (2019a): Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2019b): Bemerkungen zu *The Authoritarian Personality* von Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford. In: Theodor W. Adorno: Bemerkungen zu »*The Authoritarian Personality*« und weitere Texte. Hg. v. Eva-Maria Ziege. Berlin: Suhrkamp, S. 21-70.
- Adorno, Theodor W.; Dahrendorf, Ralf; Pilot, Harald; Albert, Hans; Habermas, Jürgen; Popper, Karl R. (Hg.) (1973): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 3. Aufl. Darmstadt: Luchterhand.
- Ahmed, Sara (2008): *The Politics of Good Feeling*. In: ACRAWSA e-journal 4 (1), S. 1-18.
- Aikins, Joshua Kwesi; Bendix, Daniel (2015): *Beyond #refugeeswelcome: The Spectre of Racist Violence and Lessons from Refugee Resistance in Germany*. Online verfügbar unter <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/11/09/beyond-refugeeswelcome-the-spectre-of-racist-violence-and-lessons-from-refugee-resistance-in-germany/> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Allen, Amy (2019): *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Unter Mitarbeit von Martin Saar und Frank Lachmann. Frankfurt a.M.: Campus.
- Althoff, Martina; Bereswill, Mechthild; Riegraf, Birgit (2001): *Feministische Methodologien und Methoden. Traditionen, Konzepte, Erörterungen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Alvesson, Mats (2011): *Interpreting interviews*. Los Angeles, London: Sage.
- Amelina, Anna; Lutz, Helma (2019): *Gender and migration. Transnational and intersectional prospects*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.
- Anonym (2015): »Hinter uns sind wir ihr«. Junge Migrant_innen interviewen den Medienaktivisten Ricardo Dominguez. In: *maizone* (4), S. 28-34.
- Anwar, André (2018): Dänemark will Strafzonen einführen. In Problemvierteln sollen Vergehen doppelt so hart bestraft werden wie in normalen Gegenden. In: *Hannoversche Allgemeine Zeitung*, 28.02.2018, S. 5.
- Apitzsch, Ursula (2003): Einleitung. In: Ursula Apitzsch und Mechthild M. Jansen (Hg.): *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 7-19.
- Apitzsch, Ursula; Jansen, Mechthild M. (Hg.) (2003): *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Arrighi, Giovanni; Hopkins, Terence K.; Wallerstein, Immanuel (1989): *Antisystemic movements*. London: Verso.

- AStA FU Berlin (Hg.) (2005): Zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses. Beiträge einer Veranstaltung an der FU Berlin am 17. Juli 2003. Berlin: Allgemeiner Studierendenausschuß der Freien Universität Berlin, Hochschulreferat (Hochschulpolitische Reihe, 12).
- Ataç, Ilker (2016): »Refugee Protest Camp Vienna«. Making citizens through locations of the protest movement. In: *Citizenship Studies* 20 (5), S. 629-646.
- Ataç, Ilker; Kron, Stefanie; Schilliger, Sarah; Schwiertz, Helge; Stierl, Maurice (2015): Kämpfe der Migration als Un-/Sichtbare Politiken. Einleitung zur zweiten Ausgabe. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1 (2). Online verfügbar unter <http://movementsjournal.org/issues/02.kaempfe/01.ata%C3%A7,kron,schilliger,schwiertz,stierl-einleitung.pdf> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Attia, Iman; Popal, Mariam (2016): Antimuslimischer Rassismus dekolonial. Kontrapunktische Lektüre westlicher Islamdiskurse. In: *Das Argument* 58 (5), S. 651-660.
- Attia, Iman; Popal, Mariam (Hg.) (2018): *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus*. Münster: Unrast.
- AutorInnenkollektiv (Hg.) (2000): *Ohne Papiere in Europa. Illegalisierung der Migration: Selbstorganisation und Unterstützungsprojekte in Europa*. Berlin, Hamburg: Schwarze Risse, Rote Strasse.
- Bachmann-Medick, Doris (2018): Migration as Translation. In: Doris Bachmann-Medick und Jens Kugele (Hg.): *Migration. Changing concepts, critical approaches*. Berlin: De Gruyter (Concepts for the Study of Culture, 7), S. 273-293.
- Bahamas Redaktion (2013): Plädoyer für die Auflösung der Refugee-Zeltlager. Bahamas. Online verfügbar unter <http://redaktion-bahamas.org/auswahl/web67-3.html> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Bal, Mieke (2012): *Travelling concepts in the humanities. A rough guide*. Reprinted. Toronto: University of Toronto Press (Green College lectures).
- Balbus, Isaac D. (1994): *The Missing Dimension: Self-Reflexivity and the »New Sensibility«*. In: John Bokina und Timothy J. Lukes (Hg.): *Marcuse. From the New Left to the Next Left*. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, S. 106-117.
- Baldwin, James (1964): *The Fire Next Time*. Middlesex: Penguin Books.
- Balhorn, Loren (2014): »...dann sind wir eben Bolschewisten!«. Antirassistische Politik der US-amerikanischen Kommunistischen Partei in den 1930er Jahren. In: Volker Mosler (Hg.): *Best of KPD. Linke Organisation damals und heute*. Berlin: M21 – Verein für solidarische Perspektiven im 21. Jahrhundert e.V., S. 137-168.
- Barfuss, Thomas; Jehle, Peter (2014): *Antonio Gramsci zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Bartig, Hans-Friedrich (1971): *Herbert Marcuses utopische Wirkung*. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung.

- Battaglia, Roberto (1981): Massenarbeiter und gesellschaftlicher Arbeiter – einige Bemerkungen über die »neue Klassenzusammensetzung«. Wildcat. Online verfügbar unter <https://www.wildcat-www.de/zirkular/36/z36batta.htm> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Bauman, Zygmunt (2018): *Retrotopia*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Beauvoir, Simone de (1951/1988): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Becker, Florian; Candeias, Mario; Niggemann, Janek; Steckner, Anne (2013): *Gramsci lesen. Einstiege in die Gefängnishefte*. Hamburg: Argument.
- Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (2010) (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.
- Becker-Schmidt, Regina (2017a): *Identitätslogik und Gewalt*. In: Regina Becker-Schmidt: *Pendelbewegungen – Annäherungen an eine feministische Gesellschafts- und Subjekttheorie. Aufsätze aus den Jahren 1991 bis 2015*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 231-247.
- Becker-Schmidt, Regina (2017b): *Pendelbewegungen – Annäherungen an eine feministische Gesellschafts- und Subjekttheorie. Aufsätze aus den Jahren 1991 bis 2015*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Behrens, Roger (2000): *Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse. Konkrete Philosophie, Praxis und kritische Theorie*. Mainz: Ventil.
- Bendix, Daniel (2018): *Jenseits von Externalisierung und Integration. Refugee-Aktivismus und postkoloniale Dezentrierung der Kritik globaler Ungleichheit*. Working Paper der DFG-Kollegforscher_innengruppe Postwachstums-gesellschaften. Universität Jena, Jena.
- Benicke, Jens (2010): *Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der anti-autoritären Bewegung*. Freiburg: ça ira.
- Benjamin, Walter (1928/1980): *Einbahnstraße*. In: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften, IV.1*. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 83-148.
- Benjamin, Walter (1972): *Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar*. Zu S. Kracauer, »Die Angestellten«. In: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften, III*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 219-225.
- Benton, Meghan: *A Theory of Denizenship*. PhD-thesis. University College London, London. Department for Political Science.
- Bescherer, Peter (2013): *Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Bhabha, Homi K. (1994): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bhambra, Gurminder K. (2015): *The Refugee Crisis and Our Connected Histories of Colonialism and Empire*. Online verfügbar unter <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/10/01/the-refugee-crisis-and-our-connected-histories-of-colonialism-and-empire/> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).

- Bhambra, Gurminder K. (2017): The current crisis of Europe: refugees, colonialism, and the limits of cosmopolitanism. In: *European Law Journal* 23 (5), S. 395-405. Online verfügbar unter <http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/70467/> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Bhattacharyya, Gargi (2018): Rethinking racial capitalism. Questions of reproduction and survival. London, New York: Rowman & Littlefield International (Cultural studies and Marxism).
- Bhimji, Fazila (2016): Visibilities and the Politics of Space: Refugee Activism in Berlin. In: *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 14 (4), S. 432-450. Online verfügbar unter <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15562948.2016.1145777> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Binder, Beate; Hess, Sabine (2013): Eingreifen, kritisieren, verändern. Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung. In: Beate Binder, Friedrich von Bose, Katrin Ebell, Sabine Hess und Anika Keinz (Hg.): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22-54.
- Birey, Tegiye; Cantat, Céline; Maczynska, Ewa; Sevinin, Eda (Hg.) (2019): *Challenging the Political Across Borders: Migrants' and Solidarity Struggles*. Center for Policy Studies, Central European University. Budapest.
- Birkner, Martin; Foltin, Robert (2010): (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude; *Geschichte & Gegenwart, Theorie & Praxis; eine Einführung*. 2. Aufl. Stuttgart: Schmetterling-Verlag.
- Bloch, Ernst (1935/1985): *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Ernst Bloch. Werkausgabe, Bd. 4).
- Bloch, Ernst (1985): *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Ernst Bloch. Werkausgabe, Bd. 6).
- Boccagni, Paolo (2016): From the multi-sited to the in-between: ethnography as a way of delving into migrants' transnational relationships. In: *International Journal of Social Research Methodology* 19 (1), S. 1-16.
- Bock, Seraja; Mokre, Monika (2019): Großes Gefängnis. In: *Hinterland* (41), S. 112-114.
- Bogner, Alexander; Littig, Beate; Menz, Wolfgang (Hg.) (2005): *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*. 2., Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bogner, Alexander; Menz, Wolfgang (2005): *Das theoriegenerierte Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion*. In: Alexander Bogner, Beate Littig und Wolfgang Menz (Hg.): *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 33-70.
- Bojadžijev, Manuela (2008): *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

- Bojadžijev, Manuela (2009): Rassismus und Migration in der marxistischen Klassenanalyse. In: Peter Bescherer und Karen Schierhorn (Hg.): Hello Marx. Zwischen »Arbeiterfrage« und sozialer Bewegung heute. Hamburg: VSA, S. 132-148.
- Bojadžijev, Manuela (2015): Zur Entwicklung kritischer Rassismustheorie. In: Dirk Martin, Susanne Martin und Jens Wissel (Hg.): Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 49-69.
- Bojadžijev, Manuela (2018): Konjunkturen der Rassismustheorie in Deutschland. In: Naika Foroutan, Christian Geulen, Susanne Illmer, Klaus Vogel und Susanne Wernsing (Hg.): Das »Phantom« Rasse. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus. Köln: Böhlau Köln (Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden, Band 13), S. 47-62.
- Bojadžijev, Manuela; Karakayali, Serhat (2007): Autonomie der Migration. 10 Thesen zu einer Methode. In: Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.): Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas. Bielefeld: transcript (Kultur und soziale Praxis), S. 203-210.
- Bokina, John; Lukes, Timothy J. (Hg.) (1994): Marcuse. From the New Left to the Next Left. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Borgstede, Simone Beate (2017): »We are here to stay«. Reflections on the Struggle of the Refugee Group »Lampedusa in Hamburg« and the Solidarity Campaign, 2013-2015. In: Pierpaolo Mudu und Sutapa Chattopadhyay (Hg.): Migration, squatting and radical autonomy. London: Routledge (Routledge research in place, space and politics series), S. 162-179.
- Brand, Ulrich; Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München: oekom verlag.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert (2013): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz: UTB.
- Breines, Paul (1968): Marcuse and the New Left in America. In: Jürgen Habermas (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 133-151.
- Breuer, Stefan (1977): Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Broden, Anne; Mecheril, Paul (Hg.) (2014): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: Transcript.
- Brown, Wendy (2009): Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton: Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick (2000): Beyond »Identity«. In: Theory and Society 29 (1), S. 1-47.
- Bruhn, Joachim (2001): Vom Mensch zum Ding. In: Initiative Sozialistisches Forum: Flugschriften gegen Deutschland und andere Scheusslichkeiten. Freiburg i.B.: ça ira, S. 101-107.
- Brunkhorst, Hauke; Koch, Gertrud (2005): Herbert Marcuse. Eine Einführung. Wiesbaden: Panorama.

- Brunner, Katharina; Rietzschel, Antonie (2016): Jung, weiblich, gebildet. Flüchtlingshelfer in Zahlen, 24.08.2016. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/politik/engagement-jung-weiblich-gebildet-fluechtlingshelfer-in-zahlen-1.3118324> (zuletzt geprüft am 06.06.2021).
- Bundschuh, Stephan (1998): »Und weil der Mensch ein Mensch ist...«. Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses. Lüneburg: zu Klampen.
- Burawoy, Michael (2000): Reconstructing Social Theories. In: Michael Burawoy, Alice Burton, Ann Arnett Ferguson und Kathryn J. Fox (Hg.): *Ethnography unbound. Power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley: Univ. of California Press, S. 8-27.
- Burawoy, Michael; Blum, Joseph A.; George, Sheba; Gille, Zsuzsa; Thayer, Millie (Hg.) (2010): *Global ethnography. Forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. 5th print. Berkeley, Calif: University of California Press.
- Burawoy, Michael; Burton, Alice; Arnett Ferguson, Ann; Fox, Kathryn J. (Hg.) (2000): *Ethnography unbound. Power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Byansi Byakuleka, Bino (2015): *We are born free! Manifesto*. Online verfügbar unter <https://www.mikrotext.de/wp-content/uploads/2015/01/manifesto-wearebornfree.pdf> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Calvert, Greg; Neiman, Carol (1971): *A disrupted history; The new left and the new capitalism*. New York: Random House.
- Carmichael, Stokeley (1969): *Black Power*. In: David Cooper (Hg.): *Dialektik der Befreiung. The Dialectics of Liberation*. London, 15.-30.07.1967. Hamburg: Rowohlt, S. 27-43.
- Choudry, Aziz (2015): *Learning activism. The intellectual life of contemporary social movements*. Toronto, Ontario: University of Toronto Press.
- Christmann, Gabriela B. (2007): *Robert E. Park*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Christoph, Wenke; Kron, Stefanie (Hg.) (2019): *Solidarische Städte in Europa. Urbane Politik zwischen Charity und Citizenship*.
- Cissé, Madjiguène (2002): *Papiere für alle. Die Bewegung der Sans Papiers in Frankreich*. Berlin: Assoziation A.
- Claussen, Detlev (1981a): *Die Gewalt der Überwältigten*. In: Detlev Claussen (Hg.): *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse. Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken*. Originalausg. Darmstadt: Luchterhand, S. 207-219.
- Claussen, Detlev (Hg.) (1981b): *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse. Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken*. Originalausg. Darmstadt: Luchterhand.
- Clifford, James (1986): *Introduction: Partial Truths*. In: James Clifford und George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, S. 1-26.

- Clifford, James; Marcus, George E. (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Cobb, W. Mark (2004): *Diatribes and Distortions: Marcuse's Academic Reception*. In: John Abromeit und W. Mark Cobb (Hg.): *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, S. 163-187.
- Cooper, David (Hg.) (1969): *Dialektik der Befreiung. The Dialectics of Liberation*. London, 15.-30.07.1967. Hamburg: Rowohlt.
- Dackweiler, Regina-Maria (2013): *Feministische Intellektuelle. Kollektive Gesellschaftskritik und Gesellschaftsutopien der Neuen Frauenbewegung Ende der 1960er Jahre*. In: Thomas Kroll und Tilman Reitz (Hg.): *Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 87-100.
- Darling-Wolf, Fabienne (1998): *White Bodies and Feminist Dilemmas: On the Complexity of Positionality*. In: *Journal of Communication Inquiry* 22 (4), S. 410-425.
- Dath, Dietmar; Gremliza, Hermann L. (2014): »Niemand ist zur Konstruktivität verpflichtet, wenn die Welt scheiße ist«. Gespräch mit Dietmar Dath, Hermann L. Gremliza und den Künstlern des Konzerttheaters »Der eindimensionale Mensch wird 50«, Thomas Ebermann, Robert Standlober und Andreas Spechtl zur Aktualität Herbert Marcuses. Teil 1. In: *Literatur konkret* (39), S. 8-11.
- Davies, Charlotte Aull (1998): *Reflexive Ethnography. A guide to researching selves and others*. New York: Routledge.
- Davis, Angela Y. (2000): *Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation*. In: Joy James und T. Denean Sharpley-Whiting (Hg.): *The Black feminist reader*. Oxford, UK, Malden, Mass.: Blackwell, S. 146-182.
- Davis, Angela Y. (2004): *Marcuse's Legacies*. In: John Abromeit und W. Mark Cobb (Hg.): *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, S. 43-50.
- Davis, Angela Y. (2015): *Movement talk with Angela Davis*. In: *Movement 1. A Heroes Magazine*. Berlin, S. 170-171.
- Davis, Angela Y.; Gordon, Avery (2015): *Globalismus und der Gefängnis-Industrie-Komplex*. Angela Y. Davis im Gespräch mit Avery Gordon. Unter Mitarbeit von Birgit Mennel. In: Birgit Mennel und Monika Mokre (Hg.): *Das große Gefängnis*. Wien: transversal texts, S. 225-240/225.
- de Sousa Santos, Boaventura (2010): *From the Postmodern to the Postcolonial – and Beyond Both*. In: Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatcă und Sérgio Costa (Hg.): *Decolonizing European sociology. Transdisciplinary approaches*. Farnham, England, Burlington, VT: Ashgate (Global connections), S. 225-242.
- Della Porta, Donatella (Hg.) (2018): *Solidarity mobilizations in the »refugee crisis«. Contentious moves*. Cham: Palgrave Macmillan (Palgrave studies in European political sociology).

- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dickie-Clark, H. F. (1966): *The Marginal Situation: A Contribution to Marginality Theory*. In: *Social Forces* 44 (3), S. 363-370.
- Dieterich, Antje (2019): *Solidarity Cities. Lokale Strategien gegen Rassismus und Neoliberalismus*. Münster: Unrast.
- Ditfurth, Jutta (1997): *Feuer in die Herzen. Gegen die Entwicklung des Menschen*. Hamburg: Konkret Literatur Verlag.
- Doppler, Lisa (2012a): *Kritik und Migrationsforschung. Kritikbegriff in den Sozialwissenschaften und Aktualität am Beispiel von Forschung zu politisch ungewollter Migration*. Masterarbeit. Universität Osnabrück, Osnabrück. Institut für Migrationsforschung und interkulturelle Studien.
- Doppler, Lisa (2012b): *Politische Flüchtlinge und ihr Leben im Lager: »Ich will nicht integriert werden«*. Heinrich Böll Stiftung. Online verfügbar unter <https://heimatkunde.boell.de/2013/11/18/politische-fl%C3%BCchtlinge-und-ihr-leben-im-lager-%E2%80%99Eich-will-nicht-integriert-werden%E2%80%9C> (zuletzt geprüft am 19.02.2018).
- Doppler, Lisa (2015): *»A feeling of doing the right thing«*. Forming a successful Alliance against Dublin-Deportations. movements. *Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1 (2)). Online verfügbar unter <https://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/12.doppler--successful-alliance-against-dublin-deportations.html> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Doppler, Lisa (2017): *»Angst? Weg damit!«*. Ein Gespräch unter Aktivist*innen der Geflüchtetenbewegung über das individuelle und kollektive Überwinden von Angst. In: *psychosozial* 40 (IV), S. 91-101.
- Doppler, Lisa (2020): *Begriffliches Denken als Widerstand. Selbstbezeichnungen in der Refugee-Bewegung*. In: Daniel Kersting und Marcus Leuoth (Hg.): *Der Begriff des Flüchtlings*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 229-245.
- Dosthossein, Arash (2012): *Der Landkreis ist für uns ein Gefängnis mit unsichtbaren Mauern*. In: *The Voice of Refugees and Migrants. Zeitung der KARAWANE für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen* (4), S. 1.
- Dosthossein, Arash; Nasimi, Narges (2020): *Zur Position »Asylsuchender« und ihren Kämpfen in modernen Gesellschaften*. In: Daniel Kersting und Marcus Leuoth (Hg.): *Der Begriff des Flüchtlings*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 247-256.
- Dubiel, Helmut (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 258).
- DuBois, W. E. B. (1903/1961): *The Souls of Black Folk*. New York: Crest Books.
- Dussel, Enrique (2013): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien: Turia + Kant.

- Eggers, Maureen Maisha; Kilomba, Grada; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (2017) (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast.
- El-Tayeb, Fatima (2015): *Anders europäisch. Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Münster: Unrast.
- Endruweit, Günter; Trommsdorff, Gisela (Hg.) (2002): *Wörterbuch der Soziologie*. 2. Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius (UTB, 2232).
- Engelmeier, Lukas (2016): ›Refugee‹ und ›Supporter‹ als Subjekte der antirassistischen Selbstorganisation. Positionen der Gemeinsamkeit und Differenz bei No Lager Osnabrück. Masterarbeit. Universität Osnabrück, Osnabrück. Institut für Migrationsforschung und interkulturelle Studien.
- Erpenbeck, Jenny (2015): *Gehen, ging, gegangen*. München: Knaus.
- Explorations in Black Leadership (2014): Brandeis University: Herbert Marcuse – Angela Davis. Online verfügbar unter https://www.youtube.com/watch?v=zqMG_iZF50c (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Fabrika Yfanet squat (2017): The role of the university in the management of migration flows. In: A collection of papers presented at the Thessaloniki No Border camp, S. 18-25.
- Fadaee, Simin (2015): The Immigrant Rights Struggle, and the Paradoxes of Radical Activism in Europe. In: *Social Movement Studies. Journal of Social, Cultural and Political Protest*. Online verfügbar unter <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14742837.2015.1070336> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press (Classic).
- Fanon, Frantz (1969): *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Fanon, Frantz (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Unter Mitarbeit von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Featherstone, David (2012): *Solidarity. Hidden Histories and Geographies of Internationalism*. London: Zed Books.
- FeMigra (1994): *Wir, die Seiltänzerinnen*. In: Cornelia Eichhorn und Sabine Grimm (Hg.): *Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik*. Berlin, Amsterdam: Edition ID-Archiv, S. 49-63.
- Flego, Gvozden; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.) (1989): Herbert Marcuse: Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposion 1988 in Dubrovnik. Marcuse-Symposion. Giessen: Germinal (Studien zur Philosophie der Praxis).
- Fleischmann, Larissa (2015): »We will rise«: Die Stimmen der Geflüchteten in der aktuellen »Willkommenskultur« hören. Online verfügbar unter <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/10/29/we-will-rise-die-stimmen-der-geflu-echteteten-in-der-aktuellen-willkommenskultur-hoeren/> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Fleischmann, Larissa; Steinhilper, Elias (2017): The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping. In:

- Social Inclusion 5 (3), S. 17-27. Online verfügbar unter <https://www.cogitatiopr ess.com/socialinclusion/article/view/945/945> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Flick, Uwe (2011): *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Vollst. überarb. und erw. Neuausg. 2007, 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Foltin, Robert (2020): *Vor der Revolution. Das absehbare Ende des Kapitalismus*. Wien: Mandelbaum (kritik & utopie).
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Freikamp, Ulrike; Leanza, Matthias; Mende, Janne; Müller, Stefan; Ullrich, Peter; Voß, Heinz-Jürgen (Hg.) (2008): *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*. Berlin: Dietz (Texte/Rosa-Luxemburg-Stiftung, 42).
- Freitag, Tatjana (2008): *Der unternommene Mensch. Eindimensionalisierungsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Friese, Heidrun (2017): *Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- From the Struggles Collective (2015): *Lessons from the Struggles. A Collage*. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1 (1). Online verfügbar unter URL: <http://movements-journal.org/issues/01.grenzregime/19.from-the-struggles-lessons.html> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Fuchs, Christian (2005): *Herbert Marcuse interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz.
- Fuchs, Dana; Muck, Christoph (2019): *Antifa heißt Anruf! Organizing als Strategie gegen Rechts*. Münster: Unrast.
- Füchtner, Veronika (1999): *Das Unbehagen in der Triebstruktur. Herbert Marcuses Aneignung von Sigmund Freud*. In: Peter-Erwin Jansen und Redaktion »Perspektiven« (Hg.): *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse*. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, S. 113-129.
- Garbe, Sebastian (2020): *Weaving Solidarity. Decolonial Perspectives on Transnational Advocacy of and with the Mapuche*. Doktorarbeit. Justus Liebig Universität Gießen, Gießen. Institut für Soziologie.
- Genova, Nicholas de (2002): *Migrant »Illegality« and Deportability in Everyday Life*. In: *Annual Review of Anthropology* 31, S. 419-447.
- Georgi, Fabian (2012): *Mit den Messern der Kritik zum faulen Kern. NoBorder und Kritische Theorie*. In: *Hinterland* (21), S. 71-75.
- Georgi, Fabian (2016): *Widersprüche im langen Sommer der Migration. Ansätze einer materialistischen Grenzregimeanalyse*. In: *PROKLA* 46 (183), S. 183-203.
- Gibson, Nigel C. (2003): *Fanon. The postcolonial imagination*. Cambridge, U.K., Malden, MA: Polity Press in association with Blackwell Publishing.

- Gilcher-Holtey, Ingrid (1998): Kritische Theorie und Neue Linke. In: Ingrid Gilcher-Holtey (Hg.): 1968 – vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 168-187.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2001): Die 68er Bewegung. Deutschland, Westeuropa, USA. München: C.H. Beck.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2013): Konkurrenz um den »wahren« Intellektuellen. Intellektuelle Rollenverständnisse aus zeithistorischer Sicht. In: Thomas Kroll und Tilman Reitz (Hg.): Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 41-52.
- Gilroy, Paul (2005): Postcolonial melancholia. New York: Columbia University Press (Wellek Library lectures).
- Giorgi, Alessandro de (2015): Migrationskontrolle, Postfordismus und »less eligibility«. Eine materialistische Kritik der Kriminalisierung der Migration in Europa. Unter Mitarbeit von Birgit Mennel. In: Birgit Mennel und Monika Mokre (Hg.): Das große Gefängnis. Wien: transversal texts.
- Glöde, Harald; Böhlo, Berenice (2015): Der Marsch der protestierenden Flüchtlinge von Würzburg nach Berlin und ihr Protest bis heute. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 28 (4), S. 75-86.
- Golovensky, David I. (1952): The Marginal Man Concept. An Analysis and Critique. In: Social Forces 30 (3), S. 333-339.
- Goswami, Namita (2013): The (M)other of All Posts. In: Critical Philosophy of Race 1 (1), S. 104.
- Grady-Willis, Winston A. (1998): The Black Panther Party: State Repression and Political Prisoners. In: Charles E. Jones (Hg.): The Black Panther party (reconsidered). Baltimore: Black Classic Press, S. 363-389.
- Gramsci, Antonio (1967a): Aufzeichnungen aus dem Gefängnis. In: Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis. eine Auswahl. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 127-432.
- Gramsci, Antonio (1967b): Philosophie der Praxis. eine Auswahl. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Grosfoguel, Ramón (2017): Was ist Rassismus? Die »Zone des Seins« und die »Zone des Nicht-Seins« in den Werken von Frantz Fanon und Boaventura de Sousa Santos. In: Zwischenraum Kollektiv (Hg.): Decolonize the City! Zur Kolonialität der Stadt – Gespräche, Aushandlungen, Perspektiven. Münster: Unrast, S. 56-74.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung. Opladen: Leske + Budrich (Geschlecht und Gesellschaft, 21).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003): Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Hito Steyerl, Encarnación Gutiérrez Rodríguez und Nghi

- Ha Kien (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast, S. 17-37.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2006): Positionalität übersetzen. Über postkoloniale Verschränkungen und transversales Verstehen. Unter Mitarbeit von Hito Steyerl. Europäisches Institut für progressive Kulturpolitik (transversal texts).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2007): »Sexuelle Multitude« und prekäre Subjektivitäten – Queers, Prakarisierung und transnationaler Feminismus. In: Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali und Vassilis Tsianos (Hg.): Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri. Frankfurt a.M.: Campus, S. 125-139.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2008): »Lost in Translation«. Transkulturelles Übersetzen und Dekolonialisierung des Wissens. transversal. Online verfügbar unter <http://transversal.at/transversal/0608/gutierrez-rodriquez/de> (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): Migration, domestic work and affect. A decolonial approach on value and the feminization of labor. New York: Routledge (Routledge research in gender and society, 26).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011a): Digna Rabia – Dignified Rage. In: Haus der Kulturen der Welt (Hg.): Über Wut. On rage. Berlin: Revolver Publishing, S. 219-223.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011b): Intersektionalität oder: Wie nicht über Rassismus sprechen. In: Sabine Hess, Nicole Langreiter und Elisabeth Timm (Hg.): Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen. Bielefeld: transcript (Kultur und soziale Praxis), S. 77-100.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2016): »Flüchtlingskrise«, Kolonialität und Rassismus – eine andere Grammatik der Krise des Kapitalismus denken. In: Das Argument 58 (319), S. 669-682.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2018): Conceptualizing the Coloniality of Migration. On European Settler Colonialism-Migration, Racism, and Migration Policies. In: Doris Bachmann-Medick und Jens Kugele (Hg.): Migration. Changing concepts, critical approaches. Berlin: De Gruyter (Concepts for the Study of Culture, 7), S. 193-209.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Boatcă, Manuela; Costa, Sergio (Hg.) (2010): Decolonizing European sociology. Transdisciplinary approaches. Farnham, England, Burlington, VT: Ashgate (Global connections).
- Gutiérrez, Alfredo; Franco, Marisa; Chen, Michelle (2015): The Outside-Inside Game. In: Dissent 62 (2), S. 42-48.
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: transcript (Cultural Studies).

- Ha, Kien Nghi (2010): Integration as Colonial Pedagogy of Postcolonial Immigrants and People of Colour: A German Case Study. In: Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatcă und Sérgio Costa (Hg.): Decolonizing European sociology. Transdisciplinary approaches. Farnham, England, Burlington, VT: Ashgate (Global connections), S. 161-177.
- Habermas, Jürgen (2010): Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. In: Blätter für deutsche und internationale Politik (8), S. 43-53.
- Habermas, Jürgen (Hg.) (1968): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hale, Charles R. (2008b): Introduction. In: Charles R. Hale (Hg.): Engaging contradictions. Theory, politics, and methods of activist scholarship. Berkeley: University of California Press (Global, area, and international archive), S. 1-28.
- Hale, Charles R. (Hg.) (2008a): Engaging contradictions. Theory, politics, and methods of activist scholarship. Berkeley: University of California Press (Global, area, and international archive).
- Hall, Stuart (1994a): Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizität. In: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hg. v. Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche, Matthias Oberg und Dominik Schrage. Hamburg: Argument (Ausgewählte Schriften, 2), S. 66-136.
- Hall, Stuart (1994b): Die Frage der kulturellen Identität. In: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hg. v. Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche, Matthias Oberg und Dominik Schrage. Hamburg: Argument (Ausgewählte Schriften, 2), S. 180-222.
- Hall, Stuart (1994c): Kulturelle Identität und Diaspora. In: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hg. v. Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche, Matthias Oberg und Dominik Schrage. Hamburg: Argument (Ausgewählte Schriften, 2), S. 26-43.
- Hall, Stuart (1994d): Neue Ethnizitäten. In: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hg. v. Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche, Matthias Oberg und Dominik Schrage. Hamburg: Argument (Ausgewählte Schriften, 2), S. 15-25.
- Hall, Stuart (2000): Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Hg. v. Nora Rätzkel. Hamburg: Argument-Verl. (Ausgewählte Schriften, 3).
- Hall, Stuart (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation. Hg. v. Juha Koivisto und Andreas Merckens. Hamburg: Argument (Ausgewählte Schriften, 4).
- Hall, Tim; Lounasmaa, Aura; Squire, Corinne (2019): From margin to centre? Practicing new forms of European Politics and Citizenship in the Calais ›Jungle‹. In: Tegiye Birey, Céline Cantat, Ewa Maczynska und Eda Sevinig (Hg.): Challenging the Political Across Borders: Migrants' and Solidarity Struggles. Budapest, S. 99-128.

- Hametner, Katharina (2013): Wir kritisch ist die rekonstruktive Sozialforschung? Zum Umgang mit Machtverhältnissen und Subjektpositionen in der dokumentarischen Methode. In: Phil C. Langer, Angela Kühner und Panja Schweder (Hg.): Reflexive Wissensproduktion. Anregungen zu einem kritischen Methodenverständnis in qualitativer Forschung. Wiesbaden: Imprint: Springer VS, S. 135-147.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt, New York: Campus-Verl.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2004): Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Frankfurt, New York: Campus Verl.
- Hardy, Karl (2012): Unsettling Hope: Contemporary Indigenous Politics, Settler Colonialism, and Utopianism. In: Spaces of Utopia: An Electronic Journal 2 (1), S. 123-136.
- Haug, Frigga (1999): Und in seiner Welt erscheint Pandora... Überlegungen im Anschluss an Herbert Marcuse. In: Victor Rego Diaz, Kamil Uludag und Gunter Willing (Hg.): Brecht, Eisler, Marcuse 100. Fragen kritischer Theorie heute. Hamburg: Argument Verl. (Berliner Beiträge zur kritischen Theorie, 1), S. 53-65.
- Hawel, Marcus (2006): Negative Kritik und bestimmte Negation. Zur praktischen Seite der Kritischen Theorie. In: UTOPIE kreativ (184), S. 101-110. Online verfügbar unter https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Utopie_kreativ/184/184Hawel.pdf (zuletzt geprüft am 28.08.2020).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837/1986): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke, Bd. 12. Auf der Grundlage der »Werke« von 1832-1845 neu ed. Ausg. Unter Mitarbeit von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel und Helmut Reinicke. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Heimeshoff, Lisa-Marie; Hess, Sabine; Kron, Stefanie; Schwenken, Helen; Trzeciak, Miriam (Hg.) (2014): Grenzregime II. Migration – Kontrolle – Wissen ; transnationale Perspektiven. Berlin: Assoziation A.
- Heiß, Robert (1973): Utopie und Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens. München: Piper.
- Helfferich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hess, Sabine; Kasperek, Bernd (Hg.) (2010): Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa. Berlin u.a.: Assoziation A.
- Hinger, Sophie; Kirchhoff, Maren; Wiese, Ricarda (2018): »We belong together!« Collective Anti-deportation Protests in Osnabrück. In: Sieglinde Rosenberger, Verena Stern und Nina Merhaut (Hg.): Protest movements in asylum and deportation (IMISCOE research series), S. 163-184.
- Hirschauer, Stefan (2001): Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung. In: Zeitschrift für Soziologie 30 (6), S. 429-451.

- Hirschfeld, Uwe (2016): Beiträge zur politischen Theorie sozialer Arbeit. 2. Aufl. Hamburg: Argument Verlag.
- Hochgeschurz, Marianne (1998): Zwischen Autonomie und Integration: Die neue (west-)deutsche Frauenbewegung. In: Florence Hervé (Hg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln: PapyRossa Verlag, S. 155-184.
- Holloway, John (2002): Die Welt verändern, ohne die Macht übernehmen. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Holz, Hans Heinz (1968): Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag.
- Honneth, Axel (2005): Ohne Titel. In: AStA FU Berlin (Hg.): Zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses. Beiträge einer Veranstaltung an der FU Berlin am 17. Juli 2003. Berlin: Allgemeiner Studierendenausschuß der Freien Universität Berlin, Hochschulreferat (Hochschulpolitische Reihe, 12), S. 47-56.
- hooks, bell (1990): Schwesterlichkeit: Politische Solidarität unter Frauen. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 13 (27), S. 77-92.
- hooks, bell (2000): Black Women: Shaping Feminist Theory. In: Joy James und T. Deanean Sharpley-Whiting (Hg.): The Black feminist reader. Oxford, UK, Malden, Mass.: Blackwell, S. 131-145.
- Horkheimer, Max (1934): Dämmerung (Reprint ohne Verlag, Ort und Datum).
- Horkheimer, Max (1936/2005): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Springe: zu Klampen (Schriften des Instituts für Sozialforschung, Bd. 5).
- Horkheimer, Max (1937/1992): Traditionelle und kritische Theorie. In: Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., S. 205-259.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1947/2017): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 23. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1956/1988): Diskussion über Theorie und Praxis. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 13. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, S. 32-72.
- Horowitz, Gad (1994): Psychoanalytic Feminism in the Wake of Marcuse. In: John Bokina und Timothy J. Lukes (Hg.): Marcuse. From the New Left to the Next Left. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, S. 118-130.
- Huerta, Amarela (2012): Soziologie der Migrationskämpfe: Die Transformation der Bewegung der »Papierlosen« in Barcelona in eine MigrantInnenbewegung. In: Andreas Fischer-Lescano, Eva Kocher und Nassibi Ghazaleh (Hg.): Arbeit in der Illegalität. Die Rechte von Menschen ohne Aufenthaltspapiere. Frankfurt a.M.: Campus, S. 159-180.
- Institut für Sozialforschung (Hg.) (1992): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- interface (Hg.) (2005): WiderstandsBewegungen. Antirassismus zwischen Alltag & Aktion. Berlin [u. a.]: Assoziation A.
- International Refugee Center (2015): Movement 1. A Heroes Magazine. Berlin.
- International Women* Space (Hg.) (2018a): In our own words. Refugee women in Germany tell their stories.
- International Women* Space (Hg.) (2018b): We exist, we are here. Refugee Women in Germany tell their stories.
- International Women* Space (Hg.) (2019): »Als ich nach Deutschland kam«. Gespräche über Vertragsarbeit, Gastarbeit, Flucht, Rassismus und feministische Kämpfe. Münster: Unrast.
- Irigaray, Luce (1977): Unbewusstes, Frauen, Psychoanalyse. Berlin: Merve.
- Isin, Engin F. (2008): Theorizing Acts of Citizenship. In: Nielsen Marc Greg und Engin F. Isin (Hg.): Acts of citizenship. London, New York: Zed, S. 15-43.
- Jakob, Christian (2015): Freie Radikale. In: Hinterland (30), S. 56-59. Online verfügbar unter <https://www.hinterland-magazin.de/wp-content/uploads/2016/11/hinterland-magazin-25-56-freie-radikale-pdf.pdf> (zuletzt geprüft am 30.08.2020).
- Jakob, Christian (2016a): Die Bleibenden. Wie Flüchtlinge Deutschland seit 20 Jahren verändern. Berlin: Ch. Links Verlag.
- Jakob, Christian (2016b): Die Bleibenden. Flüchtlinge verändern Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (14-15), S. 9-14.
- James, C. L. R. (1938/2001): The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo revolution. London: Penguin.
- Jansen, Peter-Erwin (2004): Vorwort. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 7-13.
- Jansen, Peter-Erwin (2009): Die drei gefährlichen »M«: Marx, Mao und Marcuse. In: Marcus Hawel, Helmut Heit, Gregor Kritidis und Utz Anhalt (Hg.): Politische Protestbewegungen. Probleme und Perspektiven nach 1968. Hannover: Offizin, S. 64-84.
- Jansen, Peter-Erwin (Hg.) (1989): Befreiung denken. Ein politischer Imperativ; ein Materialienband zu einer Politischen Arbeitstagung über Herbert Marcuse am 13. u. 14. Oktober 1989 in Frankfurt. Offenbach/Main: Verlag 2000.
- Johnson, Heather L. (2014): Borders, Asylum and Global Non-citizenship. The Other Side of the Fence: Cambridge University Press.
- Juchler, Ingo (1989): Rebelle Subjektivität und Internationalismus. Der Einfluss Herbert Marcuses und der nationalen Befreiungsbewegungen in der sog. Dritten Welt auf die Studentenbewegung in der BRD. Marburg: Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft.
- Kafka, Franz (1926/2007): Das Schloß. Roman. Köln: Anaconda.

- Kahveci, Çağrı (2017): Migrantische Selbstorganisation im Kampf gegen Rassismus. Die politische Praxis ausgewählter antirassistischer Gruppen türkeistämmiger Migrant*innen. Münster: Unrast.
- Kaloianov, Radostin (2014): Kritik und Migration. Eine Studie. Münster: Unrast.
- Kalpaka, Annita (1994): Die Hälfte des (geteilten) Himmels: Frauen und Rassismus. In: Olga Uremovic und Gundula Oerter (Hg.): Frauen zwischen Grenzen. Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion. Frankfurt: Campus, S. 33-46.
- Kalpaka, Annita; Rätzhel, Nora (1985): Paternalismus in der Frauenbewegung?! In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit (3), S. 21-27.
- Kalpaka, Annita; Rätzhel, Nora (2017): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein – 30 Jahre später. In: Annita Kalpaka, Nora Rätzhel und Klaus Weber (Hg.): Rassismus. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Hamburg: Argument Verlag (Texte kritische Psychologie, 7), S. 7-39.
- Karakayali, Serhat (2008): Gespenster der Migration. Zur Genealogie illegaler Migration in der Bundesrepublik Deutschland. Bielefeld: transcript (Kultur und soziale Praxis).
- Karakayali, Serhat (2009): Paranoid Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss. In: Sabine Hess, Jana Binder und Johannes Moser (Hg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld: transcript, S. 95-103.
- Karakayali, Serhat (2014): Solidarität mit den Anderen. Gesellschaft und Regime der Alterität. In: Anne Broden und Paul Mecheril (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 111-125.
- Karakayali, Serhat (2016): Rights or Philantropy. Emotions of Solidarity with Refugees. Hg. v. maiz – Autonomes Zentrum von und für Migrantinnen. Online verfügbar unter <http://migrazine.at/artikel/rights-or-philantropy-emotions-solidarity-refugees-english> (zuletzt geprüft am 06.06.2021).
- Karakayali, Serhat (2017): Feeling the Scope of Solidarity. The Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany. In: SI 5 (3), S. 7-16.
- KARAWANE für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen (2011): The Voice of Refugees and Migrants. Zeitung der KARAWANE für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen (1).
- Karstedt, Susanne (1975): Soziale Randgruppen und soziologische Theorie. In: Manfred Brusten und Jürgen Hohmeier (Hg.): Stigmatisierung. Neuwied [u.a.]: Luchterhand, S. 169-196.
- Kätz, Barry (1982): Herbert Marcuse and the art of liberation. An intellectual biography. London, New York, N.Y.: Verso; Distributed in the United States and Canada by Schocken Books.
- Kellner, Douglas (1984): Herbert Marcuse and the crisis of Marxism. London: Macmillan (Contemporary social theory).

- Kellner, Douglas (1994): A Marcuse Renaissance? In: John Bokina und Timothy J. Lukes (Hg.): *Marcuse. From the New Left to the Next Left*. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, S. 245-267.
- Kelz, Rosine (2015): *Political Theory and Migration. Concepts of non-sovereignty and solidarity 1 (2)*. Online verfügbar unter <https://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/03.kelz--political-theory-migration-non-sovereignty-solidarity.html> (zuletzt geprüft am 06.06.2021).
- Kersting, Daniel; Leuoth, Marcus (Hg.) (2020): *Der Begriff des Flüchtlings*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kettner, Fabian (2006): *Das Verhältnis des Theoretikers zur Bewegung. Eine Fallstudie: John Holloway*. Rote Ruhr Uni. Online verfügbar unter <https://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Das-Verhaeltnis-des-Theoretikers.html> (zuletzt geprüft am 04.06.2021).
- Kieser, Albrecht (1999): *Das Wanderkirchenasyl. Widerstand gegen die gewollte Rechtlosigkeit der Illegalisierten*. In: *Cross the border (Hg.): Kein mensch ist illegal. Ein Handbuch zu einer Kampagne*. Berlin: ID Verlag, S. 65-69.
- King, Natasha (2016): *No borders. The politics of immigration control and resistance*. London: Zed Books.
- Kleemann, Susanne (1971): *Ursachen und Formen der amerikanischen Studentenopposition*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klotz, Sabine (2016): *Selbstorganisation von Asylsuchenden – Teilhabeforderungen durch Zuwanderung*. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen 29 (2)*, S. 60-69.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2012): *Traveling Theories: Anmerkungen zur neueren Diskussion über »Race, Class, and Gender«*. In: Gudrun-Axeli Knapp: *Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 403-428.
- König, Siegfried (2014): *Philosophie der Gegenwart. Hauptwerke der letzten drei Jahrzehnte*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Korvensyrjä, Aino (2018): *Organisierte Kriminalität. Warum die Security-Gewalt in bayerische Abschiebelagern weitergeht*. In: *ak – analyse und kritik*, 21.08.2018 (640). Online verfügbar unter https://archiv.akweb.de/ak_s/ak640/43.htm (zuletzt geprüft am 06.06.2021).
- Köster-Eiserfunke, Anna; Reichhold, Clemens; Schwiertz, Helge (2014): *Citizenship zwischen nationalem Status und aktivistischer Praxis – Eine Einführung*. In: Lisa-Marie Heimeshoff, Sabine Hess, Stefanie Kron, Helen Schwenken und Miriam Trzeciak (Hg.): *Grenzregime II. Migration – Kontrolle – Wissen; transnationale Perspektiven*. Berlin: Assoziation A, S. 177-196.
- Krahl, Hans-Jürgen (1969): *Fünf Thesen zu »Herbert Marcuse als kritischer Theoretiker der Emazipation«*. In: Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und prole-*

- tarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970. Frankfurt, Main: Verlag Neue Kritik, S. 298-302.
- Kraushaar, Wolfgang (2004): Einleitung. »Die Revolte der Lebenstrieb«. Marcuse als Mentor gegenkultureller Bewegungen. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. 1. Aufl. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 15-25.
- Kreck, Lena; Gerbing, Stefan (2015): Solidarität statt Hilfe. Unter Mitarbeit von Tina, Sina und Patrick. Online verfügbar unter <https://www.prager-fruehling-magazin.de/de/article/1262.solidarit%C3%A4t-statt-hilfe.html> (zuletzt geprüft am 06.06.2021).
- Kreiner, Kristian; Mouritsen, Jan (2005): The analytical interview. Relevance beyond reflexivity. In: Stefan Tengblad, Rolf Solli und Barbara Czarniawska-Joerges (Hg.): The art of science. Malmö, Sweden, Herndon, Va.: Liber; Copenhagen Business School Press, S. 153-176.
- Kritidis, Gregor (2009): Formierte Gesellschaft eindimensionaler Menschen. Zur linkssozialistischen Vorgeschichte der 68er Bewegung. In: Marcus Hawel, Helmut Heit, Gregor Kritidis und Utz Anhalt (Hg.): Politische Protestbewegungen. Probleme und Perspektiven nach 1968. Hannover: Offizin-Verlag, S. 12-26.
- Kubaczek, Niki (2015): Papiere teilen. Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Gemeinsamen vor dem Hintergrund der Proteste gegen Politiken der Illegalisierung. In: kamion 1 (1), S. 50-56. Online verfügbar unter http://diekamion.org/wp-content/uploads/2015/03/kamion_01_aus-den-kreislaeufen-des-rassismus.pdf (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Kühner, Angela; Langer, Phil C.; Schweder, Panja (2013): Reflexive Wissensproduktion: eine Einführung. In: Phil C. Langer, Angela Kühner und Panja Schweder (Hg.): Reflexive Wissensproduktion. Anregungen zu einem kritischen Methodenverständnis in qualitativer Forschung. Wiesbaden: Imprint: Springer VS (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialpsychologie), S. 7-18.
- Kurz, Robert (2003): Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung. Originalausg. Bad Honnef: Horlemann.
- Lamas, Andrew T. (Hg.) (2017): The great refusal. Herbert Marcuse and contemporary social movements. Philadelphia: Temple University Press.
- Landauer, Gustav (1911): Aufruf zum Sozialismus. Nachdruck. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Langenohl, Andreas (2009): Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß. In: Forum: Qualitative Sozialforschung 10 (3).
- Laufenberg, Mike; Erlemann, Martina; Norkus, Maria; Petschick, Grit (Hg.) (2018): Prekäre Gleichstellung. Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS.

- Leiss, William; Ober, John David; Sherover, Erica (1967): Marcuse as Teacher. In: Kurt H. Wolff und Barrington Moore (Hg.): *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*. Boston: Beacon, S. 421-425.
- Lenkel, Laura B. (1998): Researching the »Other,« Transforming Ourselves: Methodological Considerations of Feminist Ethnography. In: *Journal of Communication Inquiry* 22 (3), S. 229-250.
- Lenz, Ilse (2010): Intersektionalität: Zum Wechselverhältnis von Geschlecht und sozialer Ungleichheit. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Fraue- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* (3. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS, S. 158-165.
- Levitas, Ruth (1990): *The concept of Utopia*. Hertfordshire: Syracuse University Press.
- Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus (2008): *Die vielköpfige Hydra. Die verborgene Geschichte des revolutionären Atlantiks*. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Lorde, Audrey (1981): *The Uses of Anger. Women Responding to Racism*, online unter: <https://www.blackpast.org/african-american-history/speeches-african-american-history/1981-audre-lorde-uses-anger-women-responding-racism/> (zuletzt geprüft am 05.06.2021).
- Loschert, Sebastian (2013): »Ein Hungerstreik ist kein Scherz«. Ashkan Khorasani im Gespräch über den Hungerstreik der Flüchtlinge in München. In: *Jungle World*, 11.07.2013 (28). Online verfügbar unter <http://jungle-world.com/artikel/2013/28/48051.html> (zuletzt geprüft am 06.06.2021).
- Loth, Wilfried (2018): *Fast eine Revolution. Der Mai 68 in Frankreich*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt: Luchterhand.
- Lutz, Helma (2014): Intersectionality's (brilliant) career – how to understand the attraction of the concept? Working Paper Series. Goethe Universität, Frankfurt a.M. Institut für Soziologie.
- MacIntyre, Alasdair (1971): *Herbert Marcuse*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Moderne Theoretiker, 764).
- Madden, Raymond (2017): *Being ethnographic. A guide to the theory and practice of ethnography*. 2nd edition. London: SAGE.
- Mair, Theresa (2015): *Between Activism, Paternalism and Support: Perspectives of Refugees of the Refugee Protest Camp at Oranienplatz in Berlin on their supporters' commitment between the poles of resistance against and reproduction of existing power relations*. Bachelorarbeit. Alice Salomon Hochschule für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Berlin.
- Marcus, George E. (1986): Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In: James Clifford und George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture*.

- The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, S. 165-193.
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* (24), S. 95-117.
- Marcus, George E. (2009): Multi-sited Ethnography: Notes and Queries. In: Mark-Anthony Falzon (Hg.): *Multi-sited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research*. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate, S. 181-196.
- Marcuse, Herbert (1922/2004): Der deutsche Künstlerroman. In: Herbert Marcuse: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Springe: zu Klampen (Schriften, 1), S. 7-344.
- Marcuse, Herbert (1928/2004): Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus. In: Herbert Marcuse: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Springe: zu Klampen (Schriften, 1), S. 347-384.
- Marcuse, Herbert (1932/2004): Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. Springe: zu Klampen (Schriften, 2).
- Marcuse, Herbert (1936/2004): Studie über Autorität und Familie. In: Herbert Marcuse: *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung. 1934-1941*. Springe: zu Klampen (Schriften, 3), S. 85-185.
- Marcuse, Herbert (1937a/2004): Philosophie und kritische Theorie. In: Herbert Marcuse: *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung. 1934-1941*. Springe: zu Klampen (Schriften, 3), S. 227-249.
- Marcuse, Herbert (1937b/2004): Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Herbert Marcuse: *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung. 1934-1941*. Springe: zu Klampen (Schriften, 3), S. 186-226.
- Marcuse, Herbert (1941/2004): Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Springe: zu Klampen (Schriften, 4).
- Marcuse, Herbert (1955/2004): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Springe: zu Klampen (Schriften, 5).
- Marcuse, Herbert (1956/2004): Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft. In: Herbert Marcuse: *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969, Versuch über die Befreiung*. Springe: zu Klampen (Schriften, 8), S. 41-59.
- Marcuse, Herbert (1958/2004): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Springe: zu Klampen (Schriften, 6).
- Marcuse, Herbert (1964/2004): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Springe: zu Klampen (Schriften, 7).
- Marcuse, Herbert (1965/2004): Repressive Toleranz. In: Herbert Marcuse: *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969, Versuch über die Befreiung*. Springe: zu Klampen (Schriften, 8), S. 136-166.

- Marcuse, Herbert (1968/2004): Die Pariser Revolte im Mai 68. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 84-102.
- Marcuse, Herbert (1969a): Befreiung von der Überfluggesellschaft. In: David Cooper (Hg.): Dialektik der Befreiung. The Dialectics of Liberation. London, 15.-30.07.1967. Hamburg: Rowohlt, S. 90-101.
- Marcuse, Herbert (1969b/2004): Der Unterschied zwischen alter und neuer Linker. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 103-111.
- Marcuse, Herbert (1969c): Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Ein Gespräch. Zürich: Arche.
- Marcuse, Herbert (1969d/2004): Versuch über die Befreiung. In: Herbert Marcuse: Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969, Versuch über die Befreiung. Springe: zu Klampen (Schriften, 8), S. 237-317.
- Marcuse, Herbert (1969e): »Revolution aus Ekel«, 28.07.1969, S. 103-106. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45789139.html> (zuletzt geprüft am 04.09.2020).
- Marcuse, Herbert (1971a/2004): Die Bewegung in einer neuen Ära der Repression. Eine Bestandsaufnahme. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 112-129.
- Marcuse, Herbert (1971b): The Movement in a new Era of Repression: an Assessment. University of California. Berkeley, 03.02.1971. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=ZHQUnxswCBs> (zuletzt geprüft am 04.09.2020).
- Marcuse, Herbert (1972/2004): Konterrevolution und Revolte. In: Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Die Permanenz der Kunst. Springe: zu Klampen (Schriften, 9), S. 7-128.
- Marcuse, Herbert (1974/2004): Theorie und Praxis. In: Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Die Permanenz der Kunst. Springe: zu Klampen (Schriften, 9), S. 143-158.
- Marcuse, Herbert (1975a/2004): Marxismus und Feminismus. In: Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Die Permanenz der Kunst. Springe: zu Klampen (Schriften, 9), S. 131-142.
- Marcuse, Herbert (1975b/2004): Scheitern der Neuen Linken? In: Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Die Permanenz der Kunst. Springe: zu Klampen (Schriften, 9), S. 159-170.
- Marcuse, Herbert (1978): Protosozialismus und Spätkapitalismus. Versuch einer revolutionstheoretischen Synthese von Bahros Ansatz. In: kritik. Zeitschrift für sozialistische Diskussion (19), S. 5-27.

- Marcuse, Herbert (1980a): Das Ende der Utopie. In: Herbert Marcuse (Hg.): Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, S. 9-18.
- Marcuse, Herbert (1980b): Das Problem der Gewalt in der Opposition. In: Herbert Marcuse (Hg.): Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, S. 44-58.
- Marcuse, Herbert (1980c): Diskussion zum Vortrag »Das Ende der Utopie«. In: Herbert Marcuse (Hg.): Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, S. 19-43.
- Marcuse, Herbert (1999): Das historische Schicksal der bürgerlichen Demokratie. In: Herbert Marcuse: Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Lüneburg: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 1), S. 145-176.
- Marcuse, Herbert (2002): Philosophie und Psychoanalyse. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Lüneburg: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 3).
- Marcuse, Herbert (2004a): Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969, Versuch über die Befreiung. Springe: zu Klampen (Schriften, 8).
- Marcuse, Herbert (2004b): Brief an Rudi Dutschke, 16. April 1971. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 209-210.
- Marcuse, Herbert (2004c): Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4).
- Marcuse, Herbert (2004d): Gedanken über Judentum und Israel. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 152-156.
- Marcuse, Herbert (2004e): Konterrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Die Permanenz der Kunst. Springe: zu Klampen (Schriften, 9).
- Marcuse, Herbert (2004f): Offener Brief an Angela Davis. In: Herbert Marcuse: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Springe: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 4), S. 166-168.
- Marcuse, Herbert (2015): Third Presentation. In: Peter-Erwin Jansen und Charles Reitz (Hg.): Paris Lectures at Vincennes University, 1974. From the Marcuse Archives. Global Capitalism and Radical Opposition. CreateSpace Independent Publishing Platform, S. 21-30.
- Marcuse, Herbert (2017a): Kapitalismus und Opposition. Vorlesungen zum eindimensionalen Menschen. Paris, Vincennes 1974. Hg. v. Peter-Erwin Jansen, Lisa Doppler und Alexander Neupert-Doppler. Springe: zu Klampen.
- Marcuse, Herbert (2017b): Integration ins etablierte System. Vorlesung vom 18. April 1974. In: Herbert Marcuse: Kapitalismus und Opposition. Vorlesungen zum eindimensionalen Menschen. Paris, Vincennes 1974. Hg. v. Peter-Erwin Jansen, Lisa Doppler und Alexander Neupert-Doppler. Springe: zu Klampen, S. 64-72.

- Marcuse, Herbert (2017c): Kritisches Bewusstsein und Revolte. Vorlesung am 10. Mai 1974. In: Herbert Marcuse: Kapitalismus und Opposition. Vorlesungen zum eindimensionalen Menschen. Paris, Vincennes 1974. Hg. v. Peter-Erwin Jansen, Lisa Doppler und Alexander Neupert-Doppler. Springer: zu Klampen, S. 95-109.
- Marcuse, Herbert; Bovenschen, Silvia; Habermas, Jürgen (Hg.) (1981b): Gespräche mit Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert; Bovenschen, Silvia; Schuller, Marianne (1981a): Weiblichkeitsbilder. In: Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen und Jürgen Habermas (Hg.): Gespräche mit Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 65-87.
- Marcuse, Herbert; Enzensberger, Hans Magnus (1970/2004): USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt. In: Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Die Permanenz der Kunst. Springer: zu Klampen (Schriften, 9), S. 171-189.
- Marcuse, Herbert; Habermas, Jürgen; Lubasz, Heinz; Spengler, Tilman (1981c): Theorie und Politik. In: Herbert Marcuse, Jürgen Habermas und Silvia Bovenschen (Hg.): Gespräche mit Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-62.
- Marcuse, Herbert; Herf, Jeffrey (1977): Murder Is Not a Political Weapon. In: New German Critique (12), S. 7.
- Marcuse, Herbert; Jansen, Peter-Erwin; Reitz, Charles; Surak, Sarah (2015): Paris lectures at Vincennes University, 1974: from the Marcuse archives. Global capitalism and radical opposition. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Marcuse, Herbert; Keen, Sam; Raser, John (1971/2002): Ein Gespräch mit Herbert Marcuse. In: Herbert Marcuse: Philosophie und Psychoanalyse. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Lüneburg: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 3), S. 215-233.
- Marcuse, Peter (2004g): Herbert Marcuse's »Identity«. In: John Abromeit und W. Mark Cobb (Hg.): Herbert Marcuse. A critical reader. New York: Routledge, S. 249-252.
- Maruschke, Robert (2014): Community Organizing. Zwischen Revolution und Herrschaftssicherung – Eine kritische Einführung. Münster: Edition Assemblage.
- Matteoni, Federica (2018): »Ein neuer Internationalismus ist die Aufgabe«. Interview mit Sandro Mezzadra. In: Jungle World, 22.02.2018 (8), S. 5.
- Mattick, Paul (1969): Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Mausbach, Wilfried (2009): Das europäische Exil und die kollektive Identität der 68er-Bewegung in den USA. In: Claus-Dieter Krohn (Hg.): Exil, Entwurzelung, Hybridität. München: Ed. Text + Kritik, S. 115-132.
- Mayring, Philipp (2015): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 12., aktualisierte und überarb. Aufl. Weinheim: Beltz.

- Mecheril, Paul (2011): *Wirklichkeit schaffen: Integration als Dispositiv – Essay*. bpb. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/apuz/59747/wirklichkeit-schaffen-integration-als-dispositiv-essay?p=all> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Mehnert, Klaus (1973): *Moskau und die neue Linke. Wie reagieren die Hüter der Weltrevolution auf die jungen Revolutionäre im Westen?* Stuttgart: Dt. Verl.-Anst.
- Melucci, Alberto (1995): *The Process of Collective Identity*. In: Hank Johnston und Bert Klandermans (Hg.): *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press (Social Movements, Protest, and Contention), S. 41-63.
- Mennel, Birgit; Mokre, Monika (2015): *Zu diesem Buch*. In: Birgit Mennel und Monika Mokre (Hg.): *Das große Gefängnis*. Wien: transversal texts, S. 11-30.
- Meret, Susi; Della Corte, Elisabetta (2016): *Spaces of Resistance And Re-Actuality Of Gramsci In Refugees' Struggles For Rights. The ›Lampedusa In Hamburg‹ Between Exit And Voice*. In: Óscar García Agustín und Martin Bak Jørgensen (Hg.): *Solidarity without borders. Gramscian perspectives on migration and civil society*. London: Pluto Press, S. 203-220.
- Meuser, Michael; Nagel, Ulrike (2009): *Experteninterview und der Wandel der Wissensproduktion*. In: Alexander Bogner (Hg.): *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*. 3., Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 35-60.
- MEW 3 – Marx Engels Werke, Band 3, Berlin: Dietz.
- MEW 4 – Marx Engels Werke, Band 4, Berlin: Dietz.
- Mezzadra, Sandro (2010): *Autonomie der Migration – Kritik und Ausblick. Eine Zwischenbilanz*. Online verfügbar unter https://www.grundrisse.net/grundrisse/se34/Autonomie_der_Migration.htm (zuletzt geprüft am 25.08.2020).
- Mezzadra, Sandro; Neumann, Mario (2017): *Jenseits von Interesse und Identität*. Online verfügbar unter <http://blog.interventionistische-linke.org/klasse-mit-differenz/jenseits-von-interesse-und-identitaet> (zuletzt geprüft am 25.08.2020).
- Mies, Maria (1984): *Methodische Postulate zur Frauenforschung – dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen*. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 7 (2), S. 7-25.
- Mignolo, Walter (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Minh-ha, Trinh T. (1989): *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Minh-ha, Trinh T. (1991): *When the moon waxes red. Representation, gender, and cultural politics*. Oxfordshire, New York: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade (1984): *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. In: *boundary 2* 12 (3), S. 333-358.

- Mokre, Monika (2015): Solidarität als Übersetzung. Überlegungen zum Refugee Protest Camp Vienna. Hg. v. Andrea Hummer. Wien: transversal texts.
- Morus, Thomas (1516/1975): Utopia. In: Klaus J. Heinisch (Hg.): Der utopische Staat. 115. – 117. Tsd. Reinbek: Rowohlt, S. 7-110.
- Moser, Heinz (1975): Aktionsforschung als kritische Theorie der Sozialwissenschaften. München: Kösel-Verlag.
- Nachtwey, Oliver (2016): Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. 5. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Nadai, Eva; Maeder, Christoph (2009): Contours of the Field(s): Multi-sited Ethnography as a Theory-driven Research Strategy for Sociology. In: Mark-Anthony Falzon (Hg.): Multi-sited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate, S. 233-250.
- Negri, Antonio (2003): Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens. Unter Mitarbeit von Anne Dufourmantelle. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Negri, Antonio; Scelsi, Raf Valvola (2009): Goodbye Mr. Socialism. Das Ungeheuer und die globale Linke, mit einem Postscriptum über die aktuelle Krise. Berlin: Edition Tiamat.
- Neupert-Doppler, Alexander (2015): Utopie. Vom Roman zur Denkfigur. Stuttgart: Schmetterling Verlag (theorie.org).
- Neupert-Doppler, Alexander (2018): »Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt« – Gespräch mit Bini Aadamczak. In: Alexander Neupert-Doppler (Hg.): Konkrete Utopien. Stuttgart: Schmetterling Verlag (Black books), S. 23-38.
- Neupert-Doppler, Alexander (2019): Die Gelegenheit ergreifen. Eine politische Philosophie des Kairós. Wien, Berlin: mandelbaum.
- New Keywords Collective (2016): Europe/Crisis: New Keywords of ›the Crisis‹ in and of ›Europe‹ (Near Futures Online, 1). Online verfügbar unter http://nearfuturesonline.org/wp-content/uploads/2016/01/New-Keywords-Collective_12.pdf (zuletzt geprüft am 14.05.2020).
- Ngai, Sianne (2007): Ugly feelings. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Niebauer, David (2015): Migrantischer Widerstand in europäischen Grenzräumen. Zur politischen Subjektivierung von Geflüchteten in Deutschland anhand eines praxistheoretischen Citizenship-Verständnisses. Freie Universität Berlin, Berlin. Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft.
- Niggemann, Janek (2014): Mit schmutzigen Händen die Herzen von Intellektuellen brechen. Zum Verhältnis von Hegemonie und pädagogischer Autorität bei Gramsci. In: Markus Hawel (Hg.): Work in progress. Work on progress. Doktorand_innen-Jahrbuch 2014 der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Hamburg: VSA, S. 203-220.

- Notz, Gisela (2011): Zum Begriff der Arbeit aus feministischer Perspektive. In: Emanzipation. Zeitschrift für sozialistische Theorie und Praxis (1), S. 84-96.
- Nowak, Peter (2018): Gefängnisse als Sonderwirtschaftszonen. In: *Jungle World* 22, 01.03.2018 (9), S. 4.
- Nowak, Peter; Türkmen, Ceren (2014): Gespräch mit Ceren Türkmen über Migration, Arbeit und das Recht auf Stadt. In: Peter Nowak (Hg.): *Zwangsräumungen verhindern. Ob Nuriye ob Kalle, wir bleiben alle*. Münster: Ed. Assemblage, S. 57-72.
- Nyers, Peter; Rygiel, Kim (2014b): Introduction. In: Peter Nyers und Kim Rygiel (Hg.): *Citizenship, migrant activism and the politics of movement*. London: Routledge, S. 1-19.
- Nyers, Peter; Rygiel, Kim (Hg.) (2014a): *Citizenship, migrant activism and the politics of movement*. London: Routledge.
- O'Reilly, Karen (2009): *Key concepts in ethnography*. London: Sage.
- Odugbesan, Abimbola; Schwiertz, Helge (2018): »We are here to stay« – Refugee struggles in Germany Between Unity and Devision. In: Sieglinde Rosenberger, Verena Stern und Nina Merhaut (Hg.): *Protest movements in asylum and deportation (IMISCOE research series)*, S. 185-204.
- Offe, Claus (1968): Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratie- these? In: Jürgen Habermas (Hg.): *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 73-88.
- Oguntoye, Katharina (2006): Vorwort zur Neuauflage 2006. In: Katharina Oguntoye, May Ayim/Opitz und Dagmar Schultz (Hg.): *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, S. 5-14.
- Oguntoye, Katharina; Ayim/Opitz, May; Schultz, Dagmar (Hg.) (1986): *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Özdemir, Başak (2019): Coming Home. In: *Hinterland* (42), S. 62-65.
- Painemal, Llanquiray; Bahar, Adam (2017): Von der »Hilfe« zur »Solidarität«. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 30 (3), S. 88-91.
- Papadopoulos, Dimitris; Stephenson, Niamh; Tsianos, Vassilis (2008): *Escape routes. Control and subversion in the twenty-first century*. London, Ann Arbor: Pluto Press.
- Park, Peter (2006): Knowledge and Participatory Research. In: Peter Reason und Hilary Bradbury (Hg.): *Handbook of action research. The concise paperback edition*. London, Thousand Oaks, Calif.: Sage, S. 83-93.
- Pieper, Tobias (2004): Weder Gespenst noch autonom. Eine kritische Auseinandersetzung mit der »Autonomie der Migration«. In: *ak – analyse und kritik* 2004, 17.06.2004 (485).

- Pieper, Tobias (2008): Die Gegenwart der Lager. Zur Mikrophysik der Herrschaft in der deutschen Flüchtlingspolitik. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Pohl, Rolf (2017): Das ›Eigene‹ und das ›Andere‹. Zur Sozialpsychologie von Fremdenfeindlichkeit. In: Björn Milbradt, Floris Biskamp, Yvonne Albrecht und Lukas Kiepe (Hg.): Ruck nach Rechts? Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, S. 33-50.
- Prasad, Nivedita (Hg.) (2018): Soziale Arbeit mit Geflüchteten. Rassismuskritisch, professionell, menschenrechtsorientiert. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Precarias a la deriva (2004): Streifzüge durch die Kreisläufe feminisierter prekärer Arbeit. Online verfügbar unter <https://transversal.at/transversal/0704/precarias-a-la-deriva/de> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (2013): Einleitung. In: Sebastian Garbe und Pablo Quintero (Hg.): Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast, S. 7-15.
- Rajewsky, Xenia (1981): Die zweite Natur – Feminismus als weibliche Negation? In: Detlev Claussen (Hg.): Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse. Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken. Darmstadt: Luchterhand, S. 250-260.
- Rapp, Martin (2003): Kein Mensch ist illegal. networking, campaigning, camping. In: BUKO (Hg.): Radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin: Assoziation A, S. 180-195.
- Reason, Peter; Bradbury, Hilary (Hg.) (2006): Handbook of action research. The concise paperback edition. London, Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Refugee Struggle for Freedom (2013): Zur Position »Asylsuchender« und ihre Kämpfe in modernen Gesellschaften. Online verfügbar unter <http://praxies.org/?p=4239> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Reiche, Reimut (1999): Herbert Marcuse im Jahr 1941 – und heute. In: Peter-Erwin Jansen und Redaktion »Perspektiven« (Hg.): Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, S. 95-111.
- Robinson, Cedric J. (2000): Black Marxism. The making of the Black radical tradition. Chapel Hill (N.C.): University of North Carolina Press.
- Roth, Roland (1985): Rebelle Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen. Frankfurt a.M.: Campus.
- Roth, Roland; Rucht, Dieter (2008): Einleitung. In: Roland Roth und Dieter Rucht (Hg.): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch. Frankfurt, New York: Campus, S. 9-36.
- Rübner Hansen, Bue (2013): Das Land ist für uns alle gleich. Gespräch mit Numan. In: transversal. Online verfügbar unter <https://www.igkultur.at/artikel/das-land-ist-fuer-uns-alle-gleich> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).

- Rucht, Dieter; Heitmeyer, Wilhelm (2008): Mobilisierung von und für Migranten. In: Roland Roth und Dieter Rucht (Hg.): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch. Frankfurt, New York: Campus, S. 573-592.
- Rutherford, Jonathan (1990): The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Jonathan Rutherford (Hg.): Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, S. 207-221.
- S.I.L.A. Autor_innenkollektiv (2016): Wen kümmert das Leben eines Migranten? Chronik der Proteste am Sendlinger-Tor-Platz. In: Hinterland (33), S. 87-93.
- S.I.L.A. Autor_innenkollektiv (2017): Das große Schweigen. Die Reaktionen auf die Proteste von Non-Citizens zeigen, dass es eine Debatte über Organisation, Solidarität und Paternalismus braucht. In: ak – analyse und kritik 47, 17.01.2017 (623), S. 17.
- Said, Edward W. (1977): Orientalism. Princeton, NJ: Recording for the Blind & Dyslexic.
- Said, Edward W. (1983): The world, the text, and the critic. Milton Keynes, UK, Cambridge, Mass.: Lightning Source UK Ltd.; Harvard University Press.
- Said, Edward W. (1996): Representations of the intellectual. The 1993 Reith lectures. New York: Vintage Books.
- Sargent, Lyman Tower (2010): Utopianism. A very short introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Scherr, Albert (2017): Rassismus, Post-Rassismus und Nationalismus. Erfordernisse einer differenzierten Kritik. In: Peripherie 37 (2), S. 232-249.
- Schipkowski, Katharina (2016): »Eierschaukeln is over«. In: taz, 29.02.2016. Online verfügbar unter <https://taz.de/Feministinnen-nehmen-sich-die-Buehne/!5278794/> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Schmidt, Alfred (1992): Herbert Marcuse – Versuch einer Vergegenwärtigung seiner sozialphilosophischen und politischen Ideen. In: Institut für Sozialforschung (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-50.
- Schmidt, Alfred (1999): Ein unverbesserlicher Romantiker. Gespräch mit Karin Beindorff. In: Peter-Erwin Jansen und Redaktion »Perspektiven« (Hg.): Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, S. 15-38.
- Schmidt, Alfred (2002): Herbert Marcuses politische Dechiffrierung der Psychoanalyse. In: Herbert Marcuse und Alfred Schmidt: Herbert Marcuse. Philosophie und Psychoanalyse. Hg. v. Peter-Erwin Jansen. Lüneburg: zu Klampen (Nachgelassene Schriften, 3), S. 15-94.
- Schoenes, Katharina (2013): Politiken der freiwilligen Rückführung. Eine Analyse aus der Perspektive der Migration. Masterarbeit. Humboldt-Universität, Berlin. Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftliche Fakultät.

- Schroeder, Jan (21.03.2017): Flaschenpost statt Scheinrevolution – Ein Interview mit Detlev Claussen über Adorno, Lenin und die Studentenbewegung. Interview mit Detlev Claussen. Online verfügbar unter <https://platypus1917.org/2018/06/22/flaschenpost-statt-scheinrevolution-ein-interview-mit-detlev-claussen-uber-adorno-lenin-und-die-studentenbewegung/> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Schultz, Helga (2014): Europäischer Sozialismus – immer anders. Karl Kautsky, George Bernard Shaw, Jean Jaurès, Józef Piłsudski, Alexander Stambolijski, Wladimir Medem, Leo Trotzki, Otto Bauer, Andreu Nin, Josip Broz Tito, Herbert Marcuse, Alva und Gunnar Myrdal. Berlin: BWV.
- Schwandt, Michael (2009): Kritische Theorie. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling (theorie.org).
- Schweder, Panja; Langer, Phil C.; Kühner, Angela (2013): Reflexion als Verführung? Fünf Thesen zu den Ambivalenzen des Reflexivitätsanspruchs in qualitativer Forschung und Methodenausbildung. In: Phil C. Langer, Angela Kühner und Panja Schweder (Hg.): Reflexive Wissensproduktion. Anregungen zu einem kritischen Methodenverständnis in qualitativer Forschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 201-210.
- Schwenken, Helen (2006): Rechtlos, aber nicht ohne Stimme. Politische Mobilisierungen um irreguläre Migration in der Europäischen Union. Bielefeld: transcript.
- Schwartz, Helge (2019): Migration und radikale Demokratie. Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA. Bielefeld: transcript.
- Seibert, Niels (2008): Vergessene Proteste. Internationalismus und Antirassismus 1964-1983. Münster: Unrast.
- Şengül, Rebekka-Berrin (2017): Zur Lebenssituation fluchtmigrierter Menschen in Deutschland. Berlin: wvb.
- Sethness Castro, Javier (2016): Eros and revolution. The critical philosophy of Herbert Marcuse. Leiden, Boston: Brill.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues. Hg. v. Sarah Harasym. New York, London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty; Adamson, Walter (1986): The Problem of Cultural Self-representation. In: Gayatri Chakravorty Spivak: The post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues. Hg. v. Sarah Harasym. New York, London: Routledge, S. 50-58.
- Stacey, Judith (1988): Can there be a feminist ethnography? In: Women's Studies International Forum 11 (1), S. 21-27.
- Stapelfeldt, Gerhard (2015): Bildung – Von der Utopie zur neoliberalen Wissensgesellschaft. Hamburg: Kovac.

- Steinhilper, Elias (2017): Politisiert in der Migration, vernetzt in der Stadt. Transnationaler politischer Protest von Geflüchteten in Berlin. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 30 (3), S. 77-87.
- Steinhilper, Elias (2019): Zur Re-Dynamisierung migrationsbezogener Bewegungsforschung. Institut für Protest- und Bewegungsforschung. Online verfügbar unter <https://protestinstitut.eu/zur-re-dynamisierung-migrationsbezogener-bewegungsforschung/> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Steyerl, Hito; Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Kien, Nghi Ha (Hg.) (2003): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast.
- Stierl, Maurice (2019): *Migrant resistance in contemporary Europe*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.
- Stoetzler, Marcel; Yuval-Davis, Nira (2002): Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. In: *Feminist Theory* 3 (3), S. 315-333.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta (2017): Von #BlackLivesMatter zu Black Liberation. Unter Mitarbeit von Gabriel Kuhn. Münster: Unrast.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- The Voice of Refugees and Migrants. Zeitung der KARAWANE für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen (2013) (6).
- The VOICE Refugee Forum (2017): Der Sklave, die Sklavin und die koloniale Kultur der Deportation. The VOICE Refugee Forum. Online verfügbar unter <http://thvoiceforum.org/node/4401> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Theiler, Hendrik (2013): *Systemkritik und Widerstand. Herbert Marcuse und die Studentenbewegung*. Marburg: Tectum.
- Thorkelson, Nick (2019): Herbert Marcuse, philosopher of utopia. A graphic biography. Unter Mitarbeit von Paul Buhle, Andrew T. Lamas und Angela Y. Davis. San Francisco: City Lights Books.
- Tonkiss, Katherine; Bloom, Tendayi (2016): Theorising noncitizenship. Concepts, debates and challenges. In: *Citizenship Studies* 19 (8), S. 837-852.
- Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.) (2007): *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: transcript.
- Traverso, Enzo (2019): *Linke Melancholie. Über die Stärke einer verborgenen Tradition*. Unter Mitarbeit von Elfriede Müller. Münster: Unrast.
- Türkmen, Ceren (2016): Neue Deutsche, neue Widersprüche. Wenn Migrant_innen versuchen, »Deutschsein« neu zu definieren. In: *ak – analyse und kritik*, 21.06.2016 (617), S. 31.
- Turner, Bryan S. (Hg.) (1993): *Citizenship and Social Theory*. London: Sage (Politics and Culture).
- Ulu, Turgay (2013): *Hobbyaktivität. Über die Äußerung »Wir sind Unterstützer*innen«*.

- Ulu, Turgay (2018): It doesn't work without being Organized. In: *Daily Resistance*, 9/2018 (5), S. 1.
- Umrath, Barbara (2019): *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Unger, Hella von (2014): *Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Imprint: Springer VS.
- Ünsal, Nadiye (2015): Challenging ›Refugees‹ and ›Supporters‹. *Intersectional Power Structures in the Refugee Movement in Berlin*. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1 (2). Online verfügbar unter URL: <http://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/09.ünsal-refugees-supporters-opplatz-intersectionality.html> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- van Dyk, Silke; Misbach, Elène (2016): Zur politischen Ökonomie des Helfens. Flüchtlingspolitik und Engagement im flexiblen Kapitalismus. In: *PROKLA* 46 (183), S. 205-227.
- Varadharajan, Asha (1995): *Exotic parodies. Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vaskovics, Laszlo A. (2002): Marginalität. In: Günter Endruweit und Gisela Trommsdorff (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*. 2. Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 339.
- Wa Baile, Mohamed; Dankwa, Serena O.; Naguib, Tarek; Purtschert, Patricia (Hg.) (2019): *Racial Profiling*. Bielefeld: transcript.
- Wallerstein, Immanuel Maurice (2008): *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Wien: Promedia.
- Walter, Franz (2014): Weigerung und Eschatologie. Die neue Linke entdeckt den alten Herbert Marcuse. In: Robert Lorenz und Franz Walter (Hg.): *1964, das Jahr, mit dem »68« begann*. Bielefeld: transcript, S. 149-168.
- Weißköppel, Cordula (2009): *Traversing Cultural Sites: Doing Ethnography among Sudanese Migrants in Germany*. In: Mark-Anthony Falzon (Hg.): *Multi-sited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research*. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate, S. 251-270.
- Wilcke, Holger; Lambert, Laura (2015): Die Politik des O-Platzes. (Un-)Sichtbare Kämpfe einer Geflüchtetenbewegung. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1 (2). Online verfügbar unter <http://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/06.wilcke,lambert-opplatz-k%C3%A4mpfe-gef%C3%BCchtete-bewegung.pdf> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).
- Wintermantel, Johanna; Danner, Lena (2016): »Wir werden als radikal abgestempelt«. Interview mit Rex Osa über die Selbstorganisation von Refugees. In: *iz3w* (352), 26-28.

- Witzel, Andreas; Reiter, Herwig (2012): *The problem-centred interview. Principles and practice*. London: Sage.
- Wolf, Michaela; Pichler, Georg (2007): Übersetzte Fremdheit und Exil – Grenzgänge eines hybriden Subjekts. Das Beispiel Erich Arendt. In: Claus-Dieter Krohn, Erwin Rotermund, Lutz Winckler und Wulf Koepke (Hg.): *Übersetzung als transkultureller Prozess*. Unter Mitarbeit von Michaela Enderle-Ristori. München: Ed. Text + Kritik (Exilforschung, 25), S. 7-29.
- Wolff, Kurt H.; Moore, Barrington (Hg.) (1967): *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*. Boston: Beacon.
- Zeugen des Jahrhunderts. Herbert Marcuse im Gespräch mit Wiltrud Mannfeld. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=x6Uvwcbx7ok> (zuletzt geprüft am 04.09.2020).
- Ziege, Eva-Maria (2009): *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ziemke, Lydia; Bwansi, Patras (2015): *My name is Bino Byansi Byakuleka. Double essay*. Mikrotex. Online verfügbar unter <https://mikrotex.de/book/patras-bwansi-lydia-ziemke-my-name-is-bino-byansi-byakuleka-double-essay/> (zuletzt geprüft am 04.09.2020).
- Zimmerwald, I. M. (2007): *Die Abenteuer der Autonomie. Zur Kritik des Operaismus*. In: *Kosmoprolet* (1), S. 88-110. Online verfügbar unter <https://www.klassenos.tk/data/pdf/p%20autonomie.pdf> (zuletzt geprüft am 11.09.2020).

Anhang

Übersicht zitierte Gespräche und Ergänzungen

Gespräche im Rahmen dieser Arbeit

Gespräch	Länge der Aufnahme	Sprache	Weitere Informationen
I.UÜ: Turgay Ulu (Berlin) am 23. & 31.03.2016	1:25:30/ 52:44/ 30:28	Türkisch und Deutsch gedolmetscht	Kurdisches Café in Berlin-Kreuzberg an zwei Terminen zum Frühstück. Dolmetscherin Nadiye Ünsal. Im letzten Teil des Gesprächs diskutierte Ünsal mit. Transkriptionen der Aufnahmen 1-3 wurden zu einem Dokument zusammengefügt.
I.AB : Bino Byansi Byakuleka (Berlin) am 08.09.2016	2:31:21	Englisch	Linkes Kollektivcafé in Neukölln. Beim Interview war auch A., eine Bekannte von Women in Exile, dabei. An ein paar Stellen, insbesondere zu Geschlechterfragen, diskutiert sie mit.
I.P: Napuli Paul (Berlin) am 20.09.2016	2:05:03/ 1:11:59	Englisch	Bei Paul in der Wohnung in Berlin-Friedrichshain.
I.DN: Arash Dosthossein und Narges Nasimi (München) am 24. & 25.10.2016	1:28:31/ 1:00:34/ 3:16:35	Deutsch und Englisch	Aufnahmen 1 und 2 im autonomen Zentrum in München. Fortsetzung am nächsten Tag bei Dosthossein in der Wohnung (Aufnahme 3). Transkriptionen der Aufnahmen 1-3 wurden zu einem Dokument zusammengefügt.
I.MN: Mohammad Numan und Monika Mokre (Wien) am 18.11.2016	5:05:40	Englisch	Gespräch bei Mokre in der Wohnung.
I.M: Monika Mokre (Wien) am 19.11.2016	58:03	Deutsch	Kurze Fortsetzung am Morgen danach nur mit Mokre, erneut bei ihr in der Wohnung.

I.O: Rex Osa (Stuttgart) am 07.12.2016	1:44:48	Englisch	Im Büro von The VOICE in Stuttgart.
I.N: Elisabeth Ngari (Potsdam) am 13.12.2016	1:24:32	Englisch	Im Büro von WiE in Potsdam.
I.Nu: Hassan Numan (Osnabrück) am 17.08.2017	3:07:47	Englisch	Bei mir zu Hause in Hannover.

Ältere Gespräche für einen Artikel über Sprache und Widerstand

Gespräch	Sprache	Weitere Informationen
I.Ulu: Turgay Ulu (Berlin) am 28. September 2013	Türkisch und Deutsch gedolmetscht	Nach einer Demonstration in Berlin. Gemeinsam mit Friederike Vorwegk.
I.Paul: Napuli Paul Langa (Berlin) am 29. September 2013	Englisch	Im Café Kotti in Berlin. Das Gespräch führte Friederike Vorwegk.

Weitere Quellen

Gespräch	Weitere Informationen
T.DN: Arash Dosthossein und Narges Nasimi im Frühjahr 2017	Text mit Kommentaren zu Marcuse und unserem Gespräch, den sie mir zusandten.

Gesprächsleitfaden

- Persönliche Vorstellung und Erklärung des Hintergrundes (Doktorarbeit) sowie warum er* sie als Interviewpartner*in angefragt wurde (Theoretiker*in und Aktivist*in)
- Kurze Einführung zu Marcuse
- Frage nach gewünschtem Ablauf: mündliche Zusammenfassungen von mir oder gemeinsames lesen von Auszügen?
- (Fragen nach Hintergrund: welche Theorien und welche Kämpfe?)
- Vorstellung der Themen und Frage, ob und welche Themen besonders interessant erscheinen
- Einführung in ein Thema entweder durch mündliche Zusammenfassung oder lesen der ausgewählten Zitate
- Mögliche Fragen:
 - »Wie verstehst du das Zitat?«
 - »Glaubst du Marcuse hat hier, übertragen auf eure Kämpfe, recht?«
 - »Was ist deiner Meinung nach die Rolle von XY (Intellektuellen, Frauen, Frage der Gewalt, ...) in eurem Kampf?«
 - »Falls du das Zitat unpassend findest, warum?«
- Diskussion über so viele Aspekte wie gewünscht/wie Interesse besteht
- Wurde Marcuse als interessant/hilfreich wahrgenommen?
- Welche Themen fehlen?
- Abschließender Austausch darüber, ob und wie eine weitere Zusammenarbeit gewünscht wird

Marcuse für Gesprächspartner*innen

Herbert Marcuse:

- *1898 Berlin
- Jewish Philosopher, Social Scientist, Literate
- 1918: Soldatenrat/soldiers council
- Frankfurt School of Critical Theory
- 1933: fled from Germany to Switzerland, finally USA
- 1954: professor in Brandeis, later San Diego, USA
- important for Students Movement, talked in rallies, e.g. against Vietnam war, for civil rights movement. Life threats by Ku Klux Klan
- Died 1979, buried 2003 in Berlin

»He was received as a philosopher who urged participants in radical social movements to think more philosophically and more critically about the implications of their activism.« (Angela Davis)

1 Integration of (white) working class through global exploitation and by fulfillment of (false) needs

»Das Vorherrschen eines nicht-revolutionären, ja antirevolutionären Bewußtseins bei der Mehrheit der Arbeiterklasse springt in die Augen. [...] Die Integration des größten Teils der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft ist kein Oberflächenphänomen, sondern ist im Unterbau, in der politischen Ökonomie des Monopolkapitalismus begründet: die Arbeiterklasse der Metropole profitiert von den Überprofiten, von neokolonialer Ausbeutung, der Rüstung und den ungeheuren Subventionen der Regierung.« (Konterrevolution und Revolte: 15)

»The prevalence of a non-revolutionary – nay, antirevolutionary – consciousness among the majority of the working class is conspicuous. [...] The integration of the largest part of the working class into the capitalist society is not a surface phenomenon; it has its roots in the infrastructure itself, in the political economy of mo-

nopoly capitalism: benefits accorded to the metropolitan working class thanks to surplus profits, neocolonial exploitation, the military budget, and gigantic government subventions.« (Counterrevolution and revolt: 5-6)

2 Randgruppentheorie - The knowledge and power of the marginalized

»Unter der konservativen Volksbasis befindet sich jedoch das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen. **Sie existieren außerhalb des demokratischen Prozesses; ihr Leben bedarf am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen.** Damit ist **ihre Opposition revolutionär**, wenn auch nicht ihr Bewußtsein. Ihre Opposition trifft das System von außen und wird deshalb nicht durch das System abgelenkt; sie ist eine elementare Kraft, die die Regeln des Spiels verletzt und es damit als ein aufgetakeltes Spiel enthüllt.« (Der eindimensionale Menschen: 276)

»However, underneath the conservative popular base is the substratum of the outcasts and outsiders, the exploited and persecuted of other races and other colors, the unemployed and the unemployable. **They exist outside the democratic process; their life is the most immediate and the most real need for ending intolerable conditions and institutions.** Thus **their opposition is revolutionary** even if their consciousness is not. Their opposition hits the system from without and is therefore not deflected by the system; it is an elementary force which violates the rules of the game and, in doing so, reveals it as a rigged game.« (One-dimensional man)

3 How to organize in times of increasing repression and right wing mobilization?

»Angesichts der globalen Kontrollmaschinerie ist die Neue Linke – isoliert von der großen konservativen Masse der Bevölkerung – zunächst auf die **Minimal-Strategie der Einheitsfront angewiesen: Zusammenarbeit von Studenten, militanten Arbeitern und links-liberalen (sogar unpolitischen) Personen und Gruppen.** Eine solche Einheitsfront hätte die Aufgabe, **Proteste gegen bestimmte, besonders brutale Aggressions- und Unterdrückungsaktionen des Regimes zu organisieren.** [...] Schwerpunkt radikaler Organisation wären lokale und regionale Basen (in den Fabriken, Büros, Universitäten, Wohnvierteln); ihre Aufgabe bestünde darin, den Protest zu artikulieren und für konkrete Aktionen zu mobilisieren.« (Scheitern der Neuen Linken?: 167)

»Because of capitalism's global machinery of control, the New Left – isolated from the conservative mass of the population – is left for now with the **minimal-strategy of the united front: the cooperation of students, militant workers and left-liberal (even unpolitical) persons and groups**. Such a united front is faced with **the task of organizing protests against certain especially brutal acts of aggression and suppression by the regime**. [...] the primary emphasis of radical organization would be, then, on local and regional bases (in the factories, offices, universities, apartment complexes); the task would include articulating the protest and mobilizing for concrete actions.« (Failure of the New Left?: 9)

»Zum Teil wurde die **Bewegung vom Establishment ›vereeinnahmt‹** oder offen unterdrückt; zum Teil **›zerstörte‹ sie sich selbst dadurch, da sie keine angemessenen Organisationsformen entwickelte, daß ein innerer Spaltungsprozeß** um sich griff, der einherging mit Antiintellektualismus, einem politisch ohnmächtigen Anarchismus und narzißtischer Selbstüberschätzung.« (Scheitern der Neuen Linken?: 161)

»In part, the movement was **co-opted or openly suppressed** by the establishment; in part it **destroyed itself by failing to develop any adequate organizational forms** and by **allowing internal splits to grow and spread**, a phenomenon that was linked to anti-intellectualism, to a politically powerless anarchism and a narcissistic arrogance.« (Failure of the New Left?: 5)

4 Repressive Tolerance

»Tolerance is extended to policies, conditions, and modes of behavior which should not be tolerated because they are impeding, if not destroying, the chances of creating an existence without fear and misery. [...] Tolerance is turned from an active into a passive state, from practice to non-practice: laissez-faire the constituted authorities. It is the people who tolerate the government, which in turn tolerates opposition within the framework determined by the constituted authorities.«

5 Therefore: »Widerstandsrecht« – a ›natural right‹ of resistance?

»[I]ch glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein ›Naturrecht‹ auf Widerstand gibt, **außergesetzliche Mittel** anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben.« (Repressive Toleranz: 161)

»I believe that there is a »natural right« of resistance for oppressed and overpowered minorities to use **extralegal means** if the legal ones have proved to be inadequate.« (Repressive Tolerance)

6 The Role of the intellectual

»Intellektualität wird als Realitätsprinzip des Protests benötigt.« (Roland Roth: Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen: 199)

»Intellectualism is needed as the reality principle of protest« (Roland Roth about Marcuse, own translation)

»**Unsere Rolle als Intellektuelle ist begrenzt.** Auf keinen Fall dürfen wir uns irgendwelchen Illusionen hingeben. Schlimmer wäre es aber noch, wir würden dem Defätismus verfallen, der überall wahrzunehmen ist. Wir kommen nicht daran vorbei, die Rolle von Wegbereitern zu spielen. In dieser Rolle rächt sich jede Illusion; aber noch schwerer rächt sich jeder, auch der geringste Anflug von Defätismus.« (Befreiung von der Überflußgesellschaft: 101)

»**Our role as intellectuals is a limited role.** On no account should we succumb to any illusions. But even worse than this is to succumb to the wide-spread defeatism which we witness. The preparatory role today is an indispensable role.«

»Die bereits Gebildeten sind verpflichtet, ihr Wissen dazu zu verwenden, anderen Menschen zu helfen, ihre Fähigkeiten zu realisieren und zu genießen. Jede wirkliche Erziehung ist politische Erziehung; in einer Klassengesellschaft aber ist politische Erziehung undenkbar ohne eine durch die Theorie und Praxis radikaler Opposition erprobte und **gebildete Führung.**

[...] ihre Funktion besteht in der Transformation unmittelbarer in **organisierte Spontaneität.**« (Konterrevolution und Revolte: 52-53)

»Those who are educated have a commitment to use their knowledge to help men and women realize and enjoy their truly human capabilities. All authentic education is political education, and in a class society, political education is unthinkable without leadership, educated and tested in the theory and practice of radical opposition.

The function of this leadership is to »translate« spontaneous protest into organized action which has the chance to develop and to transcend immediate needs and as-

pirations toward the radical reconstruction of the society: **transformation of immediate into organized spontaneity**.« (Counterrevolution and Revolt: 46-47)

7 New Sensibility and Needs

»Die Welt kann nicht durch Liebe verändert werden [...], aber sie kann durch Liebe verändert werden, die sich in Haß verwandelt hat und die wieder zu Liebe wird, wenn der Kampf gewonnen ist.« (Das historische Schicksal der bürgerlichen Demokratie: 157)

»**Moralische und ästhetische Bedürfnisse** werden zu grundlegenden, vitalen Bedürfnissen und verlangen nach **neuen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Generationen, den Männern und Frauen und der Natur**. Die Freiheit wird als wesentlich auf der Erfüllung dieser Bedürfnisse beruhend verstanden, die zugleich sinnlich, ethisch und rational sind.« (Konterrevolution und Revolte: 25)

»**Moral and aesthetic needs** become basic, vital needs and drive toward **new relationships between the sexes, between the generations, between men and women and nature**. Freedom is understood as rooted in the fulfillment of these needs, which are sensuous, ethical, and rational in one.« (Counterrevolution and Revolt: 17)

»Die **neue Sensibilität**, die den Sieg der Lebenstrieb über Aggressivität und Schuld ausdrückt, würde im gesellschaftlichen Maßstab das vitale Bedürfnis nach Abschaffung von Ungerechtigkeit und Not fördern und die weitere **Entwicklung des ›Lebensstandards‹** gestalten. Die Lebenstrieb fänden rationalen Ausdruck (Sublimation) im Planen der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit [...] und setzten so die Prioritäten der Ziele und Auswahlmöglichkeiten: nicht nur dessen, was zu produzieren ist, sondern auch die ›Form‹ des Produkts« (Versuch über die Befreiung: 261)

Marcuse erkennt im »Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des Lebens« bereits praktizierte Sensibilität. Manifestiert sich u.a. in der **Ästhetik des Protests**.

»The new sensibility, which expresses the ascent of the life instincts over aggressiveness and guilt, would foster, on a social scale, the vital need for the abolition of injustice and misery and would shape the further **evolution of the »standard of living**.« The life instincts would find rational expression (sublimation) in planning the distribution of the socially necessary labor time within and among the various branches of production, thus setting priorities of goals and choices: not

only what to produce but also the »form« of the product.« (An Essay on Liberation: 22) Marcuse sees in the struggle for fundamental different forms of living already lived sensibility, for example in the **aesthetics of the protest**.

8 Femininity and Feminism

»Als Antithese zu den herrschenden maskulinen formuliert, wären solche **femininen Qualitäten**: Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw. Diese Qualitäten erscheinen in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt.« (Marxismus und Feminismus: 133-135)

»[Formulated as the antithesis of the dominating masculine qualities, such **feminine qualities** would be receptivity, sensitivity, non-violence, tenderness and so on. These characteristics appear indeed as opposite of domination and exploitation.« (Marxism and Feminism: 282-283)

»[I]m Falle der Abschaffung der Männerherrschaft [geht es] gerade darum, die **Zuweisung spezifisch weiblicher (femininer) Eigenschaften an die Frau als Frau zu negieren**, das heißt, diese Qualitäten in allen gesellschaftlichen Sektoren, in der Arbeit wie in der Freizeit zur Entfaltung zu bringen. Dann wäre die Befreiung der Frauen auch die des Mannes – **für beide eine Notwendigkeit**.« (Scheitern der Neuen Linken?: 170)

»Ultimately, a social revolution that does away with male domination would **end the allocation of specifically feminine characteristics to the woman as woman**, would bring these qualities into all sectors of society, and develop them in work as well as in free time spheres. In that case the emancipation of women would also be the emancipation of men – certainly **a necessity for both**.« (Failure of the New Left?)

»If, as Marx has said, liberation is to ultimately also mean »the complete emancipation of all the human qualities and senses,« which include »not only the five senses, but the so-called spiritual senses, the practical senses (desiring, loving),« then the positive qualities of femininity must be released from their sexual exclusiveness, from their distorted and distorting forms. They must be aufgehoben in a new and liberating socialist society.« (Davis 2000: 166)

9 The Language of the Establishment vs. The Language of the Protest

»Die Rebellion der Sprache kämpft gegen die Sprache der Unterdrückung, die das Establishment praktiziert, und erkennt dabei das Ausmaß, in dem in jeder geschichtlichen Epoche eine Sprache die je gegebene Realität (und vor allem sie) ausdrückt, wodurch sie die Einbildungskraft und Vernunft des Menschen blockiert und ihn an das Universum vorfindlicher Diskurs- und Verhaltensformen anpaßt. **Es ist die Erkenntnis, daß die Sprache eine der wirksamsten Waffen im Arsenal des Establishments darstellt**« (Jenseits des Eindimensionalen Menschen: 78)

»One of the great challenges of any social movement is to **develop new vocabularies**. As we attempt to develop these vocabularies today, we can find inspiration and direction in Marcuse's attempts to theorize the politics of language.[...] the challenge he presents is very much a contemporary one, particularly with respect to the need to create a **»rupture with the linguistic universe of the Establishment«** and its representation of crime and criminals, which has helped to imprison almost two million people – which has facilitated the horrifying pattern of the prison as the major institution toward which young Black men, and increasingly Black women, are headed.« (Davis 2004: 49)

»The use of terms and concepts, such as imperialism, exploitation, and capitalism may and should make very good sense among ourselves, but it makes no sense whatsoever in persuading and convincing what we may call outsiders. Until and unless you can **translate these concepts into ordinary language**, and it should be possible to translate them in this way, they should be avoided. This is one of the very rare cases where I am in favor of ordinary language. [...] The so-called battle for the street does not require ideological puritanism. On the contrary, such puritanism in this situation can be fatal to the progress of the movement.« (Marcuse 1971b: 9)

»Wenn die radikale Opposition ihre **eigene Sprache** entwickelt, protestiert sie spontan und unterbewußt gegen eine der wirksamsten »Geheimwaffen« von Herrschaft und Verleumdung« (Versuch über die Befreiung: 302)

»If the radical opposition **develops its own language**, it protests spontaneously, subconsciously, against one of the most effective »secret weapons« of domination and defamation« (An Essay on Liberation: 52)

10 Solidarity

Laut Marcuse gibt es ein »triebpsychologisches Fundament für Solidarität unter den Menschen – eine Solidarität, die gemäß den Erfordernissen der Klassengesellschaft wirksam unterdrückt wurde, nunmehr aber als Vorbedingung von Freiheit erscheint.« (Versuch über die Befreiung: 250)

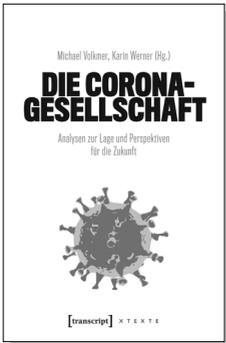
»We would then have, this side of all »values,« an instinctual foundation for solidarity among human beings – a solidarity which has been effectively repressed in line with the requirements of class society but which now appears as a precondition for liberation.« (An Essay on Liberation: 13)

11 Utopia

»Den technischen und technologischen Kräften des fortgeschrittenen Kapitalismus [...] wohnen **utopische Möglichkeiten** inne, und die rationale Nutzbarmachung dieser Kräfte in weltweitem Ausmaß würde in durchaus absehbarer Zukunft Armut und Knappheit beenden.« (Versuch über die Befreiung: 244)

»**Utopian possibilities** are inherent in the technical and technological forces of advanced capitalism and socialism: the rational utilization of these forces on a global scale would terminate poverty and scarcity within a very foreseeable future.« (An Essay on Liberation: 9)

Soziologie



Michael Volkmer, Karin Werner (Hg.)

Die Corona-Gesellschaft

Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft

2020, 432 S., kart., Dispersionsbindung, 2 SW-Abbildungen
24,50 € (DE), 978-3-8376-5432-5

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5432-9

EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5432-5



Kerstin Jürgens

Mit Soziologie in den Beruf

Eine Handreichung

September 2021, 160 S., kart., Dispersionsbindung
18,00 € (DE), 978-3-8376-5934-4

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5934-8



Gabriele Winker

Solidarische Care-Ökonomie

Revolutionäre Realpolitik für Care und Klima

März 2021, 216 S., kart.

15,00 € (DE), 978-3-8376-5463-9

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5463-3

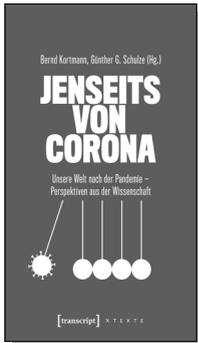
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



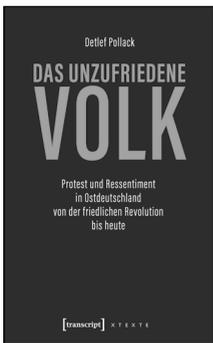
Wolfgang Bonß, Oliver Dimbath,
Andrea Maurer, Helga Pelizäus, Michael Schmid
Gesellschaftstheorie
Eine Einführung

Januar 2021, 344 S., kart.
25,00 € (DE), 978-3-8376-4028-1
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4028-5



Bernd Kortmann, Günther G. Schulze (Hg.)
Jenseits von Corona
Unsere Welt nach der Pandemie –
Perspektiven aus der Wissenschaft

2020, 320 S.,
Klappbroschur, Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
22,50 € (DE), 978-3-8376-5517-9
E-Book:
PDF: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5517-3
EPUB: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5517-9



Detlef Pollack
Das unzufriedene Volk
Protest und Ressentiment in Ostdeutschland
von der friedlichen Revolution bis heute

2020, 232 S.,
Klappbroschur, Dispersionsbindung, 6 SW-Abbildungen
20,00 € (DE), 978-3-8376-5238-3
E-Book:
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5238-7
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5238-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**