

7 »Akkumulative Prekarität«: Lokales und globales wegwerfbares Leben

Wir wurden aus Deutschland vertrieben,
weil wir Juden waren. Doch kaum
nachdem wir die französische Grenze
überschritten hatten, verwandelten wir
uns in »boches.«¹

All consciousness [...] is memory,
conservation and accumulation of the past
in the present.²

Prolog

Im Herbst 2018 fing das Innenministerium an, Plakate über die sogenannte »freiwillige Rückkehr« (Abbildung 3) als »Werbung« in U-Bahn-Stationen und Bushaltestellen des Landes aufzuhängen. Diese Plakate richteten sich nicht nur an Asylbewerber:innen, deren Asylantrag abgelehnt wurde, sondern auch an diejenigen, deren Asylverfahren immer noch im Prozess waren, sowie an Geflüchtete, die bereits einen Aufenthaltstitel bekommen hatten. Dabei ging es um ein »Sonderangebot«, das sich *Black-Friday*-mäßig an Leben und Zukunft der Menschen richtete. Im Angebot heißt es: »DEIN LAND. DEINE ZUKUNFT. JETZT!«, neben einem Pfeil aus den Flaggen verschiedener (Herkunfts-)Länder, die im Angebot als »Zielländer« und »die Zukunft« bezeichnet werden. Damit wird behauptet, dass Deutschland den Menschen aus den genannten Ländern die Möglichkeit (ein »Sonderangebot«) gibt, ihre Zukunft in dem Land aufzubauen, in dem sie nicht mehr leben konnten, und, das sie bereits vor Jahren verlassen hatten. Der Satz »Jetzt bis zum 31.12.2018 bis zu zwölf Monate zusätzlich Kosten für die Wohnung im Herkunftsland sichern« stand dort auf Deutsch neben sechs weiteren Sprachen (Englisch, Farsi, Französisch, Arabisch, Russisch, Paschtu), an denen man erkennen konnte, welche Gruppen ange-

1 Arendt, »Wir Flüchtlinge«, 39.

2 Bergson, *Mind-Energy*, 8.

sprochen waren. Das Sonderangebot setzt das »Herkunftsland« mit dem »Zielland« gleich. Der Iran als das »Herkunftsland« eines iranischen Geflüchteten wird beispielsweise durch dieses Angebot zu dem potenziellen Zielland für iranische Geflüchtete gemacht. Die Gleichsetzung des sogenannten Ziel- und Herkunftslandes in dieser Werbung macht ein »Zielherkunftsland« aus den Ländern im Angebot. Was aber in diesem Sonderangebot unsichtbar wird, ist die »gestohlene Zeit«³, die Menschen auf dem Weg nach und in Deutschland investiert haben.⁴

Abbildung 3: Freiwillige Rückkehr (Foto: Deutschlandfunk © 2018, Plakat: BMI © 2018⁵)



Das Rückkehrprogramm versprach nicht nur Beratung und Reisekostenübernahme, sondern auch »Reintegration«, also eine sogenannte »Starthilfe« im »Zielherkunftsland«. Der Begriff »Starthilfe« unterliegt dabei gleich mehreren Annahmen, nämlich dass die Menschen (1) erst in ihrem »Herkunftsland« integriert sind (Präintegration); (2) dass sie in ihrem »Herkunftsland« nicht mehr integriert sind, wenn sie die Grenze nach Europa überschritten und Flucht und/oder Migration erfahren haben (Desintegration); (3) dass sie nicht in Europa integriert sind und sich dort erst integrieren müssen (Integration); (4) dass sie, nachdem sie überzeugt werden, »freiwillig« ins »Herkunftsland« zurückzukehren, sich wieder im »Herkunftsland« integrieren müssen (Reintegration). In diesem Kontext war es für mich kein Wunder, als ich von Amin hörte, dass »Integration« ihm keine Ruhe lässt.

3 Dieser Begriff wird in den nächsten Seiten ausführlicher diskutiert.

4 Vgl. Khosravi, »Stolen Time«.

5 <https://www.deutschlandfunkkultur.de/migrationsforscher-ueber-plakataktion-des-innen-ministeriums-100.html>

»He?! Sie denken wirklich, dass wir für ein bisschen Geld wieder in den Iran zurückkehren?«, sagte Amin mit angewidelter Miene, als wir zum ersten Mal über die Plakate sprachen. »Das ist doch klar, dass sie uns nicht hier wollen und uns einfach raussschmeißen wollen«, meinte er weiter.

Ungefähr zwei Jahre nach unserem Treffen ging ein Video von einer Fernsehmoderatorin des iranischen Nationalfernsehens namens Zeinab Abutalebi in den persischen sozialen Medien viral, in dem sie von *Zendegi-e-salahshuraneh* sprach. Das Video war Teil einer längeren Fernsehsendung, die während der großen und vom Staat organisierten Beerdigung von Qasem Soleimani⁶ live vom iranischen Nationalfernsehen übertragen wurde. An der Beerdigung in Teheran, die anscheinend die größte nach der Khomeinis war, nahmen mehrere Millionen Menschen teil.

Im Video zeigte die Moderatorin Zeinab Abutalebi ihre Begeisterung über das Teilnehmen so vieler Menschen an der Beerdigung mit ihrer Theorie der *Zendegi-e-salahshuraneh*⁷ wie folgt:

»Ich muss betonen, dass wir keine Kriegstreiber sind. Aber der »Diskurs«⁸, an den wir glauben, hat [bestimmte] Bedürfnisse [und Grundsätze]. [...] [Man muss] [...] *hamasi* und *jahadi*⁹ leben. [...] Vielleicht muss ich das nicht vor der Kamera sagen, aber wer nicht [an so ein Lebensstil] glaubt, soll die Sachen packen und aus dem Iran verschwinden. [...] Aber wenn wir glauben [und bleiben], müssen wir meiner Meinung nach ernsthaft [agieren]. Ich denke, dass wir – alle¹⁰ Iraner:innen – eine Art von *Zendegi-e-salahshuraneh* brauchen und sie gutheißen [...].«

Die Reaktionen und Kritik in den sozialen Medien waren so stark, dass die Moderatorin nach einem Tag ein neues Video veröffentlichte, in dem sie sich für die »Unruhe und Verletzungen« entschuldigte, die ihre Worte verursacht hatten. Ihre Worte waren in den sozialen Medien meist so interpretiert worden, dass man den Iran verlassen muss (oder hinausgeworfen werden muss), wenn man ihrer Meinung nicht entspricht oder nicht an das »glaubt«, was sie beschrieben hatte.

6 Qasem Soleimani war von 1998 bis 2021 Kommandeur der Quds-Einheit in der iranischen Revolutionsgarde (IRGC). Er wurde durch einen gezielten US-amerikanischen Drohnenangriff auf Befehl von US-Präsident Donald Trump in Bagdad getötet.

7 Damit meinte sie vermutlich einen *jihadi*-Lebensstil.

8 Sie hat in ihrem Interview das Wort »Gofteman« verwendet, das in der Philosophie und den Sozialwissenschaften als Übersetzung für »Diskurs« benutzt wird. Dabei meinte sie vermutlich nicht die übliche akademische Verwendung von »Diskurs«. Vielmehr steht der Ausdruck als Synonym für einen »glaubwürdigen Lebensstil«.

9 *jihadi*.

10 Im iranischen Nationalfernsehen ist es sehr üblich, das *mellat-e-Iran* (das iranische Volk) als homogenes Volk zu bezeichnen, in dem »alle« an bestimmte Grundsätze und Prinzipien des Systems »glauben«.

Das oben dargestellte Video und das »Sonderangebot« der deutschen Regierung verweisen beide auf eine freiwillige Handlung, die mit Abschiebung und Verbannung einhergeht. Das deutsche Programm spricht von der Freiwilligkeit der Abschiebung und das iranische Video von der Freiwilligkeit der Verbannung. Wenn man das deutsche Plakat und das Video nebeneinander betrachtet, wird ein besonderer Zustand klar, in dem iranische Geflüchtete als »ungewollte Körper« erscheinen.

Der Widerspruch der »Freiwilligkeit« in der Abschiebung und Verbannung, der hier zu bemerken ist, ist jedoch die Grundlage der Produktion des »ungewollten Körpers«. Die Mehrheit der Iraner:innen fühlt sich ungewollt, da sie im Zustand der *az injā runde*, *az unjā munde* stehen. Dieser persische Spruch bedeutet »von hier vertrieben, von dort nicht hineingelassen« und beschreibt sehr treffend das Gefühl eines ungewollten Körpers. Der ungewollte Körper wird von »hier« (in diesem Fall der Iran) vertrieben und »dort« (in diesem Fall Deutschland) nicht hineingelassen. Der Körper ist sowohl »hier« als auch »dort« ausgeschlossen; ein Körper, der in dem Zustand der »Verworfenheit«¹¹ eingesperrt ist.¹² Obwohl er »hier« die *Citizenship*-Rechte und »dort« ein Recht auf Asyl hat, wird er von »hier« und »dort« verbannt.¹³

az injā runde, *az unjā munde* ist ein Zustand, in dem der menschliche Körper enormer Prekarität ausgesetzt wird. Diese Prekarität ist jedoch nicht auf die prekäre Arbeitslage oder auf die Lebensphasen der Menschen (nur) in Europa reduzierbar. Prekarität ist in allen Lebensaspekten der Menschen verbreitet. Sie wird vom Körper wahrgenommen, und diese Wahrnehmung kann in Form verschiedener Affekte, Emotionen und Gefühle dargestellt werden, die sich auf eine instabile, unvorhersehbare und unklare Situation beziehen. Nach der Flucht oder Migration verschwinden diese affektiven Wahrnehmungen jedoch nicht, sondern bleiben im Gedächtnis der Betroffenen. Sie beeinflussen die Art und Weise, wie die Menschen mit ihrem Leben und (eventuellen) zukünftigen prekären Situationen umgehen. Jene

11 In ihrem Buch »Körper von Gewicht« beschäftigt sich Judith Butler mit der »Materialität der Körper« und wie die Körper durch die produzierten Normen lebensfähig werden. Diese Normen qualifizieren die Körper »für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität« (Butler, *Körper von Gewicht*, 22). Dieser Prozess »verlangt somit gleichzeitig, einen Bereich verworfener Wesen hervorzubringen, die noch nicht »Subjekte« sind, sondern das konstitutive Außen zum Bereich des Subjekts abgeben. Das Verworfene [the abject] bezeichnet hier genau jene »nicht lebbaren« und »unbewohnbaren« Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des »Nicht-Lebbaren« jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen« (ebd.). Die Körper in den »nicht lebbaren« Zonen, argumentiert Butler, sind nicht intelligibel für das Leben. Sie haben nicht »in derselben Weise Gewicht« (ebd., 16) wie die Körper, die intelligibel für das Leben sind.

12 Vgl. Butler, *Körper von Gewicht*.

13 Vgl. Arendt, »Wir Flüchtlinge«.

Geflüchteten und Migrant:innen, die beispielsweise jetzt in Deutschland sind und deren Lebenssituationen als prekär kategorisiert werden können, hatten und haben bereits ein (prekäres) Leben woanders, das ihre Wahrnehmung von ihrer jetzigen Prekarität und deren Umgang damit beeinflusst. Deswegen geht dieses Kapitel davon aus, dass die Lebensereignisse in einem historischen Kontext und auch in ihrer (Dis-)Kontinuität gesehen werden müssen. Die Prekarität eines iranischen Flüchtlings in Deutschland ist untrennbar mit der Prekarität verbunden, die er:sie im Iran oder auf dem Weg vor oder nach dem *Noghte* erlebt hat.

Im vorliegenden Kapitel geht es einerseits um die prekäre Situation, die iranische Geflüchtete in ihrem Leben erfahren. Andererseits geht es um den Begriff »Prekarität« selbst, der seit einigen Jahren sowohl in akademischen als auch aktivistischen Kontexten häufig verwendet wird. Die Art und Weise der Verwendungen des Begriffs (besonders in Migrationsstudien) reduziert das prekäre Leben der Geflüchteten oft auf ihr Leben in Europa. So wird ein großer Teil der Aspekte von Prekarität ausgeschlossen und es geht ein wichtiger Teil des Puzzles verloren. Es leuchtet ein, dass die Integration unterschiedlicher Aspekte der Prekarität in andere räumliche und zeitliche Kontexte¹⁴ die Spezifität der Erfahrung hervorhebt. Ethnografie – nicht nur als methodologische Perspektive, sondern auch als analytisches Mittel kann dabei helfen, uns jenseits der Verallgemeinerung zu bewegen und die Spezifität und gleichzeitig die Ähnlichkeiten der Erfahrung (in diesem Fall: Iraner:in und Geflüchtete:r in Deutschland sein) begrüßen zu können.

In diesem Teil argumentiere ich, dass die Untersuchungen über die Prekarität, die Migrant:innen in ihrem alltäglichen Leben erfahren, die prekären Erfahrungen in einem breiteren Kontext, über längere Zeit und nicht nur bezogen auf Europa betreffen sollten. Die Betonung der Prekarität der Geflüchteten (nur) in Europa stellt die globalen und auch lokalen Prozesse vor und während der Flucht in einen toten Winkel, die die prekären Leben in einem sozialen, kulturellen und historischen Kontext erst produzieren. Ausgehend von der Perspektive des Körpers und der Erinnerung schlägt dieses Kapitel den Begriff der »akkumulativen Prekarität« als eine Perspektive auf Prekarität, die im Körper und Gedächtnis akkumuliert wird, vor, um nicht nur die biografischen und historischen Aspekte, sondern auch die genannten globalen und lokalen Prozesse miteinschließen zu können.

»Akkumulative Prekarität« ist jedoch kein neuer Begriff, sondern eine andere Perspektive auf den Begriff »Prekarität« selbst. Er ist ein Versuch, die spezifische Prekarität, die eine bestimmte Gruppe von Menschen erfährt, ethnografisch näher zu beschreiben. »Akkumulative Prekarität« weist darauf hin, dass die Prekarität der iranischen Geflüchteten in Deutschland, die in den vorherigen Kapiteln diskutiert wurde, mit der Prekarität, die sie im Iran und auch auf dem Weg nach Deutschland erlebt haben, in Verbindung steht. Der Begriff verbindet die instabilen, temporären

14 In diesem Fall im Iran und auf dem Weg nach Deutschland.

und prekären Leben der iranischen Geflüchteten in Deutschland mit ihren Leben im Iran.

Die Art und Weise, wie der Begriff »Prekarität« sich an den Wechsel von Raum und Zeit anpassen kann, ist eine Problematik, mit der sich dieses Kapitel beschäftigt. In Kapitel 4 wurde *Noghte* als eine raumzeitliche Perspektive auf Grenze dargestellt und es wurde dargelegt, dass die Grenzen eher als intensive Punkte wahrgenommen werden als Linie. In Bezug auf *Noghte* kann man die oben erwähnte Frage so formulieren: Was passiert, wenn man als Geflüchtete:r *Noghte* überschreitet? Ändert sich das Leben der Geflüchteten von kompletter Stabilität zu kompletter Prekarität? Was passiert mit der Prekarität, die die Menschen bereits erlebten, bevor sie *Noghte* erfahren? Sind diejenigen, die vor *Noghte* in einer prekären Situation lebten, auf einmal nicht mehr prekär? Und umgekehrt: Werden diejenigen, die nicht so prekär lebten, nach dem *Noghte* prekär?

Dieses Kapitel fängt mit den Fragen an, wie das Leben vor dem *Noghte* und danach nebeneinanderstehen und beschäftigt sich mit unterschiedlichen Narrativen aus dem Iran und Deutschland, die Menschen in ihrem Alltag erleben und erzählen. Wenn man aber diese Narrative nebeneinanderstellt und sie genauer analysiert, erkennt man, wie ähnlich sie sind. Dieses Kapitel hat zum Ziel, die Ähnlichkeiten dieser Narrative von Prekarität zu suchen und zu zeigen.

Die alltägliche Produktion vom illegalen und prekären Körper im Iran

Als ich im Juni 2018 während der *Sief Summer School* ständig Witze über die Illegalität im Iran gemacht habe, und wie sehr Illegalität mit dem Leben der Iraner:innen verbunden ist, konnte (und vielleicht wollte) ich mir nicht vorstellen, jemals darüber zu schreiben. Diese Witze dienten normalerweise dazu, zu zeigen, dass im Iran alles, was man macht (oder alles, was man gerne macht), sogar essen und trinken in manchen Kontexten, illegal ist und man ständig das Gesetz bricht. Den anderen, die nicht im Iran geboren und/oder aufgewachsen waren, kamen diese Witze interessanterweise sehr lustig vor. Ihnen folgten meist Fragen wie »Ist das wirklich so? Oder das ist nur ein Witz?« Meine Antwort auf diese Frage war, dass es wirklich so sei, obwohl es auch ein Witz sei. Meine Antwort war inspiriert von einem Tweet, den ich las, als ich noch im Iran war, und in dem das Leben der Iraner:innen als »ein Witz« dargestellt ist.

Zwei Jahre später, als ich meinen Freund:innen aus der *Summer School* erzählte, dass ich nicht mehr vor meinem Schicksal davonlaufen konnte und endlich über die Illegalität im Iran in meiner Dissertation schreiben muss, wiederholten wir die Scherze und lachten erneut. Diese *acts of remembering* und *acts of witnessing* habe ich nicht nur in der *Summer School*, sondern auch oft während der Feldforschung mit den Bandmitgliedern und auch in anderen Freundeskreisen erlebt. Ich bin seit 2016

in Deutschland und trotzdem bekomme ich täglich zahlreiche Nachrichten, Tweets, Instagram-Posts usw., die sich auf humorvolle Art und Weise nicht nur über die prekären und illegalen Situationen im Iran, sondern auch über die Katastrophen und politischen Themen lustig machen. Ein Freund von mir sagte immer: »Warte, bis die Witze darüber kommen«, nachdem etwas im Iran oder über den Iran in den Nachrichten war. In diesen Fällen hatte er normalerweise Recht und man musste nicht lange warten, bis man die Witze in den sozialen Medien lesen konnte.

Die Lebenssituation im Iran im Allgemeinen und die Beschränkungen und Strafen im Besonderen werden oft in einer Form der Mischung aus Nostalgie und Humor in den aktuellen Narrativen in den farsisprachigen sozialen Medien dargestellt. In diesen Narrativen werden meistens die Erlebnisse von Schmerz und Prekarität in humorvolle Narrative umgewandelt. So eine humorvolle Konstruktion der Erinnerungsrüchle erlebten wir als Band oft auch während unserer Gespräche bei den Proben und Aufführungen (vgl. Kapitel 5).

Die Erfahrung der Illegalität im Iran ist eine alltägliche Erfahrung. Die Illegalisierung des alltäglichen Lebens geht ebenfalls mit der Prekarisierung des Lebens im Iran einher. Durch diese Illegalisierung und Prekarisierung schrumpft das »legale« soziale Leben so derartig, dass unterschiedlichen Gruppen in zahlreichen Situationen außerhalb des alltäglichen legalen Kontextes stehen. In dieser Situation wird die Erfahrung, gegen das Gesetz zu verstoßen, eine alltägliche Praxis. Man kann diese Praxen einerseits unter dem Begriff »Politik« kategorisieren, die Jacques Rancière als Akte bezeichnet, die die bestehende Ordnung (die Aufteilung des Sinnlichen) stören.¹⁵ Andererseits soll die Prekarität, in die die Illegalität das Leben der Menschen führt, nicht übersehen werden.

Die Erfahrung der Illegalität ist nicht für alle Gruppen in der Gesellschaft gleich und hängt von Klasse, Gender, ethnischem Hintergrund, Sexualität usw. ab. Außerdem werden die Körper in unterschiedlichen Kontexten verschieden als illegal produziert. Bezüglich der illegalen Erfahrung finden diese unterschiedlichen illegalen Erfahrungen unterschiedlich ihren Weg ins Gedächtnis und schreiben sich dort und in den Körper ein. Wie bereits erwähnt, bleibt Prekarität (als Situation und auch als Erfahrung) wie eine Marke, eine Schrift auf dem Körper. Sie bricht die Kontinuität der Erfahrungen, die man sich als Lebensgeschichte zugeordnet hat.

Die Prekarisierung des bestimmten Körpers, besonders der Körper der jungen Menschen im Iran, ist eine Folge ihrer Exklusion aus dem legalen Leben. Ihre Leben sind nicht illegal, weil sie einen illegalen Status haben, sondern weil die Bereiche und Domänen der Legalität immer kleiner werden. Die Produktion der Prekarität im Leben ist nicht etwas, mit dem junge Iraner:innen auf einmal und in einem bestimmten Alter konfrontiert werden. Vielmehr ist es eine Lebensform, mit der man

15 Vgl. Rancière, *Dissensus*; Rockhill und Rancière, *The Politics of Aesthetics*.

von Kindheit an lebt. Man lernt von Anfang an, wie man mit dieser »Produktion der Illegalität« umgehen kann.

In diesem Abschnitt versuche ich, basierend auf autoethnografischen Daten und ebenfalls auf Geschichten, die im Feld erzählt und diskutiert wurden, einen Überblick über die Prekarität zu geben, die junge Iraner:innen in ihrem alltäglichen Leben erfahren.¹⁶ Die Geschichten wurden so ausgewählt, dass die alltägliche Form der Prekarität im Mittelpunkt steht, die mit den alltäglichen Erfahrungen der Illegalität zusammenhängt. Außerdem wird versucht, den Umgang der Menschen mit der prekären Situation und ebenfalls die Art und Weise, wie diese Erfahrungen ihren Weg in die Narrative und Gespräche finden, darzustellen, ohne sie auf einen Opferstatus zu reduzieren. Selbstverständlich gibt es unterschiedliche Formen von Prekarität, und die dargestellten Erfahrungen von Prekarität und Illegalität im Iran stellen nicht alle dar.¹⁷

Ich sah ein kleines Lastfahrzeug, als ich mit meiner Mutter einkaufen war. In der Zeit war ich ungefähr fünf Jahre alt; es war 13 Jahre nach der Revolution und drei Jahre nach dem Ende des Iran-Irak-Kriegs. Das Fahrzeug war bekannt als Wagen von *komite* (Komitee der Islamischen Revolution). Auf der Ladefläche saßen fünf Männer. Die Köpfe der Männer waren mit Papiertaschen abgedeckt und ihre Hände waren von hinten gefesselt. Ein *komite*-Mann stand auf der Ladefläche und beobachtete sie, damit sie tun, was ihnen befohlen wurde. Man konnte eine sehr laute und unklare Ansage vor dem Hintergrund von *engelābi* (revolutionären) Liedern vom Lautsprecher des Wagens hören. »Wer sind diese Männer? Warum haben sie ihre Köpfe abgedeckt?«, fragte ich, während ich den Tschador meiner Mutter fester in der Hand hielt. Sie wusste es nicht, aber man konnte die Normalität einer solchen Handlung in der iranischen Gesellschaft wahrnehmen. Jede:r sah hin, aber niemand zeigte, so meine Wahrnehmung als kleines Kind, ein Zeichen des Schocks oder der Verwunderung.

Die Männer hatten wahrscheinlich kein schweres Verbrechen begangen. Sie hatten definitiv keinen Alkohol getrunken, sonst wären sie ausgepeitscht worden. Das,

16 Dieser Teil fokussiert auf das Leben der jungen Menschen im Iran, denn die Teilnehmenden dieser Untersuchung sind ungefähr in der gleichen Altersgruppe wie ich und verbrachten alle ihre Jugend im Iran.

17 Diese autoethnografischen Szenen sind ein kleiner Teil meines Lebens als eine Person, die im Iran in einer Arbeiterfamilie mit sechs Geschwistern aufgewachsen ist und 30 Jahre dort gelebt hat. Obwohl diese Geschichten nicht verallgemeinert werden können und von unterschiedlichen Personen verschieden erlebt werden, können sie jedoch in einen historischen und gesellschaftlichen Kontext eingebettet werden.

was sie begangen hatten, musste »ungefährlicher« als Alkoholkonsum gewesen sein. Sie waren auch keine *arāzel o obāš*¹⁸, sonst wären die Gesichter nicht abgedeckt gewesen. Sie sprachen also entweder mit *nāmahram*¹⁹ oder wurden mit der Freundin erwischt. Es hätte auch sein können, dass sie T-Shirt oder Jeans²⁰ getragen hatten. Eins war aber klar: Sie alle waren jung.²¹ Die jungen Menschen lebten ihre Leben trotz der Strafen und das konnte man von der Wiederholung dieser Art öffentlicher Strafen erkennen. Das bemerkte ich ebenfalls in der Familie, Verwandtschaft und Nachbarschaft: Junge Leute hörten nicht auf, ihr Leben zu leben, das zum großen Teil kriminalisiert wurde.

In dieser Zeit wurden junge Menschen immer wieder als potenziell gefährlich eingestuft. Das konnte man in der Art und Weise der Strafen sehen. In diesen Strafen stand der menschliche Körper im Zentrum.

Diese (*bodily*) *production of illegality* junger Menschen im Iran war in der Zeit nach der Revolution im Jahr 1979 und auch während und nach dem Iran-Irak-Krieg sehr verbreitet. Das Leben der jungen Iraner:innen unterlag enormen Einschränkungen und Kontrolle, die von der Regierung praktiziert wurde. In dieser Zeit wurden die meisten Elemente ihres Lebens kriminalisiert und als Verstoß gegen *šari'at* (eine persische Übersetzung der *Sharia*) im Islam interpretiert. Im Iran nach der Revolution wurde die Rechtsordnung mit der *šari'at* gleichgesetzt.²²

»After the Revolution the Iranian clerics embarked on a comprehensive project to desecularize the judicial system, which had been affected by seven decades of Western-inspired modernization. They also had to mold it to fit a centralized theocracy, which implied fundamentally transforming the principles of Shiite law. [...] Clerics, however, occupied powerful positions in the legal system. In the Islamic judicial system, ethical and moral regulations replaced the civil code of law in all spheres, including criminal justice. New criminal laws were introduced to enforce Islamic morality and values. [...] The new legal system [...] is based on criminalization of sins. By making an increasing number of moral offenses criminal, legal reform has progressively reduced the autonomy of the individual. [...] When *šari'at* [...] was extended to cover public law, the distinction between the il-

18 Bedeutet ungefähr so etwas wie »asozial«.

19 Nicht zu der Familie und den engen Verwandten zugehörig und mit einer anderen Gender-Identität.

20 In der Nachrevolutionszeit wurden in einigen iranischen Städten bestimmte Kleidungsstücke wie T-Shirt oder Jeans von der Regierung als westliche, nicht islamische und nicht revolutionäre Kleidungen bezeichnet. Das Tragen dieser Kleidung wurde deswegen kriminalisiert und als »kulturelles Verbrechen« eingestuft.

21 Wie erwähnt, waren es alles junge Männer. Frauen wurden in der Zeit nicht so bestraft, da der weibliche Körper als *namus* (Ehre) dargestellt wurde, der nicht gezeigt werden darf.

22 Vgl. Khosravi, *Precarious Lives*.

legal, the immoral, and the sinful disappeared. Thus, crime, vice, and sin become synonymous.«²³

Die Gleichsetzung von Sünde und Kriminalität wurde auch in den Strafen dargestellt. Die Strafen, die auf *šari'at* basierten, zeigten, dass man Sünder:in ist, wenn man etwas Illegales macht. Die Strafe ist in diesem Fall ebenfalls, was im Koran oder Hadith steht. Das hat, so Khosravi, die Verhältnisse zwischen Individuum und Kollektiv in Bezug auf Recht und Gesetz verändert und die jungen Menschen, als diejenigen mit dem »höheren« Potenzial für den Akt der Sünde als potenziell Kriminelle dargestellt. Dies machte das Leben junger Iraner:innen nicht nur illegal, sondern beförderte sie auch in einen prekären Zustand.

Illegalität in diesem Kontext ist nicht der »juridical status«²⁴ einer Person oder einer Gruppe von Menschen oder »a mode of being-in-the-world«²⁵, da die meisten jungen Menschen im Iran nicht juristisch oder soziokulturell als »illegal« definiert werden. Dennoch ist Illegalität hier das Resultat »juristischer Praktiken«, die die Leben der Menschen prekarisieren. Diese Praktiken produzieren Situationen, in denen die Domäne der Illegalität stetig breiter und die Domäne der Legalität immer kleiner wird, bis es fast unmöglich wird, dauerhaft in der Domäne der Legalität zu bleiben. Das verursacht noch mehr Risiko und Prekarität im Alltag der Menschen. Diese Verteilung von Risiko und Prekarität, selbst zwischen jungen Menschen, ist in der Gesellschaft jedoch nicht gleich. Sie ist nicht nur abhängig von Klasse, Gender, Ethnizität, Sexualität usw., sondern auch von den Beziehungen, die man selbst oder die Familie zur Regierung hat.

Nach dem Sieg von Mohammad Chatami bei den Präsidentschaftswahlen im Jahr 1997, der mit den Stimmen eines Großteils der jungen Iraner:innen ermöglicht wurde, wurde die Situation zum Teil gelockert. Das Tragen von T-Shirts und Jeans war kein krimineller Akt mehr und man sah nicht mehr so viele Menschen wie früher, die in der Öffentlichkeit bestraft wurden. Diese Änderung im politischen Diskurs brachte Hoffnung, vor allem für junge Iraner:innen.²⁶

Wir in der Band hatten alle während der Präsidentschaft von Chatami angefangen, Instrumente zu spielen. Wenn wir über die Erfahrungen von dieser Zeit sprachen, konnten wir uns alle gut an die Zeit erinnern, in der Musik quasi verboten war. Es war nicht nur Musik an sich, sondern es war sogar problematisch, ein Musikinstrument dabeizuhaben. Am Anfang, als ich mit der Musik anfang, durfte man

23 Khosravi, *Young and Defiant in Tehran*, 18.

24 De Genova, »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life«.

25 Willen, »Toward a Critical Phenomenology of ›Illegality‹«.

26 Diese Hoffnung wurde jedoch aufgrund zahlreicher innerer Widersprüche und Konflikte im System zu einer großen Frustration für junge Iraner:innen. Diese affektive Verwandlung vollzog sich über mehrere Jahre hinweg, in denen sich diese Konflikte in zahlreichen brutalen und gewaltsamen Ereignissen entluden.

theoretisch ein Musikinstrument mit sich führen. Ich nahm aber mein Daf normalerweise nur sehr vorsichtig mit mir nach draußen, um nicht gesehen zu werden. Daf ist ursprünglich eine kurdische Trommel. Ihr Klang hat mich immer fasziniert, bis ich mich entschied, trotz aller Schwierigkeiten und Proteste meiner Eltern Daf zu spielen. Es ist ein relativ lautes Instrument. Zu Hause konnte ich normalerweise nicht üben und musste raus in die Natur. Ich erinnere mich ganz genau, wie oft wir von der Polizei oder *basiġis*²⁷ erwischt und unsere Proben von ihnen gestört wurden. Dazu muss ich erwähnen, dass es überhaupt nicht schwierig war, uns zu erwischen. Man kann sich vorstellen, wie laut es sein kann, wenn zehn Dafs zusammenspielen.

Wir haben uns überhaupt nicht sicher gefühlt, wenn wir mit den Instrumenten draußen waren oder in der Natur Daf spielten. Unser *ostād* (Meister, Musiklehrer:in) hatte uns gesagt, dass wir mit unserem Musikinstrumente *yeki* (eins) werden/sein müssen, genau wie ein Teil des Körpers. Das war aber nicht möglich. Musik und Musikinstrumente wurden nach der Revolution und bis 1997 so illegalisiert, dass es eine Weile dauerte, bis sich das in der Gesellschaft wieder normalisiert hatte. Die Angst war da, wenn wir Musik spielten. Wenn man es überhaupt schaffen konnte, mit dem Musikinstrument *yeki* zu werden, dann hatte man das Gefühl, dass ein Teil des Körpers illegal ist.

Die Behandlung von Musik vonseiten der Regierung war willkürlich. Die Musik, die sie *enqelābi* (revolutionär) fanden, war *mojāz* (erlaubt), und der Rest war *qeyr-e mojāz* (nicht erlaubt). Musikinstrumente waren sowieso *qeyr-e mojāz*. Wir haben uns gewundert (als Scherz), wie man *mojāz* Musik macht, wenn die Musikinstrumente *qeyr-e mojāz* sind. So wurde damals im Iran die Musik von den Instrumenten getrennt.

Die Illegalisierung von Musik und Instrumenten und die Trennung beider voneinander konnte man ebenfalls in der Darstellung von Musik im iranischen Nationalfernseher sehen. Musik konnte gehört werden, solange die Zuschauer:innen keine Musikinstrumente sehen konnten. Bei den Musiksendungen im Fernseher konnte man beispielsweise Livemusik hören und die Musiker (nur Männer) sehen, aber das Musikinstrument war nicht zu sehen. Der Musiker spielte meistens hinter einer Blume, damit das Musikinstrument verborgen und nur der Musiker zu sehen war. Während dieser Sendungen hörte man normalerweise Scherze wie: »Guck mal! Die Stimme dieser Blume ist sehr schön. Das klingt wie ein *Santur*²⁸.«

Die Illegalisierung der Musik beschränkte sich nicht auf die Musikinstrumente und die Darstellung und Repräsentation von ihnen im Nationalfernsehen. Auch Kassetten und CDs von *musiqi-ye qeyr-e mojāz* (nicht erlaubte Musik, illegale Musik) waren illegal. Ich hatte einmal eine CD dabei, als ich unterwegs war. Sie beinhaltete Musik und war *mojāz* (erlaubt, legal). Ich hatte keine Hülle für sie. Deswegen lag

27 Eine freiwillige Militärgruppe im Iran.

28 Ein iranisches Musikinstrument.

sie in einer falschen Papierhülle, auf die »Marzieh« geschrieben war. Marzieh war eine iranische Sängerin. Sie war sowieso *qeyr-e mojāz* (nicht erlaubt, illegal), erstens weil sie eine Sängerin und Musik mit Frauenstimme illegal war; zweitens, weil ihre Musik der Shah-Zeit angehörte; und drittens, weil sie sich nach der Revolution *mojāhedīn-e ḥalq*²⁹ angeschlossen hatte. Ich hatte die CD in der Hand und wollte einen Freund in einem kleinen Einkaufszentrum (das größte in unserer kleinen Stadt, aber immer noch sehr klein) treffen. *Mamur-e herāsāt* (Security und Moral-Sicherheitspersonal, kein/e Polizist:in) hat mich bei einer Kontrolle festgenommen. Ich sagte, dass die Musik *mojāz* und die Papierhülle nicht die originale Hülle der CD sei. Er wollte das kontrollieren. Nach der Kontrolle sagte er mir, dass er mir dieses Mal *loṭf* (einen Gefallen) tue und mich freilasse, obwohl die CD *mojāz* war. So konnte sogar ein *mamur-e herāsāt* seine Macht über junge Menschen ausüben.

Die Regierungen haben mehrfach versucht, eine klare Definition von *mojāz*-Musik zu geben, doch es ist ihnen nie gelungen. Das führte zu zahlreichen Konfliktsituationen zwischen verschiedenen Organen und Institutionen des Systems selbst. Noch immer liest man häufig in den Nachrichten oder sozialen Medien, dass ein Konzert oder Festival trotz aller nötigen Genehmigungen und Erlaubnisse abgesagt oder abgebrochen wurde. Das Resultat führte zu einer willkürlichen Behandlung des Gesetzes und einer willkürlichen Machtausübung in unterschiedlichen Kontexten. Diese Willkür im Rechtssystem setzte die Körper der jungen Iraner:innen immer mehr der Prekarität aus.

Tanzen war und ist offiziell immer noch nicht erlaubt. Partys sind illegal. Eine Ausnahme sind Hochzeits- und Familienfeiern, die unter einer Bedingung durchgeführt werden dürfen: nur, wenn sie nicht *moḥtalet* sind. *Moḥtalet* ist ein arabisches Wort und bedeutet gemischt. Das Wort war (und ist immer noch) ein Schlüsselwort bei den Aktivitäten der Menschen, besonders der jungen Menschen. *Moḥtalet* heißt Männer und Frauen zusammen. Eine *Party-e moḥtalet* bedeutet beispielsweise eine Party, an der Frauen und Männer im selben Raum tanzen. Eine Familienparty muss *jodā* (nicht *moḥtalet*, getrennt) sein. Das heißt jedoch nicht, dass die Menschen im Iran keine *moḥtalet* Partys machen. Ich habe im Iran tatsächlich kaum Partys gesehen, die komplett *jodā* (getrennt) waren.

Im Frühling 2018, fast zwei Jahre nach meiner Einreise nach Deutschland wegen des Beginns meiner Promotion, flog ich in den Iran, um meine Familie und Freund:innen zu besuchen. Meine Freund:innen schlugen vor, einen Rave in einer der Wüsten in der Nähe von Isfahan zu besuchen. Alle waren einverstanden außer mir. Ich wollte das Risiko nicht eingehen, an so einer illegalen Party teilzunehmen. Das konnte sehr schlimm werden, wenn wir von der Polizei erwischt würden. Festnahme, Peitschenhiebe und Haftstrafe konnten die Strafen sein. »Ich setze nicht alles aufs Spiel für eine Party«, sagte ich mit ernster Miene. Meine Freund:innen lach-

29 Volksmudschahedin.

ten laut. Sie machten sich lustig darüber, »wie deutsch ich geworden bin«. Früher war ich nicht die Person, die solche Gelegenheiten ablehnte.

Jedenfalls waren wir in einem von mehreren Bussen, die uns in die Wüste fahren sollten. Wie erwartet fingen fast alle an, total *mohtalet* zu tanzen, als der Fahrer ein iranisches Lied spielte; manche auf ihren Plätzen und manche im Raum zwischen zwei Sitzreihen im Bus.

»Wenn du ein Feuerzeug anmachst, werden wir augenblicklich in die Luft fliegen«, sagte Said sehr laut und wir haben gelacht. Ich wusste ganz genau, was das bedeutete: dass ich mir wegen Alkohol keine Sorgen machen sollte, weil wir viel Alkohol dabei hatten. Alkohol ist streng verboten, außer für den medizinischen Gebrauch; Kauf, Verkauf, Konsum, Besitz usw. Jede:r im Iran weiß, dass die Strafe von Alkoholkonsum 40 bis 80 Peitschenhiebe sind. Wir hatten aber so viel Alkohol dabei, dass »es uns alle in die Luft sprengen« konnte. Keine:r dachte an Peitschenhiebe und keine:r redete natürlich darüber. Ein derartiges Risiko einzugehen, war schlicht Teil des Alltags.

Nach drei bis vier Stunden waren wir in der Wüste. Am Rand der Wüste war es natürlich nicht sicher. Es bestand die Gefahr, von der Polizei und von anderen gesehen zu werden. Wir mussten in einer Schlange warten, bis wir mit kleineren und besonderen Autos direkt in die Wüste fahren konnten. Ich war total beeindruckt von der Organisation der ganzen Veranstaltung. Wir kamen an einem großen, weiten Platz an. Unsere Stimmen während des Zeltaufbaus durchbrachen die Ruhe der Wüste. Uns wurde gesagt, dass die Veranstalter:innen die Polizei bestachen, aber wir wussten, dass dies nur ein Gerücht sein konnte. Auch wenn es wahr gewesen wäre, wäre keine:r sicher gewesen, dass die Polizei nicht doch etwas unternimmt. Als wir unsere Zelte aufgebaut hatten, fingen wir an zu essen und zu trinken. Jede Gruppe legte eine kleine *sofre*³⁰ vor ihrem Zelt aus.

Die Party fing um 22 Uhr an. Es gab eine große Tanzfläche; die größte, die ich je gesehen hatte. Das war mehr *mohtalet* als jede *mohtalet* Party, an der ich bis dahin teilgenommen hatte. Die Tanzfläche war voller betrunkenen oder bekiffter Menschen, die barfuß und *mohtalet* in der Wüste miteinander tanzten und eine gute Zeit hatten. Am nächsten Morgen um 10 Uhr sah ich eine kleine Gruppe, die noch auf der Tanzfläche tanzte. Auf dem Weg zurück waren wir erschöpft, trotzdem tanzten manche im Bus weiter.

30 Ein Tuch wie eine Tischdecke, die beim Essen auf dem Boden aufgelegt wird.

An einem warmen Sommerabend rief mich ein Freund an und fragte, ob ich mit vier anderen Freunden zum *daryāče*³¹ fahren will. Sie wollten aber erst im Auto *Araq*³² trinken. Ich sagte, dass ich sehr gerne kommen würde, aber keinen Alkohol trinken würde, da ich zu dieser Zeit chronische Magenschmerzen hatte und deswegen in Behandlung war. Als junger Mensch in einer kleinen Stadt hatten wir nicht so viele Räume, in denen wir unsere Zeit und unser Leben genießen konnten. Die Stadt hatte damals fast 900 000 Einwohner und sehr wenige Freizeiträume, besonders für junge Menschen. Zu dieser Zeit war ein Freizeitort mit dem Namen *daryāče-ye maşnu'i* im Bau. Esi, ein Freund von mir, parkte das Auto an einem dunklen und leeren Platz und die anderen fingen an, *Araq* aus einer Cola-Flasche in die Plastikbecher zu gießen. Sie tranken die Shots einer nach dem anderen, damit sie den stressigen Teil schnell hinter sich haben konnten. Trotz des Stresses, den die Illegalität des Alkoholkonsums mit sich brachte, haben alle bei jedem Shot ihre Plastikbecher zusammengestoßen und leise *salamati* (Prost) gesagt. Jedes Mal folgte darauf ein Lachen. Es war tatsächlich sehr lustig. Selbst in solchen Situationen wollten wir das richtig machen und das ganze Trinkritual durchziehen.

Nachdem sie mit dem Trinken fertig waren, fuhren wir zu fünft, alles Männer, zum *daryāče*, um dort in der Dunkelheit und unsichtbar für die Augen der Polizei tanzen zu können. Tanzen nach dem Alkoholtrinken war und ist etwas, das bei vielen jungen Menschen im Iran dazugehört. Auf dem Weg nach Hause merkten wir, dass ein Polizeiauto hinter uns herfuhr. Esi hielt das Auto an. Wir stiegen aus. Die Polizisten fragten uns, was wir am *daryāče* wollten und warum wir dort laut Musik spielten. Esi antwortete, dass wir ein bisschen Musik hören wollten. Esi verhielt sich so cool, als ob er nie in seinem Leben Alkohol trinken würde. Wir hatten natürlich Angst, aber Esis cooles Verhalten konnte uns zum Lachen bringen. Ich sagte dann, dass wir Studenten und müde vom Lernen sind und ein bisschen abschalten wollten. Mir war bewusst, dass ebenfalls das, was ich sagte, die anderen zum Lachen bringen konnte. Ich musste aber diese Karte spielen und das natürlich mit meinem *bače mosbat*-Gesicht (meinem Streber-Gesicht).

Der Polizist fragte mich, ob wir Alkohol getrunken hätten. Ich wiederholte, dass wir Studenten sind und keinen Alkohol trinken. Ich wusste selbst auch nicht, warum ich so etwas gesagt hatte. Die Studierenden waren dafür bekannt, viel Shisha zu rauchen und häufig Alkohol zu trinken. Während des Antwortens konnte ich einen Freund von mir sehen, der sich nicht mehr das Lachen verkneifen konnte. Der Polizist wollte unsere Münder riechen und gucken, ob wir die Wahrheit erzählten. Ich,

31 Das Wort bedeutet See. Das ist Ein Freizeitort in unserer Stadt mit einem kleinen künstlichen »See«, obwohl wir damals die Verwendung des Wortes »See« dafür für eine klare Übertreibung hielten.

32 Ein übliches alkoholisches Getränk im Iran.

als der Einzige, der an diesem Abend keinen Alkohol getrunken hatte, ging zum Polizisten und sagte: »Ich sage die Wahrheit. Bitte schön! Sie können mich sehr gerne kontrollieren.« Nachdem er meinen Mund gerochen hatte, sagte er, dass wir fahren, aber das nächste Mal nicht mehr zum *daryāče* gehen und laute Musik hören dürften.

Wir lachten danach im Auto darüber, aber wir wussten, dass es auch sehr schlimm hätte werden können, wenn sie uns alle kontrolliert hätten, oder wenn auch nur eine Frau dabei gewesen wäre, oder wenn sie das Auto durchsucht hätten und den Rest des Alkohols gefunden hätten, und wenn wir uns das Lachen nicht hätten verkneifen können und gelacht hätten und wenn und wenn und wenn. Wenn auch nur eines dieser Wenss der Fall gewesen wäre, wären 40 bis 80 Peitschenhiebe die geringste Strafe gewesen. Ich wusste, dass uns auch passieren könnte, was beispielsweise Majid passiert war.

Ungefähr zwei Jahre vor diesem Abend erfuhr ich, dass Majid, ein Freund von mir, von der Polizei erwischt wurde, als er Alkohol getrunken hatte und auch Alkohol dabei hatte. Er wurde ausgepeitscht. Zwei Tage nach dem Auspeitschen waren ein Freund von mir und ich bei ihm, um zu sehen, wie es ihm ging. Er litt unter starken Schmerzen, aber sah glücklich aus. In seiner lustigen Art und Weise sagte er lachend: »Das war schrecklich, aber letztendlich wird es sich lohnen.« Er musste jedes Mal »autsch« sagen, wenn er laut lachte. Er erzählte uns, dass er alles dokumentiert hatte und endlich nach Großbritannien gehen könnte. »Mit so einer barbarischen Erfahrung, die ich gemacht habe, werden sie meinen Asylantrag ohne Wenn und Aber akzeptieren.« Er bat uns sogar, ein paar andere Fotos aus anderen Winkeln zu machen. Es sah schrecklich und schmerzhaft aus, aber das war mit seinen Worten »sein Ticket nach Großbritannien«.

Etwa sechs Monate nach unserem Treffen war er in Großbritannien und bewarb sich dort um Asyl. Seinen Asylantrag wurde angenommen, jedoch nicht ohne Wenn und Aber, wie er dachte, aber seine sichtbaren und *traveled wounds*³³ scheinen seinen Fall im Vergleich zu anderen Fällen einfacher gemacht zu haben.

Die obengenannten Beispiele der alltäglichen Illegalisierung des Lebens junger Menschen im Iran und die immer weiter schrumpfenden legalen Räume verweisen auf die Prekarität, dem das Leben der Iraner:innen ausgesetzt ist. Im nächsten Teil wird der Begriff »Prekarität« und seine Beziehung zu Begriffen wie »Vulnerabilität« in der wissenschaftlichen Literatur betrachtet.

Prekarität, *Precariousness* und Vulnerabilität

»Prekarität« wurde in den letzten Jahren sowohl im akademischen Kontext als auch in der aktivistischen Szene und in sozialen Bewegungen breit verwendet, um die

33 Dewachi, »When Wounds Travel«.

Lebensumstände besser zu verstehen, in denen Menschen in ständiger Instabilität, Unsicherheit und auch Vulnerabilität leben. »Prekarität« beschreibt und konzeptualisiert in diesem Sinne die »unpredictable cultural and economic terrain and conditions of life«³⁴ und wird als Begriff verwendet, um zu verstehen, »how insecurity in the material condition leads to pathological symptoms that haunt multiple aspects of contemporary life«³⁵.

Ursprünglich wurde der Begriff »Prekarität« (in Form von »Precarité«) in Frankreich, Italien und Spanien als eine unberechenbare und irreguläre Arbeitssituation benutzt. Diese Bedeutung und Verwendung führte dann dazu, dass er von den Arbeiterbewegungen der 1970er-Jahre übernommen wurde, um die gegenwärtige Arbeitssituation zu zeigen und Solidarität einzufordern.³⁶ Der Begriff wurde dann in einem historischen Kontext als eine der Eigenschaften des postfordistischen Kapitalismus verwendet.³⁷

Obwohl »Prekarität« als Begriff sehr oft mithilfe anderer Begriffe wie »Vulnerabilität« und »Instabilität«³⁸ definiert wird, lässt sich eine klare Differenzierung des Begriffs von den anderen genannten zu erkennen. Während »Vulnerabilität«, »Instabilität« und »Unsicherheit« meistens auf den Zustand selbst (der Zustand der Instabilität und Unsicherheit) verweisen, bezieht sich der Begriff »Prekarität« nicht nur auf den Zustand, sondern auch auf den Umgang des Subjekts mit dem Zustand oder sogar in manchen theoretischen Artikulationen auf *respond* des Subjekts hinsichtlich des Zustands.

Die (Teil-)Fokussierung des Begriffs »Prekarität« auf den Umgang und die Reaktion des Subjekts eröffnet die Möglichkeit, die Bewegungen und auch die Agencies, die Menschen in solchen Umständen entwickeln, auf den Begriff zu bringen und zu theoretisieren. Louise Waite drückt die Unterscheidung des Begriffs »Prekarität« von Begriffen wie »Vulnerabilität« wie folgt aus:

»Referring to life worlds characterised by uncertainty and insecurity, the term precarity is double-edged as it implies both a condition and a possible rallying point for resistance. [...] The meaning of precarity is further differentiated and contested, most particularly as it is conceived as both a condition and a possible point of mobilisation among those experiencing precarity.«³⁹

34 Kasmir, »Precarity«, 1.

35 Khosravi, *Precarious Lives*, 5.

36 Vgl. Parla, *Precarious Hope*, 28.

37 Vgl. Kasmir, »Precarity«; Khosravi, *Precarious Lives*; Parla, *Precarious Hope*; Waite, »A Place and Space for a Critical Geography of Precarity?«.

38 Vulnerabilität und Instabilität beziehen sich jedoch nicht auf die Unvorhersehbarkeit des Lebens, was auch einer der Unterschiede zwischen den Begriffen ist.

39 Waite, »A Place and Space for a Critical Geography of Precarity?«, 412–13.

Außerdem zeigt der Begriff »Prekarität« ein besonderes politisches Potenzial, das in aktivistischen und gewerkschaftlichen Szenen zu einer Vereinigung unterschiedlicher Arbeiter:innengruppen in der heutigen neoliberalen Welt führen kann. Anders gesagt: Die heutige Arbeiter:innenklasse mag uneinheitlich sein, aber die Prekarität ist eine gemeinsame Lebenserfahrung, die auch innerhalb der Bewegungen vereinigen kann.⁴⁰

Im Allgemeinen wird der Begriff »Prekarität« im akademischen Kontext in zweierlei Hinsicht verwendet:

1. Prekarität wird als eine neue Lebenssituation in der Geschichte der Kapitalismus betrachtet, die sich in einem historischen und globalen Kontext mit Neoliberalismus in Verbindung setzt.⁴¹ So wurde der Begriff vor allem benutzt, um die Prekarisierung des jeweiligen Lebens und auch die Umwandlung der Klassenverhältnisse zu theoretisieren.⁴² Diese Studien fokussieren normalerweise auf die Prekarität im Arbeitsmarkt.
2. In einer anderen Verwendung des Begriffs wird Prekarität nicht mehr nur als eine besondere Eigenschaft auf dem Arbeitsmarkt betrachtet. Vielmehr geht der Begriff über den Arbeitsmarkt hinaus und beschreibt ein wichtiges Merkmal des Lebens in der Gesellschaft im Allgemeinen. Auf dieser Ebene wird Prekarität nicht als eine Lebensform betrachtet, sondern es wird behauptet, dass »one form of insecurity leads to another form, engendering multiple precarities that undermine and desecuritize one's life condition«⁴³. Die Forschungen bezüglich Prekarität in der Sozial- und Kulturanthropologie werden meistens – aber nicht immer – in diese Kategorie eingeordnet. In diesem Sinne spricht die Anthropologin Anne Allison⁴⁴ von *social precarity* als »a condition of being and feeling insecure in life that extends to one's (dis)connectedness from a sense of social community«⁴⁵. Sie definiert »social precarity« als Unsicherheit, nicht nur im Sinne der materiellen Aspekte des Lebens, sondern auch im Sinne der existenziellen und sozialen.⁴⁶

Ein anderer Begriff, der normalerweise mit Prekarität auftritt, ist *precariousness*, der ähnlich klingt, aber eine andere Bedeutung hat. *Precariousness* verweist normaler-

40 Vgl. ebd., 413.

41 Vgl. Bourdieu, *Acts of Resistance*; Neilson und Rossiter, »From Precarity to Precariousness and Back Again«; Tsianos und Papadopoulos, »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«.

42 Vgl. Kasmir, »Precarity«.

43 Khosravi, *Precarious Lives*, 5.

44 Vgl. Allison, »Ordinary Refugees«; Allison, *Precarious Japan*.

45 Allison, »Ordinary Refugees«, 348–49.

46 Vgl. ebd., 349.

weise auf die ontologische Prekarität des menschlichen Lebens an sich.⁴⁷ Der Begriff bezieht sich auf den existenziellen Zustand des Lebens;⁴⁸ um eine Art Prekarität, die alle Menschen erleben; auf die »the precariousness [and the defenselessness] of life itself«, die universal sein kann⁴⁹. Prekarität ist jedoch die »differential distribution of precariousness by such factors as class, citizenship, and race«⁵⁰.

Diese Unterscheidung und Abgrenzung zwischen »Prekarität« und *Precariousness* ist darum wichtig, weil es die *Precariousness* von bestimmten Gruppen von Menschen unter dem Begriff »Prekarität« sichtbar macht und es von einer existenziellen und ontologischen Situation unterscheidet. Jeder Mensch kann im Leben *existenzielle Vulnerabilität* erleben, die Verteilung dieser *Precariousness* ist jedoch nicht gleich.

In diesem Sinne argumentiert Ayşe Parla⁵¹, dass die Versuche zur Universalisierung der menschlichen Prekarität (nämlich *Precariousness*) unter dem Begriff »Prekarität« oder die Gleichsetzung der Begriffe »Prekarität« und »*Precariousness*« zu einer Vermeidung führen kann; nämlich der Vermeidung einer Anerkennung der ungleichen Verteilung der *Precariousness*.

In ihrer Arbeit über die Hoffnung und Prekarität der bulgarischen (*Bulgaristanlı*) Migrant:innen in der Türkei unterscheidet Parla die Begriffe »Prekarität« und »Vulnerabilität« durch die Hinzuziehung des Begriffs »Privileg« oder das, was sie als »relatives Privileg«⁵² bezeichnet. Eine Person kann vulnerabel sein, aber nicht in einem Zustand der Prekarität leben.⁵³ Wie bereits erwähnt, wird Prekarität mit Unvorher-

47 Tsing, *The Mushroom at the End of the World – On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*.

48 Parla, *Precarious Hope*, 28.

49 Butler, *Precarious Life*, 134.

50 Allison, »Precarity: Commentary by Anne Allison«.

51 Vgl. Parla, *Precarious Hope*, 29.

52 Ebd., 107. Parla bezieht sich in diesem Sinne auf etymologische Auseinandersetzung mit dem Begriff »Prekarität«. Sie argumentiert, dass sich Prekarität in intersubjektiven Bereichen von hierarchischen Verhältnissen mit relativem Privileg abspielt.

53 Das bedeutet jedoch nicht, dass der gleichzeitige Zustand der Prekarität und Vulnerabilität nicht möglich ist. Hier ist gemeint, dass die Begriffe und die darauf bezogenen Begriffe verschieden, aber addierbar sind. Parla vergleicht in diesem Sinne das prekäre Leben der *Bulgaristanlı*-Frauen in der Türkei, die wegen ihres türkischen Hintergrunds ein ethnisches Privileg haben, mit den totalen vulnerablen Leben der Frauen aus Russland und Afrika. Sie betont die Unterschiede zwischen Prekarität und Vulnerabilität in Bezug auf sexuelle Belästigungen, die diese Frauen im Umgang mit Polizist:innen erleben: »Against the backdrop of [the] routinized and racialized sexual harassment, *Bulgaristanlı* women can hold at bay the pervasive perception of migrant women as sex workers and even hope for leverage in their encounters with officials through their putative kinship. *Bulgaristanlı* women are precarious: they are dependent upon the whims or the goodwill of officials in their encounters with police surveillance. They are not, however, structurally vulnerable or exposed in the same way as women from Africa and Russia, who are perceived and acted upon as literally being there for the taking by foremen or acquaintances or the police. The analytical distinction I make between states' precarity corresponds to the experiential difference between risk and danger,

sehbarkeit in Verbindung gebracht. In diesem Zustand gibt es normalerweise Hoffnung auf eine bessere Zeit und eine bessere Lebenssituation. Darauf muss man nur warten und sehen, was passieren wird. Die Hoffnung hat hier ihre Wurzeln in diesem »relativen Privileg«.⁵⁴

Die Prekarität des alltäglichen Lebens der Menschen stellt sich nicht nur in den Lebenssituationen, sondern auch in den Narrativen und autobiografischen Erzählungen, durch die die Menschen zum einen versuchen, ihren Erfahrungen in solchen Situationen Sinn zu verleihen, und zum anderen den »neoliberalen Politiken der sozialen Verunsicherung auf der Ebene des Alltags zu widersprechen und zu widerstehen«⁵⁵. Durch diese autobiografischen Narrative von Prekarität werden im Kontext der Flucht iranischer Geflüchteter die mitgeteilten Erinnerungsbrüche erzählt und immer wieder reformuliert, um eine neue Kontinuität zu schaffen. Sie sind der Versuch, fragmentiertes Leben wieder zusammenzusetzen.

Das prekäre Leben iranischer Geflüchteter ist eine Folge ihres aufenthaltsrechtlichen Status, ihrer Lebenssituationen in Flüchtlingsheimen, des Drucks unterschiedlicher Diskurse wie Integration oder ihrer Grenzerfahrungen, aber auch eine Folge ihrer prekären Leben im Iran. Diese unterschiedlichen Formen der Prekarität produzieren die Körper der iranischen Geflüchteten als prekarierte Körper, die sowohl von den internationalen als auch nationalen und lokalen Diskursen der »Intelligibilität«⁵⁶ exkludiert wird.

Disposable Life

Die Covid-19-Pandemie zum Beispiel ist der Punkt, an dem die unterschiedlichen Formen der Prekarität von Iraner:innen zusammentreffen. Auf der einen Seite verbot die iranische Regierung den Import von Impfstoffen aus den USA und aus Großbritannien, nachdem Ayatollah Chamenei diese Impfstoffe für »nicht vertrauenswürdig« erklärt hatte. Auf der anderen Seite leiden Iraner:innen seit ungefähr vier Jahrzehnten unter immer schlimmer werdenden Sanktionen im Namen des sogenannten »Kampfs gegen den Terrorismus und für die Ausbreitung der Demokratie«. Diese Sanktionen haben nicht nur einen großen Einfluss auf das iranische Wirtschaftssystem, sie beeinflussen auch das Leben der Iraner:innen stark. Sie beschränken den Zugang der iranischen Gesellschaft zu den internationalen Infrastrukturen und üben folglich einen enormen Druck auf das Leben der

between everyday insecurity and everyday trouble, and occasionally between life and death« (ebd., 110).

54 Vgl. ebd., 99ff.

55 Sutter, *Erzählte Prekarität*, 17.

56 Butler, *Bodies That Matter*; Butler, *Precarious Life*.

Iraner:innen aus. In diesem Fall wird der Geldtransfer von und aus dem Iran fast unmöglich, weshalb der Import der Impfstoffe nur unter schwierigen Bedingungen und Verzögerungen verläuft, obwohl die US-Regierung mehrmals erwähnt hat, dass die Impfstoffe im Besonderen und die Medikamente im Allgemeinen von den Sanktionen ausgeschlossen sind. Theoretisch sind die Medikamente von den Sanktionen ausgeschlossen, praktisch sind sie jedoch Teil davon.

Nach Angaben der iranischen Regierung starben im August 2021 im Iran täglich über 500 Menschen. Während nur 3,3 Prozent der iranischen Bevölkerung in der Zeit vollständig geimpft waren, lag die Zahl der Geimpften in den USA und den Ländern der EU bei über 50 Prozent.⁵⁷

Dieser Zustand, in dem Iraner:innen leben, kommt oft in den sprachlichen und kognitiven Kontexten durch die Ausdrücke und Redewendungen zum Vorschein, die offline und online verwendet werden. Das oben genannte Beispiel wird in der Alltags- und Umgangssprache normalerweise als ein *az injā runde*, *az unjā munde*-Zustand bezeichnet. Das ist ein Zustand, in dem es für eine Person keine Hoffnung von »hier« und »dort« gibt bzw. sie keinen Platz »hier« oder »dort« hat. Dieser Spruch, der heutzutage immer wieder unter Iraner:innen verwendet wird, verweist auf die Lage der Iraner:innen außerhalb und abseits des staatlichen Diskurses im Iran auf der einen, außerhalb und abseits der internationalen Diskurse auf der anderen Seite. Das heißt, dass das Leben der Iraner:innen sowohl »hier« als auch »dort« vernachlässigt wird.

Diese Positionierung hat die iranische Bevölkerung einer enormen Prekarität ausgesetzt. Diese Prekarität (wie auch andere Formen) bezieht sich in erster Linie auf die Materialien des Lebens.⁵⁸ Hier sind nicht die Materialien gemeint, die bereits angeboten oder vorhanden sind, sondern Ressourcen, die einer Gruppe der Menschen fehlen. Diese mangelnden Ressourcen weiten sich auch auf nicht materielle Aspekte des Lebens aus (falls die materiellen und nicht materiellen Aspekte voneinander getrennt werden können bzw. die Trennung angenommen werden kann). Die fehlenden Materialien sind hier die Impfstoffe, die sowohl im Namen der »nationalen Unabhängigkeit« als »nicht vertrauenswürdig« bezeichnet als auch im Namen der »Demokratie« und der »Menschenrechte« sanktioniert werden.⁵⁹

Das mangelnde Objekt lässt sich durch ein *desire* darstellen und sich deswegen ins Leben und in die Körper der Menschen (in Form von Krankheit, Ausgrenzung

57 Die oben genannte Zahl der Todesfälle aufgrund einer Corona-Infektion sind die offiziellen Zahlen. Expert:innen (selbst manche Expert:innen in der Regierung) halten die tatsächliche Zahl für viel höher als in den offiziellen Nachrichten behauptet.

58 Der Begriff »Prekarität« bezieht sich im Allgemeinen auf die Materialität, die im Leben fehlt.

59 Der wichtige Punkt hier ist, dass der letzte Satz mit »sowohl ... als auch« gebildet wurde und nicht mit »entweder ... oder«. Ich verwende die »akkumulative Prekarität«, um »sowohl ... als auch« zu adressieren. Im nächsten Teil wird »akkumulative Prekarität« ausführlich thematisiert.

etc.) einschreiben. Dieses *desire* nach unterschiedlichen Materialien wird ständig produziert. Die *objects of desire*⁶⁰ können jedoch sehr unterschiedlich sein; von Impfung zu Aufenthaltstitel, von einer Arbeit zu einem besseren Leben. Diese produzieren *desires*, die auf die fehlenden Objekte gerichtet sind, versprechen ein Leben mit dem *desired* Objekt und verbreiten somit eine affektive Verbindung mit der Zukunft, in der »alles besser wird« und »alles nur eine Frage der Zeit ist«: »Auf diese Zukunft muss man nur warten.« Die so erzeugte gewünschte Zukunft und die affektive Bindung an sie erscheint in einer Art Optimismus, die Lauren Berlant als eines der wichtigsten Merkmale von Neoliberalismus betrachtet. Berlant nennt diese Form von Optimismus *cruel optimism* und definiert diesen Begriff als eine »relation [...] [that] exists when something you desire is actually an obstacle to your flourishing«⁶¹. Aber was wäre denn, wenn einer bestimmten Gruppe von Menschen sogar dieser Optimismus genommen würde? Was wäre, wenn sie sich nicht einmal einen *cruel optimism* leisten könnten?⁶²

In dieser Situation wird das iranische Leben als eine Bedrohung der Freiheit eines anderen Lebens angenommen, das für die »Menschenrechte« sanktioniert oder vom iranischen Staat als illegal bezeichnet werden kann. In beiden Fällen wird das Leben der Iraner:innen mit dem Tod in Verbindung gebracht. Das heißt, das Leben wird ihnen vergeben, solange es einerseits nicht als Bedrohung für »Freiheit« und »Demokratie« angenommen und andererseits vom Staat nicht mit irgendeiner »fehlenden Vertrauenswürdigkeit« verbunden wird. Das Leben wird ihnen sonst weggenommen. Ein Leben in diesem Zustand ist nicht das, was einem:r gehört, sondern das, was einem:r ausgeliehen wurde und jederzeit wieder weggenommen werden kann. Sima Shakhsari bezeichnet dieses Leben als *loaned life* (*zendegi-ye nesiye*):

»[L]oaned life [...] encapsulates the conditional life of the population that has the potential to be democratized and contains the risk of terrorism. It is loaned, as it is conditional and contingent on the form of life (make live only if life aligns with the tenets of liberal democracy) and the temporality of rights (make live only as long as gifted with rights).«⁶³

Das Leben der Iraner:innen ist in diesem Fall von unterschiedlichen Situationen und Konditionen abhängig. *Nessiyeh* ist ein Adjektiv und bedeutet »ausgeliehen«. Die Verwendung des Wortes *nessiyeh* bei den Teilnehmenden von Shakhsharis Untersuchung über die Zivilgesellschaft und die Politik des Lebens und des Todes in Weblogistan, einer Blogging-Plattform, zeigt jedoch eine bestimmte Form der Politik des

60 Vgl. Berlant, *Cruel Optimism*.

61 Ebd., 1.

62 Vgl. Shakhshari, *Politics of Rightful Killing*, 204.

63 Ebd., 23.

Lebens, der die Iraner:innen ausgesetzt sind. Die Teilnehmenden bezeichnen ihre Leben als *nessiyeh*, als etwas, das ihnen nicht gehört, und das ihnen in jeder Sekunde weggenommen werden kann.

Shakhsari ruft unterschiedlichen Narrative auf, um zu zeigen, dass das Leben bestimmter Menschen im Namen der Rechte anderer Menschen *disposable* wird, so dass ihr Leben von ihnen genommen werden kann, obwohl sie bereits die Rechte wie *Citizenship* besitzen.⁶⁴ Shakhsari beginnt mit einer Antwort des Senators John McCain, der derzeitige US-Präsidentschaftskandidat, auf die Frage eines Reporters der *Associated Press* zum um das Zehnfache erhöhten Export US-amerikanischer Zigaretten in den Iran trotz Sanktionen gegen den Iran während der Präsidentschaft von George W. Bush. Die Antwort von McCain war merkwürdig: »Maybe that's a way of killing them.«⁶⁵ Shakhsari verbindet dieses Interview mit dem Leben einer iranischen Transfrau in der Türkei, die sich dagegen wehrte, in einer Situation zu sein, in der ihr Leben, in ihren eigenen Worten, so wertlos wie eine Zigarette ist. Als eine Transfrau und auch Asylsuchende sollte ihr Leben vor sogenannter »Homophobie und Transphobie in den muslimischen Ländern« geschützt werden. Ihre Lebensgeschichte war Gegenstand zahlreicher Artikel und Dokumentarfilme über queere Iraner:innen, die im Westen Asyl suchen. Sie konnte es letztendlich nach Kanada schaffen, aber beging nicht allzu lang nach ihrer Ankunft Selbstmord, nachdem sie vom Staat aufgefordert worden war, ihre (Sozial-)Wohnung zu verlassen.

Shakhsari stellt eine Verbindung zwischen den beiden Ereignissen her, das Interview auf der einen und das Leben der Transfrau auf der anderen Seite, um zu zeigen, wie diese Politik des Lebens das Leben einer bestimmten Gruppe als *disposable* transformiert, genauso wie eine Zigarette, die eine *disposable* Ware ist.

»If Marlboro is ›packed with freedom‹, death may be the price to pay for the self-responsible subject who desires to experience the sweet taste of the ›Marlboro Country‹, knowing its risks. If queer life is imbued with freedom in the ›West‹, death is the price to pay for the desiring queer refugee whose rights are taken away in the name of rights in the ›free country‹.«⁶⁶

Zendegi-ye nesiye (loaned life) hat eine enge Beziehung zu den (Menschen-)Rechten und besonders zum Recht auf Freiheit. Während der Proteste und Demonstrationen im Iran, genannt »grüne Bewegung«, nach den Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009 sprachen die europäischen und US-amerikanischen Regierungen deutlich häufiger über das Recht der Iraner:innen auf Freiheit und Demokratie als

64 Hier unterscheidet sich Shakhsaris Arbeit von Begriffen wie »nacktes Leben« bei Agamben und/oder »Nekropolitik« bei Mbembe.

65 Shakhsari, »Killing Me Softly with Your Rights«, 93.

66 Ebd., 94.

in der Zeit davor, sodass die US-amerikanische Regierung beschloss, 120 Millionen US-Dollar für die »anti-regime broadcasting in Iran« auszugeben.⁶⁷ Ein großer Teil dieses Geldes war für den »freien« Zugang der Iraner:innen zum Internet, also für Infrastruktur bestimmt. Damit wurde den Iraner:innen das Recht auf »freien« Internetzugang anerkannt, während ihr Recht auf das Leben, oder besser gesagt auf den Besitz ihres Lebens, durch die Sanktionen aberkannt wurde.

»As a trope, the ›people of Iran‹ constitute a population that is produced through the discourse of rights and for which death through sanctions and/or bombs is legitimized within the rhetoric of the ›war on terror‹.«⁶⁸

Diese Politik des Lebens und des Todes, die durch Rechte ausgeübt wird, bezeichnet Shakhsari als »politics of rightful killing«:

»I call the politics of death in relationship to an unstable life that is at once imbued with and stripped of liberal universal rights the politics of rightful killing. The politics of rightful killing explains the contemporary political situation in the ›war on terror‹ where those, such as the ›people of Iran,‹ whose rights and protection are presented as the *raison d'être* of war, are sanctioned to death and therefore live a pending death exactly because of, and in the name of, those rights. [...] It is to address the technique of killing of different populations, different multitudes, where the sovereign kills softly with selective sanctions (cigarettes are allowed; medicine is not), or in the manner of shock and awe, all in the name of rights.«⁶⁹

Die »politics of rightful killing« bringt dem Leben der Iraner:innen nicht nur den Tod, sondern setzt ihr Leben auch permanent ökonomisch aufs Spiel. Dieses Risiko von *losing everything* stammt von den ökonomischen Problemen und Schwierigkeiten, die durch diese Politik entstanden. Diese Schwierigkeiten produzieren instabile

67 In diesem Sinne spricht Shakhsari von »Iranian people« und vom »iranian regime« als eine Art von Fetisch, der von der US-Regierung produziert und benutzt wurde. Jahrelang basierte die US-Politik des Irans auf der Unterscheidung, die die US-Regierung zwischen »Iranian people« und »iranischem Regime« macht. Diese Unterscheidung »is crystallized in the U.S. politicians' statements of support for the ›Iranian people‹ who are positioned against the Islamic government. Regardless of the strategic deployment of this distinction—whether by neoconservatives for whom the production and protection of the ›Iranian people‹ as a population in need of liberation is an excuse for military intervention, or by antiwar activists who are hopeful that through this distinction they can prevent a military attack on Iran—the fact remains that when the sovereign decides to kill, slowly with cigarettes or with sanctions, or swiftly in a manner of shock and awe, this differentiation becomes meaningless« (Shakhsari, *Politics of Rightful Killing*, 19f.).

68 Ebd., 21.

69 Ebd., 21f.

Leben und stabilisieren dabei diese Situation im Verlauf der Zeit immer wieder. Die Ironie einer »Stabilisierung der Instabilität«, oder besser formuliert, einer »Stabilisierung der Prekarität«, ist das, was Iraner:innen erlebten und immer wieder erleben.

Unnötig zu erwähnen ist, dass die Nutzung des Begriffs »das Leben der Iraner:innen« in dieser Arbeit nicht zu der Interpretation Anlass geben soll, dass das Leben der Iraner:innen als homogen und essenzialistisch angenommen wird. Obwohl das Leben der Iraner:innen stark von der Nation beeinflusst und produziert ist, ist es auch klassenbasiert. Da kommen nicht nur Nation und Klasse, sondern auch Sexualität, Religion, Citizenship, ethnischer Hintergrund, Machtverhältnisse etc. ins Spiel. In diesem Sinne ist das Leben von jemandem aus der Arbeiterklasse von den »politics of rightful killing« offensichtlich nicht gleichermaßen betroffen wie jemand aus der oberen Mittelschicht, die zum Teil von den tödlichen Sanktionen gegen iranische Menschen profitiert.⁷⁰

Der Begriff »politics of rightful killing« ist für diese Arbeit aus dem Grund wichtig, da er hilft, einen langen Prozess der Prekarisierung des menschlichen Lebens nicht nur vor dessen historischem Hintergrund zu verstehen. Vielmehr ermöglicht er uns auch, eine mehrstufige Perspektive auf die Prekarität und das prekarierte Leben der iranischen Geflüchteten und Migrant:innen in Europa im Allgemeinen und in Deutschland im Besonderen einzunehmen. Dieser Begriff zeigt, dass die Prekarität der iranischen Geflüchteten in Deutschland nicht erst in Europa begann.

In diesem Sinne ist es wichtig, von den »Regimen der Prekarität und Prekariisierung« zu sprechen und die Perspektive der Körper und Erinnerung einzunehmen, da Prekarität auf der Makro- und Mikroebene akkumulativ ist. Anders gesagt, die globalen und lokalen Regime der Prekarität produzieren einerseits ein prekäres Leben für eine bestimmte Gruppe, andererseits wird die prekäre Situation durch die Erfahrungen des menschlichen Körpers wahrgenommen und als Erinnerungen ins Gedächtnis eingepreßt, die den Menschen anhaften und durch Flucht und Migration (räumliche Mobilität) nicht verschwinden. Wenn Menschen reisen, dann haben sie ihre Erinnerungen und prekären Erfahrungen dabei. Ein Körper, der einer bestimmten Form von Politik wie »politics of rightful killing« ausgesetzt ist und durch ein globales und lokales Regime von Prekarisierung prekariert wird, wird diese Erfahrungen und Erinnerungen auch nach der Grenzerfahrung (*Noghte*) dabeihaben.

70 Wegen der Sanktionen gegen den Iran wurde der Geldtransfer von und in den Iran fast unmöglich. Deswegen suchte die iranische Regierung nach anderen Wegen, die nicht legal sind und viele andere Nutznießer:innen nach sich ziehen. Von dieser Situation profitieren auch manche Iraner:innen, meist aus der Oberschicht.

Akkumulative Prekarität

Ich hatte Albträume, in denen ich in der Hand des Etebaate Iran [Iranischer Geheimdienst] war, dann war ich plötzlich wach und sah, dass ich in einem anderen Albtraum, nämlich im Heim in Deutschland, bin. Diese Albträume sehe ich immer noch.

Das erzählte mir Amin auf die Frage, was sein Leben im Iran und in Deutschland verbindet. In seinem Leben haben sich viele Sachen geändert, aber die Albträume sind geblieben. Sein prekäres Leben im Iran, das nicht nur von der dortigen ökonomischen Lage, sondern auch von der ständigen Angst vor dem iranischen Geheimdienst und der Polizei beeinflusst war, hat sich zu einem prekären Leben mit ständigem *belātaklifi* geändert. *Belātaklifi* ist ein Zustand, in dem man nicht genau weiß, was passieren wird. Es ist ein Zustand der Ungewissheit und des ständigen Wartens.

Wenn Prekarität, wie Anna Tsing es formuliert, wie »life without the promise of stability«⁷¹ ist, dann ist sie mit dem Zustand *belātaklifi* und ebenfalls mit Zeit und Temporalität verbunden. Stabilität ist eine Frage der Zeit – das setzt den Begriff Prekarität mit Zeit und Erinnerung in Verbindung. Ein stabiles Leben verändert sich normalerweise in der Zeit nicht drastisch.⁷² Was im oben genannten Zitat von Anna Tsing wichtig scheint, ist die »promise of stability«. Ein stabiles Leben basiert auf diesem Versprechen und nicht auf der Stabilität selbst. Einem prekären Leben auf der anderen Seite fehlt es an Vorhersehbarkeit. Die Zukunft ist in diesem Zustand so unklar und opak, dass alles möglich ist; und eben auch nichts. Die Gegenwart war auch einmal die unklare Zukunft der Vergangenheit, die sich in eine (andere) Form der Prekarität in der Gegenwart verwandelt hat. Prekarität als Begriff ist in diesem Sinne ein Versuch, die Temporalität des Lebens zu verstehen. Es ist ein Weg, die auf Unklarheit basierenden Verhältnisse der Zeitpunkte erklären zu können. Diese Zeitpunkte sind jedoch nicht unabhängig voneinander, sondern bilden Bedeutungen im Zusammenhang miteinander, die sich zu den Ereignissen fügen und als Erinnerung im Gedächtnis akkumuliert werden.

Die Verwendung des Begriffs »Prekarität« in akademischen Kontexten und besonders in den Migrationsstudien ist mit einer sehr einseitigen Gewichtung auf die Agency der Subjekte verbunden, sodass die temporalen Aspekte des Begriffs undiskutiert oder nicht ausreichend diskutiert bleiben. Meistens fokussieren die Studien

71 Tsing, *The Mushroom at the End of the World – On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, 2.

72 Das heißt jedoch nicht, dass es immer so bleibt, wie es ist. Das bedeutet auch nicht, dass es still ist.

in diese Richtung auf die aktuellen Lebenssituationen der Menschen (meistens nach der Ankunft, insbesondere in Europa) und verzichten auf die Betrachtung der Lebenssituationen, aus denen die Menschen gekommen sind. Diese Reduzierung der Prekarität auf das Leben der Migrant:innen im »Zielland« (hier Europa) führt meistens zu einer Form von Eurozentrismus, in dem das Leben des Subjekts in Europa im Zentrum steht und Prekarität nur als eine Eigenschaft dieses Lebens angenommen wird. Diese Perspektive auf Prekarität ist somit unfähig, die subjektiven und subjektbezogenen Elemente des prekären Lebens zu greifen und zu theoretisieren. Diese Reduzierung verhindert darüber hinaus eine ausreichende Theoretisierung der Agency des Subjekts, denn Agency, wie Sherry Ortner es formuliert, ist nicht nur eine Problematik der Macht, sondern auch eine Problematik der Bedeutung:⁷³

»In the context of questions of power, agency is that which is made or denied, expanded or contracted, in the exercise of power. It is the (sense of) authority to act, or of lack of authority and lack of empowerment. It is that dimension of power that is located in the actor's subjective sense of authorization, control, effectiveness in the world. Within the framework of questions of meaning, on the other hand, agency represents the pressures of desires and understandings and intentions on cultural constructions.«⁷⁴

Diese Geertz'sche Aspekt des Begriffs »Agency« geht davon aus, dass Agency ebenfalls in die »meaningful structures«⁷⁵ der Kultur oder in das »imaginative universe«⁷⁶ der Menschen verwoben ist. Deswegen sollte Agency auch in einem historischen, kulturellen, sozialen und biografischen Kontext verstanden, analysiert und auch theoretisiert werden. Das Gleiche gilt für Prekarität. Wie vorher erwähnt, ist eine der Stärken des Begriffes »Prekarität« das Miteinbeziehen von Agency. Das heißt jedoch nicht, dass jede Form der Verwendung des Begriffes dieses Miteinbeziehen unvermeidbar macht. Im Gegensatz dazu schlägt diese Arbeit den Begriff »Akkumulative Prekarität« als die Prekarität vor, die mit der Zeit im Körper und Gedächtnis akkumuliert wird und einen dynamischen Umgang mit den kommenden Lebenssituationen für das Subjekt ermöglicht. »Akkumulative Prekarität« geht davon aus, dass die Lebenssituationen in ihrem geschichtlichen Kontext und temporalen Zusammenhang studiert werden sollen.

»Akkumulative Prekarität« ist ein Versuch, die Narrative vor dem *Noghte* mit den Narrativen nach dem *Noghte* theoretisch zu verbinden, da diese Narrative ohnehin

73 Ortner's Perspektive auf Agency ist zentral in ihrer Theorie der Praxis; vgl. Ortner, »Thick Resistance«; Ortner, »Subjectivity and Cultural Critique«, 1. März 2005.

74 Ortner, »Thick Resistance«, 146.

75 Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 7.

76 Ebd., 13.

miteinander verbunden sind. »Akkumulative Prekarität« als Begriff sucht sich solche Verbindungen und liegt in diesem Territorium. In Kapitel 4 wurde bereits erwähnt, dass die Narrative der Flucht und Migration nicht mit *Noghte* beginnen, sondern manchmal bereits mehrere Jahre vor der Reise und im Heimatland. Diese Narrative (vor dem *Noghte*) verschwinden nicht, sondern reisen ebenfalls mit ihren Erzähler:innen. Sie sind schon in der Form der Erinnerung ins Gedächtnis eingepreßt. Sie werden zu Brüchen in der Erinnerung und verändern die Leben der Menschen, die diese Brüche mit sich tragen, sie miteinander teilen, über diese Erinnerungsbrüche⁷⁷ Scherze machen und lachen; aus denen aber auch Narrative gebildet werden, die erzählt und wiedererzählt, über die Zeugnisse abgelegt werden und durch die manchmal auch Heilungsprozesse stattfinden können.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass »Akkumulative Prekarität« kein neuer Begriff, sondern eine andere Perspektive auf den Begriff »Prekarität« ist. Das heißt, er ist keine besondere Form der Prekarität, die von einer bestimmten Gruppe von Menschen erfahren wird. Er ist eine der Perspektiven des Begriffs »Prekarität« und fokussiert auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Lebenserfahrungen und deren Einflüssen auf prekäre Situationen. Dieser Begriff betrachtet prekäres Leben von einer Perspektive des Körpers und der Erinnerung und sieht Prekarität in Bezug auf Migration nicht nur als eine Situation, der Menschen nach Flucht und Migration begegnen, sondern auch als einen dauerhaften Prozess, der im Heimatland anfängt. Das heißt, dass Prekarität akkumulativ ist und wie andere körperliche Wahrnehmungen im Körper und auch als Erinnerung im Gedächtnis akkumuliert wird.

Bei der »Akkumulativen Prekarität« geht es nicht nur um die Situation, sondern auch um die Wahrnehmung des Körpers. Wie bereits erwähnt, ist Prekarität einerseits eine Situation. In diesem Sinne sagt man beispielsweise: »Ich bin in einer prekären Situation.« Andererseits wird diese Situation von einem Körper als ein Gefühl (oder besser gesagt als Emotion) wahrgenommen; ein Gefühl der Instabilität oder Unvorhersehbarkeit. In diesem Sinne sagt man beispielsweise: »Ich fühle mich instabil«, oder: »Ich habe das Gefühl, dass mein Leben instabil (oder prekär) ist.«

Die Formen, die diese Emotionen annehmen, wenn sie in den Bereich der sprachlichen Repräsentation gelangen, sind aus dem Grund wichtig, dass sie uns diese affektiven und emotionalen und auch körperlichen Aspekte zeigen können. In diesem Fall möchte ich auf den Spruch auf Farsi *az injā runde, az unjā munde* zurückkommen. Dieser Spruch wurde von einigen Teilnehmenden der Untersuchung für diese Arbeit mehrmals verwendet. In Farsi wird dieser Spruch in verschiedenen Formen benutzt. Man kann es mit dem Verb (*h*)*astan* (sein) bilden (ich bin *az injā runde, az unjā munde*). Das bedeutet »Ich wurde verlassen« oder »Ich bin hoffnungslos« und bezieht sich einerseits auf eine Situation, in der man von allem und jedem verlassen und im Stich gelassen wird. Andererseits bezieht es sich auf das Gefühl

77 Vgl. Kapitel 5.

der Hoffnungslosigkeit, das man in der oben genannten Situation empfindet. Der Spruch zeigt beide Seiten des Begriffs »Prekarität«, die die »Akkumulative Prekarität« gleichsam hervorheben würde.

Wie in den letzten Abschnitten erwähnt wurde, bezieht sich Prekarität vor allem auf die materielle Entbehrung, die die anderen Aspekte des Lebens beeinflusst. Die affektive und emotionale Darstellung der Prekarität ist jedoch nicht auf die Gefühle der Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit begrenzt. Das Gefühl von *abandonment* liegt im Bereich der Einsamkeit, die wie Angst die Körperoberfläche schrumpfen lässt. Das, was Prekarität verursacht, kann wiederum die (oder das Gefühl der) Prekarität verstärken. Diese sensorischen Aspekte und Merkmale der Prekarität macht sie akkumulativ.

Die Verhältnisse zwischen Prekarität im Leben, Affekte und Emotionen formuliert Anne Alison nach Judith Butler⁷⁸ wie folgt:

»It is the way that insecurity or precariousness registers on the senses in the first place—as a sense of being out of place, out of sorts, disconnected [...]—that I take to be the sign, and symptom, of a widespread precarity in twenty-first-century Japan. What people then do with this—with both the sense of precarity they are living themselves and how, or how not, they are able to sense and act upon the precarity of others—[...]. The sense of an insecure life and the sense that it could, and sometimes does, turn quickly to death. Precarity that registers deeply in the social senses: of an affective turn to desociality that, for many, feels painfully bad. A place (*muen shakai*, a relationless society) where it is difficult to survive and difficult to muster up the kind of civic responsibility to sense beyond one's own pain to that shared by others (whose deaths are grievable⁷⁹), as advocated by Butler.

78 Vgl. Butler, *Precarious Life*.

79 In ihren Büchern *Frames of War. When Is Life Grievable?* und *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence* bezeichnet Judith Butler *grievability* als eine der Eigenschaften des Lebens. Das heißt, das Leben an sich ist *grievable* und muss *grievable* sein, damit es überhaupt als Leben gezählt wird (vgl. Butler, *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, *Frames of War: When Is Life Grievable?*): »Without grievability, there is no life, or, rather, there is something living that is other than life. Instead, ›there is a life that will never have been lived,‹ sustained by no regard, no testimony, and ungrieved when lost« (Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, 15). Sie bezieht sich auf den Krieg im Irak und dessen Darstellung in den Medien, um auf die Unterschiede des Lebens hinzuweisen. Sie argumentiert, dass das Leben einer Gruppe gezählt und repräsentiert und somit *grievable* wird, und im Gegenteil dazu wird das Leben von anderen *ungrievable*. Sie definiert ein Leben, das *ungrievable* ist, wie folgt: »An ungrievable life is one that cannot be mourned because it has never lived, that is, it has never counted as a life at all. We can see the division of the globe into grievable and ungrievable lives from the perspective of those who wage war in order to defend the lives of certain communities, and to defend them against the lives of others—even if it means taking those latter lives« (Butler, *Frames of War*, 38). Sie argumentiert, dass die Erkennung der *Precariousness* der Menschen und

And this then is part of the pain of being precarious and part of the precariat: having a life that no one grieves upon death and living a precariousness that no one cares to share with you in the here and now.«⁸⁰

Wenn wir nach Allison und auch Butler annehmen, dass Prekarität das Leben in dem Sinne *ungrievable* macht, dass sie sich auf die ungleiche Verteilung der *Precariousness* bezieht, dann können wir mit Ahmed sagen, dass Prekarität die Körperoberfläche und somit soziale Kontakte schrumpfen lassen kann.

Zeitweiligkeit und »akkumulative Prekarität«

»Ein ganzes Jahr habe ich mein Leben so verbracht. [...] Ich erinnere mich, dass ich ein depressiver, unterdrückter Mensch in einem Gefängnis war. [...] Jede Nacht hatte ich Albträume. [...] Stell dir vor, ich kam aus einem anderen Land, hatte auf dem Weg so viel erlebt, konnte kein Deutsch und war in einem Gefängnis am Ende der Welt. Ich war total isoliert und einsam und musste auch meine Duldung erst mal alle zwei Wochen und dann jede Woche verlängern. Ich durfte nichts machen. Ich durfte nicht studieren, nicht Deutsch in einem richtigen Kurs lernen, nicht an einen Integrationskurs teilnehmen.«

Amins Worte über sein zeitweiliges Leben weist vor allem auf das Narrativ hin, in dem er die Prekarität und die Prekarisierung in Deutschland mit der Prekarität, die er im Iran und auch unterwegs erfahren hat, in Beziehung setzt. Kein Wunder, dass jedes Narrativ der Prekarität in Deutschland auch ein Narrativ von deren verschiedenen Formen ist, die eine Person in ihrem Leben erfahren hat. Amins Worte bringen verschiedene Aspekte der Prekarität zum Ausdruck. Das zeigt sich am deutlichsten in der zeitlichen (früher/jetzt, zeitweilige Duldung) und räumlichen (Iran/*Noghte*/auf dem Weg/Deutschland) Perspektive von »Akkumulativer Prekarität«.

»Akkumulative Prekarität« weist auf die zeitweiligen Lebenssituationen der Menschen mit Migrations- und Fluchterfahrung in der heutigen neoliberalen Welt hin, in der nicht nur das Arbeitsleben, sondern auch der Alltag der Menschen durch ein Regime der Prekarität⁸¹ prekarisiert wird. In dieser Situation werden sowohl Arbeitsverhältnisse als auch andere Merkmale des sozialen Lebens zeitweilig und temporär. Das zeigt sich stärker, wenn es zu einer Intersektion mit Migrations-

der Fokus auf das Teilen der menschlichen *Precariousness* zur Anerkennung aller Leben als *grievable* führen kann.

80 Allison, *Precarious Japan*, 14f.

81 Vgl. Pieper, Panagiotidis, und Tsianos, »Regime der Prekarität und verkörperte Subjektivierung«.

und Fluchterfahrung kommt.⁸² Eine Duldung oder ein kurzzeitig befristeter Aufenthaltstitel bringt eine Zeitweiligkeit und somit eine Prekarität, die sich in allen Aspekten des Lebens verbreitet.

In diesem Kontext argumentieren Tsianos und Papadopoulos⁸³, dass »Arbeit« (*labour*) im postfordistischen Kapitalismus als »Nicht-Arbeit« (*non-labour*) verkörpert wird und somit die Prekarität und die Ausbeutung sich jenseits der Arbeit und der Arbeitszeiten ausbreiten.⁸⁴ In ihrer Arbeit über Regime der Prekarität zeigen sie, dass der Begriff »Prekarität« nicht nur die Ausbeutung in den Arbeitsverhältnissen analysieren, sondern diese Ausbeutung auch im Alltag theoretisieren kann. Sie argumentieren, dass die Ausbeutung des Alltags eine Frage der Zeit ist:

»Precarity means exploiting the continuum of everyday life, not simply the work-force. In this sense, precarity is a form of exploitation which operates primarily on the level of time. This because it changes the meaning of what non-productivity is. The regulation of labour in Fordism was secured in an anticipative way independently of its immediate productivity. The protectionist function of the welfare system is a time management: it works by anticipating and securing the periods when someone becomes non-productive (accident and illness, unemployment, age). In post-Fordism this form of time management disappears. Not so only because future is not guaranteed, but also because the future is already appropriated in the present. From the standpoint of the labourer, work takes place in the present, which is, though, incorporated into his or her whole lifespan as a worker. And precisely this lifelong scope is destroyed in precarity: from the standpoint of capital the whole lifespan continuum of a precarious labourer is dissected into successive exploitable units of the present. Precarity is this form of exploitation which, by operating only on the present, exploits simultaneously also the future.«⁸⁵

Diese Form der Aneignung der Zukunft in der Gegenwart ist, so Tsianos und Papadopoulos, nicht auf die Arbeitszeit begrenzt und verbreitet sich in allen Lebenszeiten und Lebensräumen der Menschen. Ebenso wird diese Form von Aneignung und darauffolgender Ausbeutung im Kontext von Flucht und Migration nicht nur auf die Lebenszeiten und -räume der Menschen nach der Fluchterfahrung (hier nach Europa) begrenzt, sondern schließt auch ihre Vergangenheit, Zukunft und ihre Leben in anderen Räumen ein. Die internationalen und transnationalen

82 Die Intersektionen mit Gender, Sexualität, Klasse und Ethnizität sind hier ebenfalls bedeutsam.

83 Vgl. Tsianos und Papadopoulos, »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«.

84 Vgl. Neilson und Rossiter, »From Precarity to Precariousness and Back Again«.

85 Tsianos und Papadopoulos, »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«, 2.

Prozesse, die diese Aneignung im globalen Kontext etablieren, setzen die Leben der Menschen ebenfalls einer enormen Prekarität aus, die in diesem Kapitel unter *disposable life* und mithilfe des Begriffs »politics of rightful killing« diskutiert wurde.

Diese Ausbeutung des Alltags und der Zeit im Kontext von Flucht und Migration analysiert Shahram Khosravi⁸⁶ als »stolen time«. Er fragt nach der Zeit der Migrant:innen und Geflüchteten, die nach langer (oder kurzer) Zeit in Europa in die Länder abgeschoben werden, in denen sie nicht mehr die vorherigen sozialen Kontakte und Unterstützung haben. In zahlreichen Fällen sind ihre Kinder in Europa geboren und aufgewachsen. In diesem Kontext fragt Khosravi nach der Zeit, in der Menschen in Europa arbeiteten, in den Schlangen in Camps oder Ausländerbehörden warteten, eine neue Sprache lernten, soziale Kontakte aufbauten und nach der Zeit, die sie in ein neues Land investierten, um dort ein neues Leben aufzubauen. In gleicher Weise wie Tsianos und Papadopoulos argumentiert er, dass Regime der Abschiebbarkeit (*deportability*) und Prekarität durch gestohlene (und unbezahlte) Zeit von Geflüchteten und Migrant:innen funktioniert. Diese Regime halten die Menschen ständig in Zirkulation (immer unterwegs, ohne anzukommen), um aus der gestohlenen Zeit Mehrwert zu generieren.⁸⁷

Amin hat noch keine stabilen Aufenthaltstitel bekommen, und zu der Zeit, in der ich diese Zeilen schreibe, lebt er noch ein zeitweiliges Leben. Ein Leben, das jede Sekunde umgedreht werden kann. Jedoch mit dem großen Unterschied, dass man ihm nicht so viel Hoffnung gemacht hat, dass sein Leben zum Guten gedreht wird. In dieser Situation bleibt keine Hoffnung, auch kein *cruel optimism* und niemand ist verantwortlich für seine gestohlene Zeit, die er in Deutschland investiert hat.

Hoffnung, Warten und »Akkumulative Prekarität«

Einmal, als wir bei Siamak waren und nachdem wir das leckere *qormesabzi* gegessen hatten, das er uns gekocht hatte, erzählte er uns, dass er jeden Morgen seinen Mittelfinger zeigen muss, wenn er aufwacht.

»Was?! Warum?!«, fragte ich, als ich wie die anderen laut lachte.

»Weil ich jeden Morgen in Deutschland und entfernt von der iranischen Polizei aufwache. Das passiert mir viel, dass ich von der iranischen Polizei träume. In diesen (Alb-)Träumen suchen sie mich. Sie verfolgen mich und manchmal erschießen sie mich sogar. Aber was bekommen sie eigentlich? Ja, richtig, meinen Mittelfinger. Ich bin nicht mehr dort«, sagte er lachend.

Im Iran hatte Siamak ein juristisches Problem, weswegen er von der Polizei verfolgt wurde. Irgendwann konnte er dieses Leben unter Angst und Prekarität nicht

86 Vgl. Khosravi, »Stolen Time«.

87 Vgl. ebd., 41.

mehr aushalten und »floh«, so seine Formulierung, nach Deutschland. Ausschlaggebend für ihn war auch, dass zu dieser Zeit (Sommer 2015) die Grenzen offen waren.

Dies und Amins Beispiel im letzten Teil zeigen, sind Alpträume auch eine Form der Prekarität, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart mitkommen. Interessanterweise kamen diese Gespräche über die (drastischen und prekären) Erfahrungen im Heimatland oft zu Erzählungen von den prekären Lebenssituationen in Deutschland. Genauso sind Siamaks Erzählungen von seinen Alpträumen in den Erzählungen von seiner derzeitigen Arbeitssituation in Deutschland gelandet. Zu dieser Zeit arbeitete er bei einer Firma. Er wollte die Arbeit kündigen, weil er sie zu schwer und belastend fand. Er meinte, dass er bereits im ersten Monat ernsthafte Rückenprobleme bekam. Mit der Bezahlung (Mindestlohn) und den gesundheitlichen Schwierigkeiten fand er die Arbeit sehr unfair und wollte sie wechseln.

»Auch, falls du es schaffst, die Arbeit zu wechseln, wird sich nichts ändern. Die nächste wird genauso schlimm sein wie deine jetzige Arbeit, wenn sie nicht schlimmer sein wird. Sei einfach zufrieden und dankbar, dass du eine Arbeit hast«, sagte Ahmad mit einem ernsten Gesichtsausdruck.

»Aber wenn ich hier weiterarbeite, muss ich wahrscheinlich ab nächsten Monat mit dem Rettungswagen zur Arbeit fahren. Dann habe ich wahrscheinlich keinen Rücken mehr«, sagte Siamak sarkastisch.

Dieser Sarkasmus und das darauffolgende Lachen hießen jedoch nicht, dass Ahmad mit der nächsten Arbeit nicht recht hatte. Siamak musste wahrscheinlich mit der (in seinen Worten) »schweren« und »physischen« Arbeit weitermachen. Die Hoffnung auf einen besseren Job führten ihn jedoch zu dem Entschluss, seine derzeitige Arbeit zu kündigen. So gehen normalerweise Hoffnung und Prekarität mit Warten Hand in Hand. Hoffnung ist die Darstellung einer anderen Zukunft im Präsens. Das heißt, die Vorstellung einer »desired« Zukunft, in der man in einem »besseren« Zustand ist. Dafür muss man aber warten. So wird die Handlung (Warten) durch die »desired« Zukunft oder durch die Hoffnung gerechtfertigt. So kann man eine Verbindung zwischen Hoffnung und Prekarität finden. Nauja Kleist⁸⁸ zeigt diese Verbindung wie folgt:

»For the articulation of any hopes for different futures to be possible, there must be a degree of uncertainty, an awareness of it and a willingness to act in it. At the

88 Vgl. Kleist und Jansen, »Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making«; Kleist und Thorsen, *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration*.

most basic level, then, hope as a phenomenon is characterized by simultaneous potentiality (in its broadest sense) and uncertainty of the future.«⁸⁹

Alle drei oben genannten Eigenschaften der Hoffnung (Ungewissheit, Bewusstsein und Bereitschaft zu handeln) kann man ebenfalls unter dem Begriff »Prekarität« zusammenfassen. Für Siamak beispielsweise war die Hoffnung auf eine bessere Arbeit eine Motivation, seine Arbeit zu kündigen, obwohl er wusste, dass es wahrscheinlich nicht funktionieren würde und obwohl Ahmad ihm das gesagt hatte. Einen Monat später kündigte Siamak seine Arbeit und fand eine andere, die auf den ersten Blick besser schien als die letzte, aber nach ein paar Monaten änderte sich die neue Arbeit zu einer anstrengenden, schweren und in seinen Worten »physischen« Arbeit. Sechs Monate später sagte mir Siamak, dass er wieder seine Arbeit kündigen würde, aber er das nicht machen könne. Er sagte, dass er heiraten will, weswegen er einen Job brauche, damit er seine Frau nach Deutschland bringen könne. Der Prozess des Familiennachzugsvisums dauerte für ihn und seine Frau ungefähr zwei Jahre. Er musste erst zwei Jahre warten, bis seine Frau es nach enormen Schwierigkeiten zur deutschen Botschaft in Teheran und, in der Zeit der »Pandemie«, nach Deutschland schaffte. Nachdem seine Frau in Deutschland ankam, musste er mit dem Job weitermachen, weil er nun zwei Personen finanzieren musste. Er hat es bis zum Augenblick des Schreibens dieser Zeilen noch nicht geschafft, die Arbeit zu kündigen und eine neue Arbeit zu finden. Er freut sich einerseits, dass seine Frau bei ihm ist, andererseits fühlt er sich auch in seiner Arbeit (so seine Worte) *gir karde* und weiß nicht, bis wann er warten muss. Eine wörtliche Übersetzung des Begriffs *gir kardan* ist »festgesteckt sein«. Diesen Zustand nennt der australische Anthropologe Ghassan Hage »the state of stuckness« und argumentiert, dass dieser Zustand eine der Eigenschaften des heutigen Kapitalismus und auch dessen ist, was er als »shrinking societies« bezeichnet. Eine schrumpfende Gesellschaft, so Hage, ist dort, wo sogar die Hoffnung ungleich verteilt wird und wo »the possibilities of a meaningful life are shrinking«⁹⁰. Hage setzt »stuckness« mit »existential immobility« oder einem imaginären Gefühl, nirgendwo im Leben hinzugehen, in Verbindung.⁹¹ Er argumentiert, dass für bestimmte Gruppen in einer schrumpfenden Gesellschaft das Gefühl der »existential mobility«, das er als »social hope« bezeichnet, fehlt. In dieser Situation leben die Menschen, ohne eine klare (und auch manchmal unklare) Perspektive auf ihre Zukunft zu haben.

Hage spricht in diesem Zusammenhang von einer »unequal distribution of hope« in der Gesellschaft und davon, wie der Staat unterschiedlichen Gruppen

89 Kleist und Jansen, »Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making«, 379.

90 Hage, *Against Paranoid Nationalism*, 142.

91 Vgl. Hage, »Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality«.

eine unterschiedliche Zukunft verspricht. Wenn diese Ungleichheiten ein Extrem erreichen, bleibt für manche Menschen keine soziale Hoffnung mehr. Im Falle von Siamak und vielen anderen Geflüchteten in Deutschland ist die Hoffnung nicht ganz verschwunden, sondern es bleibt noch etwas, worauf man warten kann. Wie Pierre Bourdieu es ausdrückt: Man lässt die Menschen warten bzw. zögert etwas hinaus, ohne die Hoffnung komplett zu zerstören. Das ist Teil der Dominanz und Kontrolle:⁹²

»Waiting is one of the privileged ways of experiencing the effect of power, and the link between time and power [...]. Waiting implies submission: the interested aiming at something greatly desired durably—that is to say, for the whole duration of the expectancy—modifies the behaviour of the person who ›hangs‹ [...]. It follows that the art of ›taking one's time‹, [...] of making people wait, of delaying without destroying hope, of adjourning without totally disappointing, which would have the effect of killing the waiting itself, is an integral part of the exercise of power [...].«⁹³

Epilog

Nach dem Konzert kamen normalerweise die Zuschauer:innen zu uns und fingen an, mit uns über iranische Musik und unsere Instrumente zu reden. Abgesehen von den orientalistischen Kommentaren über die iranische Musik und der Exotisierung der Musikinstrumente und wie viel diese Instrumente sie an die Basars und Gebirge im alten »Persien« und Kamele im Nahen Osten zurückgebracht haben, gab es aber auch sehr interessante Gespräche über verschiedene Themen. Diese Themen zentralisierten die Lebenserfahrung der Menschen, am meisten der Geflüchteten, in Deutschland und wie sie ihre Erfahrung zum Ausdruck bringen und mit Problemen und Schwierigkeiten umgehen. Zu unseren Zuschauern gehörten ebenfalls andere Iraner:innen (mit oder ohne Fluchterfahrung). Sie waren meistens neu in Deutschland und konnten kaum Deutsch. Sie warteten oft auf die Gelegenheit, in der Gruppe Persisch zu sprechen.

Nach einem Konzert kam Nima auf uns zu und erzählte von seiner Fluchterfahrung und wie diese sein Leben komplett verändert hatte. Ein wichtiger Punkt war, dass er sowohl im Iran als auch in Deutschland ein prekäres Leben führte. Er war Künstler und hatte sich im Iran in einer schwierigen finanziellen Lage befunden, weil seine Kunst dort nicht akzeptiert wurde bzw., wie er es formulierte, weil seine

92 Für weitere Beiträge zu diesem Thema siehe Genova, »Doin' hard time on planet earth«; Hage, *Waiting*; Jacobsen und Karlsen, »Introduction«; Khosravi, *Prekarious Lives*; Khosravi, »Afterword«.

93 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 228.

Kunst nicht als Kunst wahrgenommen wurde. In Deutschland führte er auch, zumindest in der Zeit der Feldforschung dieser Arbeit, ein prekäres Leben. Er hatte noch keinen sicheren Aufenthaltstitel und somit keine Arbeit und keine Wohnung für sich. Bei der Erzählung seiner Erfahrungen berichtete er interessanterweise von seinen prekären Erfahrungen in Deutschland und im Iran gleichzeitig, um zu zeigen, dass die Prekarität ein großer Teil seines Lebens war, sowohl im Iran als auch in Deutschland. Ein wichtiger Punkt seiner Erzählung war die Rolle von Kunst in seinem Leben und wie seine Kunst ihn sowohl im Iran als auch in Deutschland »gerettet« und ihm in dieser Situation geholfen habe. Das Gespräch wurde länger und länger, als wir auch über Musik und ihre Rolle in unseren Leben sprachen. Im Iran verband uns Musik mit anderen und durch Musik konnten wir die Prekarität, die wir erlebten, aushalten bzw. mit ihr umgehen. In Deutschland fanden wir uns einander ebenfalls durch Musik. Musik war und ist in diesem Sinne der rote Faden unseres Lebens, der die auseinandergebrochenen Teile des Lebens wieder zusammennäht und die Erinnerungsbrüche mit neuen Narrativen füllt, genau wie Nima, für den die Kunst der Klebstoff war, der alle Teile seines Lebens zusammenhielt.

