

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

Refugees als Subjekte der Revolte
in der Eindimensionalität?

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

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

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

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

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

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

5.1 Eindimensionalität und Integration revisited

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Integration der Nicht-Integrerbaren durch Othering?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Protest und Integration?

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

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

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

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

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

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

Paul beschreibt wie sehr Angst einen einnehmen und lähmen kann:

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

8 Interessanterweise wird hier etwas beschrieben, was auch weiße deutsche Aktivist*innen gegenüber Refugee-Aktivist*innen machen: Sie sagen nicht ihre Meinung, aus Angst, dann nicht akzeptiert zu werden (siehe Kapitel 7).

9 Da mir erst nach den Gesprächen in der Auswertung sowie in einem Material das Thema »Angst« als ein zentrales bewusst wurde, organisierte ich Ende 2016 eine Gruppendiskussion mit Napuli Paul und Bino Byansi Byakuleka, woraus ein Artikel in der Zeitschrift Psychosozial entstand (Doppler 2017). Die Zitate der Beiden in diesem Abschnitt sind diesem Gespräch entnommen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2 Revolutionäre Subjektivität durch Position?

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

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

23.21-22). Zudem ist bei Ulu hier, aber auch an anderen Stellen, eine starke Romantisierung des Lebens »auf der Straße« vernehmbar. Wie Ulu betont, schreibt er vor allem an die deutsche/europäische Linke (vgl. 6.1) und greift dabei bewusst eine Stereotypisierung des Geflüchteten als Helden auf. Aus der Position »Flüchtlings« darf keine genuin positive Heldenfigur konstruiert werden (vgl. Friese 2017: 68) – das entspricht genauso wenig der heterogenen Realität wie die Konstruktionen als klassentheoretisch irrelevant und wiederholt die Projektion, die viele Linke in den 1960er Jahren beispielsweise mit den Kämpfen im globalen Süden vorgenommen¹³. Allerdings muss in Bezug auf Ulu relativiert werden, dass er stets betont, dass die Kämpfe Geflüchteter nur ein Element, ein Teil des Klassenkampfes sein können und in eine breite organisierte Linke eingebettet sein müssen – was in diesem Abschnitt aufgegriffen und in Kapitel sieben ausführlich diskutiert wird.

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

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

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

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

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

Kritik der Randgruppensoziologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Andererseits offenbart sich in dem Zitat eine für den US-amerikanischen Kontext typisch liberale Haltung, da kultureller Pluralismus ohne eine prinzipielle Gesellschaftskritik als »Lösung« erscheint. Die Problematik, dass der Fokus auf die Persönlichkeitsentwicklung in bestimmten Gruppen und nicht auf gesellschaftliche Strukturen gelegt wurde, die Marginalität schaffen bzw. brauchen, wurde auch von anderen Soziolog*innen hervorgehoben. Beispielsweise legt H.F. Dickie-Clark kontrapunktuell den Fokus auf »marginal situations« um sich gegen eine Disziplinverschiebung von Soziologie zu Psychologie innerhalb der Soziologie zu positionieren (Dickie-Clark 1966). Marginalität kann aus dieser Perspektive als auferlegte soziale und strukturelle Schranke betrachtet werden, die den Marginalisierten bestimmte, eingeschränkte Positionen zuweist, die diese zu erfüllen haben: »Powerful groups using an array of legal, social, economic, and political measures push less powerful groups to the edges of the society and generally attempt to utilize them in the labor market, but in other ways render them invisible¹⁶. Marginalität ist somit als

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

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

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

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

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

Die Gesellschaftskritik der Non-Citizens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das neue Gespenst?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 27 Zimmerwald gibt hier eine treffende Zusammenfassung, allerdings soll seine Kritik an Hardt und Negri nicht vorenthalten werden, daher hier noch der folgende Satz: »Im Rückblick betrachtet scheint in dieser These einiges von der aktuellen Ideologie der ›Multitude‹ in embryонаler Gestalt enthalten« (Zimmerwald 2007: 101). In der Bezeichnung als »Ideologie« ist eine Distanzierung des Autors zum Ansatz der »Multitude« vernehmbar: er kritisiert, gegenüber dem Operaismus seien Hardt und Negri in eine völlige Beliebigkeit abgedriftet und spricht daher in Bezug auf ihre jüngeren Schriften von »Antipoperaismus«.
- 28 Diese Analyse hat drei wesentliche Aspekte. Erstens soll die *Multitude*, die nunmehr globale Menge, die industrielle Fach- oder Massenarbeiterenschaft ablösen. »Der Klassenkampf der Arbeiterklasse existiert nicht länger, aber die Menge steht als Subjekt für die Klassenkämpfe bereit: sie wird diese Position einnehmen, übersteigt ihre Produktivität doch die aller bisherigen Klassen« (Negri 2003: 128). Zweitens gewinnt die *Multitude*, oder eben die Gesellschaftsarbeiterenschaft, die nicht mehr nur in Großfabriken, sondern auch dienstleistend tätig ist, etwas von der Unabhängigkeit zurück, die den Facharbeiter*innen verloren gegangen ist. »In der biopolitischen Produktion hingegen bestimmt das Kapital die Ausgestaltung der Kooperation nicht oder zumindest nicht in gleichem Maße. Gewöhnlich kooperieren kognitiv und affektiv Arbeitende unabhängig vom kapitalistischen Kommando, selbst unter ausbeuterischen Bedingungen« (Hardt und Negri 2004: 154). Die Menschen, so Hardt und Negri, würden somit auf einem umfassenderen Level wiederum fähig zur Selbstorganisation, da sie mittlerweile gezwungen sind, ihr ganzes Leben selbst zu organisieren. Affektive Arbeit, einstmals abgespalten in die Reproduktion, ist in der Dienstleistungsgesellschaft universal. Drittens ergibt sich daraus eine Besonderheit für die Frage nach der revolutionären Klassenzusammensetzung: Ist das revolutionäre Subjekt nun überall oder ist es nirgends? Hardt und Negri sind optimistisch – und vielleicht hätte Marcuse sich hier angeschlossen: »Das Zerbrechen moderner Identitäten allerdings kann die Singularitäten nicht davon abhalten,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Position, Erfahrung und Erkenntnis in der Refugee-Bewegung

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

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

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

Zum einen gibt es von mehreren meiner Diskussionspartner*innen eine prinzipielle Zustimmung dazu, dass Geflüchtete aus ihrer marginalisierten Situation heraus etwas über Gesellschaft wissen, das über das Erfahrungswissen beispielsweise weißer Deutscher hinausgeht. Allerdings folgen darauf stets einschränkende Statements. So wie Marcuses Denken sich zwischen der Affirmation von allgemeinem Potenzial und bestimmten besonderen Momenten sowie der drohenden Tendenz zur Verhinderung jeglicher kritischer Reflexion bewegt, ist diese Dialektik ebenfalls in den Gesprächen vernehmbar. Bei Osa und Byakuleka folgt auf eine prinzipielle Zustimmung daher ein großes »Aber«. Mit »Yeah, this is true, but-« (I.O 3.35) beginnt Osa seine Antwort. Byakulekas Zustimmung vor der Einschränkung fällt noch kürzer aus: »Yes, but-« (I.AB 10.11). Die zwei großen »Aber«, die bei Osa und Byakuleka folgen und auch von anderen eingebracht werden, sind zum einen, dass Angst unter Geflüchteten die allermeisten davon abhalte, aktiv zu werden oder Erkenntnis überhaupt zuzulassen (siehe 5.1) und zum anderen, dass erst durch einen gewissen Kontakt zur Gesellschaft und vor allem zu bereits organisierten Geflüchteten ein wirkliches Verstehen der eigenen Lage und des gesellschaftlichen Kontextes beginne bzw. Erkenntnis zugelassen werden könne. Organisierte Geflüchtete würden hier also als Katalysator*innen für die Bewusstwerdung noch nicht organisierter Geflüchteter wirken. Generell widersprechen die meisten meiner Gesprächspartner*innen der Randgruppenthese in Bezug auf Geflüchtete in Deutschland darin, dass sich aus der Situation beispielsweise im Lager eine Basis für Organisierung ergeben würde, die vergleichbar wäre mit der Situation in Schwarzen Ghettos, die Marcuse als »natürliche geographische Zentren, von denen aus der Kampf gegen Ziele von lebenswichtiger ökonomischer und politischer Bedeutung geführt werden kann« (Marcuse 1969d: 289) charakterisierte. Ulu etwa benennt wichtige Unterschiede: »Es gibt natürlich den Unterschied, dass die Schwarzen Menschen in Amerika die Sprache sprechen, und das würde ihnen eigentlich mehr Möglichkeiten geben, sich selbst zu organisieren für einen Wider-

stand« (I.UÜ 8.4-8) – weiter nennt er Angst und Traumatisierung als Organisationshindernisse unter Refugees (ebd.). Auch kann ein am Stadtrand oder im Wald gelegenes Lager geographisch kaum mit einem innerstädtischen Ghetto verglichen werden.

Vielmehr als das Leben im Lager werden daher die Begegnung mit Aktivist*innen, vor allem geflüchteten Aktivist*innen, sowie das Ausbrechen aus dem Lager und das Niederlassen in den Zentren der großen Städte als die entscheidenden Momente für Erkenntnis beschrieben. Dem »but« Byakulekas folgt entsprechend der sehr bestimmte Satz: »but as I said, still I want [to] generalise it that all people living in the Lager, [...] when they open and they come out and say that this is horrible – then they are able to see more than you« (I.AB 10.11-13). Von Paul wird das Verlassen des Lagers und das Treffen auf Deutsche, die das Camp am Oranienplatz unterstützten, als unglaubliche Erleichterung bei sich selbst und Anderen empfunden, mit der erst Erkenntnis möglich wird: »[It] was really breaking the [...] hatred that people [...] have. [...] And then you see the difference« (I.P 6.8-9.20). Hier zeigt sich eine enge Verknüpfung mit den Reflexionen zur Rolle der Intellektuellen als Katalysator*innen, denn die bereits organisierten intellektuellen Geflüchteten sind diejenigen, die Kontakt zu den abgesonderten Menschen in den Lagern suchen und damit Erkenntnis- und Organisierungsprozesse ermöglichen. Frantz Fanons Zitat zur *zone of nonbeing* lässt sich für mich sehr frei interpretiert auch auf die Situation der Erkenntnis von Refugees über sich selbst und ihre Lage lesen:

»There is a zone of nonbeing, an extraordinarily sterile and arid region, an utterly naked declivity where an authentic upheaval can be born. In most cases, the black man lacks the advantage of being able to accomplish this descent into a real hell. Man is not merely a possibility of recapture or of negation. If it is true that consciousness is a process of transcendence, we have to see too that this transcendence is haunted by the problems of love and understanding.« (Fanon 1967: 10)

Aus der »zone of nonbeing« als (post-)koloniale*r Andere*r, als Schwarze*r, als Geflüchteter kann eine Bewusstwerdung und ein Aufstand entstehen – aber die Negation, das Verlassen des Nicht-Seins und die Aneignung des Menschseins entsteht nicht durch die unmenschliche Situation allein. Solange ich keine Resonanz bekomme, kann es einfacher sein, die Erkenntnis über meine Lage und gesellschaftliche Position zu verdrängen und anders zu kompensieren, so wie durch die in Kritischer Theorie, aber auch bei Fanon analysierte und von Paul beschriebene (Auto-)Aggressivität. Die bildliche Übertragung der *zone of nonbeing* als das Lager, aus dem ausgebrochen wird und der »menschliche« Raum, der sich durch Besetzungen etc. angeeignet wird und somit zur Grundlage möglicher Befreiung wird, erscheint naheliegend. Doch ein solcher anderer Umgang, der Destruktivität auf gesellschaftliche Strukturen richtet und aus unmittelbaren menschlichen Beziehungen positive Kraft ziehen kann, erfordert eine besondere Konstellation und

auch die Initiative und Arbeit vieler Menschen, die sich nicht von allein aus einer unterdrückten Lage ergeben kann. Dass diese Arbeit meist von Frauen* geleistet wird ist in Kapitel sechs Thema.

Wie sich hier zeigt, ist Bewusstsein abgeleitet aus der Position als Marginalisierte bzw. Andere nicht getrennt von Erfahrungen der Sensibilität, Kollektivität und Opposition diskutierbar. Bei Marcuse wird deutlich, dass sein Randgruppenbegriff ebenfalls nicht nur sozialstrukturell, sondern auch sozialpsychologisch zu begreifen ist. Er knüpft an einer Figur des Anderen mit bestimmten soziohistorisch geformten Eigenschaften an und leitet aus der Position der Exteriorität nicht nur eine potenzielle Opposition sondern auch Katalysator*innenfunktion ab³¹: »Da sie ›an sich‹, aber nicht ›für sich‹ (objektiv, aber nicht subjektiv) die revolutionäre Klasse ist, bleibt ihre Radikalisierung an Katalysatoren außerhalb ihrer Reihen gebunden« (Marcuse 1969d: 286). Dieser Funktion ist durchaus zuzustimmen, allerdings lassen sich alleine hieran die zwei im Kapitel herausgearbeiteten Problematiken an Marcuses Konzeption aufzeigen: Wenn er von »sie« spricht, meint er die integrierte Arbeiter*innenschaft und stellt sie den Anderen gegenüber. Damit werden die Anderen zum Sonderfall und nicht als konstitutiver Teil der Arbeiter*innenklasse gedacht. In der ständigen direkten Verknüpfung der Beschreibung der Anderen mit ihrer Katalysator*innenfunktion werden sie, das Wort enthält es bereits, funktionalisiert. Entsprechend fehlt eine Analyse der konkreten Prozesse, die zur Konstitution und Erkenntnis der Opposition führen. Er schreibt zu wenig darüber, wie sich aus dieser Situation nicht nur aus Not oder Abgleich des Seins mit den realen Möglichkeiten, sondern auch aus situiertem Wissen und aus der eigenen und kollektiven Lebenserfahrung Bewusstsein über die Gesellschaft konstituiert. Der Zusammenhang von Erfahrung und Bewusstsein, auch durch Kampf, steht bei ihm abgesehen von vereinzelten Bemerkungen, wie beispielsweise zu den Ghettos der Schwarzen oder zu den dekolonialen Befreiungsbewegungen, nicht im Fokus. Die intellektuellen Studierenden überschätzte er in ihrem individuellen Bewusstsein bzw. unterschätzte das sie betreffende (Re-)Integrationspotenzial etwa in Institutionen, dass sie sich freilich auch erst erkämpften. Schließlich hätte es ohne Frauenbewegung in den 1970er Jahren auch keine akademischen Stellen für Gender-studies gegeben. Erkenntnis sollte über Marcuse hinausgehend weniger abstrakt gedacht werden, sondern als ein Prozess, der sich in Auseinandersetzung mit der eigenen Position und in Kollektivität ergibt und für den unter bestimmten Konstellationen Platz ist und unter anderen nicht. Um diese Prozesse beschreiben zu

31 Ein Motiv, das im Übrigen nach Christmann bereits bei Park/Stonequist ebenfalls auftaucht – wenn auch selbstverständlich nicht revolutionär gewendet: »Aufgrund dieser Persönlichkeitsstruktur ist es häufig der ›marginal man‹, der sich zum gesellschaftlichen Vorreiter entwickelt und kulturellen Wandel voranbringt« (vgl. Christmann 2007: 93).

können braucht es jedoch qualitative Forschung mit einer entsprechenden feministischen und dekolonialen Methodologie, etwas das Marcuse nicht leistete/leisten konnte.³²

5.3 Fazit

In diesem Kapitel wurden die zwei dem Eindimensionalen Menschen vorangestellten Thesen aufgegriffen: Die der Integrationsleistung der Eindimensionalen Gesellschaft, die auf absehbare Zeit in der Lage ist, Opposition zu vereinnahmen und zu unterdrücken sowie die, dass es Kräfte gibt, die die Eindimensionalität durchbrechen können.

In einer Arbeit im Bereich Migration und aus den Kommentaren meiner Gesprächspartner*innen ergab sich die Notwendigkeit, zunächst den Begriff »Integration« im spezifischen deutschen Kontext zu problematisieren. In einer näheren Betrachtung zeigte sich jedoch, dass Integration als Dispositiv der Integration von Migrant*innen in die deutsche Gesellschaft zentrales Element des *Othering* ist, das Refugees als die Anderen konstruiert und mithilfe von Projektion der Aufrechterhaltung einer eindimensionalen Perspektive dient. Gesellschaftliche Integration in eine repressive Gesellschaftsstruktur im Sinne Marcuses funktioniert in Deutschland mithilfe der Diskurse um Integration bzw. Nicht-Integration und Integrationsunwillen der Anderen, die von eigentlich notwendigen Kritiken und Debatten um Rassismus oder neokolonialen Ausbeutungsstrukturen ablenken. Der Refugee-Bewegung gelingt es, ebenso wie vielen anderen migrantischen Widerständen zuvor, immer wieder diese Eindimensionalität zu durchbrechen – etwa in der Thematisierung neokolonialer Verhältnisse.

Die These Marcuses von einer weitgehenden Integration der Arbeiter*innenklasse sowie auch der Re-Integration der organisierten Opposition hat sich weiterhin als sehr schlüssig und relevant erwiesen, auch wenn die Gratifikationen an diese Klasse abgebaut werden und die Zustimmung zum System brüchiger wird. Gerade in Deutschland hat sich außerparlamentarische Politik aber derart etabliert

32 Interessanterweise ergibt sich hier eine Kritik an Marcuse, die einigen kritischen Rezeptionen Hardt und Negris ähnelt. Zwar betonen Hardt und Negri ebenfalls, dass Multitude eine objektive Analyse heterogener Subjektivitäten sei und nicht die Heraufbeschwörung revolutionärer Subjekte. Auch verweisen sie, wie oben in einer Fußnote ausgeführt, auf die Schwierigkeit einer Konstitution als »Klasse für sich«. Problematisch ist hier, dass diese Subjektivitäten einfach als diverse Positionen des möglichen Kampfes benannt werden, jedoch auf die schwierigen und schmerhaften Prozesse der tatsächlichen möglichen Bildung solcher Bündnisse zu verweisen. Ungerechtfertigt ist allerdings die Behauptung, sie würden diese Schwierigkeiten übersehen. Auf diese schmerhaften Zusammenschlüsse werde ich in Kapitel sieben zurückkommen.

und institutionalisiert, dass auch radikale Positionen über Vereine, Stiftungen etc. schnell integriert werden. Auch die Universität spielt darin eine entscheidende Rolle. Systemintegration findet zudem weiterhin durch Spaltung statt, sodass sich schwer oder kaum ein gemeinsamer Bezug als Unterdrückte entwickelt. An Beispielen aus der Refugee-Bewegung zeigten sich die vielschichtigen Integrationsmechanismen im Spätkapitalismus. Besonders hilfreich an Marcuse hat sich dabei der Begriff der »repressiven Toleranz« erwiesen, denn ein Toleranz-Diskurs ist auch gegenüber Geflüchteten vorherrschend. Wen ich toleriere erkenne ich nicht als gleichwertig an. Mit Toleranz kann ich Refugees abfeiern und andere oder die gleichen später abschieben. Mit Toleranz kann ich aber nicht zu einem selbstverständlichen Miteinander in einer egalitären Gesellschaft kommen. »Die ›repressive Toleranz‹ ist die der Systemintegration, die wirkliche Opposition nicht mehr umfasst« (Brunkhorst und Koch 2005: 104), resümieren Hauke Brunkhorst und Gertrud Koch. Wie ein wirklich solidarisches Verhältnis zustande kommen kann und was wahre Toleranz sein könnte, dem wird sich gegen Ende der Arbeit angenähert.

Hier, wie auch mit der von Marcuse beschriebenen (Auto-)Aggression auf individueller und kollektiver Ebene als Reaktion oder als Bestandteil der Anpassung und Integration an eine destruktive Gesellschaftsstruktur, zeigt sich die Stärke der sozialpsychologischen Begriffe Kritischer Theorie. Für Zustimmung und Mitmachen in der repressiven Gesellschaft wird das menschliche Wesen verzerrt und verstümmelt – und wenn die Lebensumstände besonders widrig sind, kann das zu erhöhter (Auto-)Aggressivität führen, wie einige Gesprächspartner*innen implizieren. Die Perspektive von Befreiung ist somit aufs tiefste mit einer Veränderung gewohnter Reaktionsmuster auf gesellschaftliche Repression verknüpft, was bereits auf das kommende Kapitel verweist und die Problematik einer Behauptung von Neuer Sensibilität, entstehend in und aus sozialen Bewegungen, andeutet. Hervorgehoben wurde von Byansi Byankuleka, Paul, Osa und Ulu zudem Angst als zentraler Integrationsmechanismus.

Gestartet mit der Frage danach, ob Refugees in Deutschland als eine »Randgruppe« bezeichnet werden können und ob mit ihrem Status eine besondere Erkenntnis- und Oppositiionsposition einher geht, rückte in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Begriffen »Randgruppe« und »Marginalität« sowie der Diskussion um Arbeiter*innenklasse heute und der Positionierung Geflüchteter hierin ein anderer Zugang in den Fokus. Marcuse unternimmt unter dem Randgruppentheorem den wichtigen Schritt, den Blick zu weiten und auf tatsächliche Kämpfe zu fokussieren, statt einer angeblichen »klassischen« Arbeiter*innenklasse hinterherzutrauern, wie es im orthodoxen Marxismus oftmals der Fall ist. Aber mit seinem Ansatz gelingt es ihm zum einen nicht, Marginalisierte/Randgruppen als konstitutiv zu fassen, da er zu sehr auf das Moment des (ökonomischen) Ausschlusses fokussiert. Eine globale aber auch je nationalstaatliche sozioökonomische Stratifizierung ist eher als Grundlage der Gesellschaft zu denken denn als

innen und außen. Bei Marcuse wird dies beispielsweise in »neokolonialer Ausbeutung« angedeutet, findet aber nicht weiter Eingang in seine Analysen. Wie bereits gezeigt, gelingt der Refugee-Bewegung eine Zentrierung von Kolonialismus und neokolonialen Ausbeutungsstrukturen in einer für den deutschsprachigen Raum neuen Weise (siehe Byansi Byakuleka 2015 und Bendix 2018), die weit mehr Strukturen, Geschichte und Verflechtungen in den Blick nimmt als viele vorherrschende Rassismuskritische Ansätze. Selbst bei RSFF, die einen sehr materialistischen Ansatz wählen und Staatsbürger*innenschaft als zentralen Mechanismus zur Stratifizierung im Kapitalismus analysieren, verbindet sich diese Perspektive mit einer Kritik des Neokolonialismus und Rassismus.

Mit den von Marcuse verwendeten Begriffen Randgruppe/Marginalisierte besteht die Gefahr, selbst in ein *Othering* zu verfallen, und es erschien mir daher sinnvoll, in der Auseinandersetzung mit der Position Geflüchteter mit dem Begriff des *Othering* zu arbeiten um pathologisierendes und romantisierendes Denken zu vermeiden, das dann der Konstruktion des*r migrantischen Anderen im vorherrschenden deutschsprachigen Integrationsdiskurs gleicht. Hier ist auf die kritische Auseinandersetzung mit dem weißen Blick auf die Anderen, die Schwarze/PoC und weiße antirassistische Feministinnen leisten, zu verweisen. Entstanden aus und in Abgrenzung zur Frauenforschung finden sich hier auch Bezüge und Weiterentwicklungen Kritischer Theorie.

Hinsichtlich einer Beschäftigung mit der Position Geflüchteter in westlichen Gesellschaften zeigt sich eine sehr gute Anschlussfähigkeit der Non-Citizen-Diskussion an KT – wie gesagt ohne in einen Determinismus zu verfallen und beispielsweise Rassismus nur als Beiproduct zu analysieren. Mit ihrem Fokus auf rechtliche und ökonomische Ausschlüsse haben sie einen wichtigen Beitrag zur Theoretisierung der Kämpfe geleistet und die Deutungsmacht nicht deutschen Akademiker*innen überlassen. Auch aus diesem Grund ist mir der anhaltende Austausch mit Dosthossein und Nasimi wichtig. Interessanterweise kann am Ansatz der Gruppe RSFF eine ähnliche Kritik geübt werden wie an Marcuse: Wenn Non-Citizens als das unterste Segment der Arbeiter*innenklasse analysiert werden, findet eine ähnliche Reduktion statt wie in Marcuses Konstruktion einiger »Randgruppen« als außerhalb stehend, ohne sich bestimmte Konstellationen genauer anzugucken. Hierzu würde auch die Frage danach zählen, welche Klassenposition Refugees in ihrem Herkunftskontext innehatten. Randgruppentheorie und Non-Citizen-Theorie haben einen philosophischen und gesellschaftstheoretischen Zugang – Tendenzen werden benannt und begrifflich gefasst. Dass damit einige Probleme in der Praxis auftreten können, wird in Kapitel sieben aufgegriffen.

Den Schritt, einen aus feministischer Theoriebildung inspirierten erweiterten Arbeitsbegriff wie beispielsweise den der gesellschaftlichen Arbeiterin oder des Gesamtarbeiters einzuführen, konnte helfen, aus der Ambivalenz Marcuses im Festhalten an Arbeiter*innenklasse als eigentlichem, objektiven revolutionä-

rem Subjekt und Randgruppen als stellenweise subjektivem revolutionärem Subjekt, die aber nur Katalysator*innen sein können, herauszukommen. Die Refugee-Bewegung kann ein Katalysator sein – und ist es meiner Meinung nach auch (vgl. Kapitel sieben) – doch sie ist nicht Katalysator für die »eigentlichen« Kämpfe um Arbeit, sondern für Kämpfe auf allen Ebenen und von allen als potenzielle Subjekte. Mit Bezug auf sich verändernde Arbeitsverhältnisse im Neoliberalismus in den letzten Jahren auch in den westlichen Staaten stellt sich entsprechend jenseits der oben angeführten Kritiken die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, von Marginalisierten, geschweige denn Randgruppen, zu sprechen, wenn ein »Normalarbeitsverhältnis« nach und nach auch in westlichen Industriegesellschaften immer seltener wird. Im Begriff der gesellschaftlichen Arbeit sind Frauen* sowie Migrant*innen und die diversen prekären Formen von Arbeit mitgedacht, was helfen kann, im Denken von Kern und Rand wegzukommen und einen kämpfebasierten Ansatz der Analyse zu verfolgen. Bei einem auf Arbeit bezogenen Klassenbegriff zu bleiben schützt zudem vor einem Abfeiern der Hybridität oder Multitude. Tatjana Freytag etwa spricht in ihrer Studie *Der unternommene Mensch* von »Vielfalt auf einer Dimension«: »Die Betonung von Vielfalt, wie sie im globalen Kapitalismus so eloquent praktiziert wird, als Aufmarsch, als Feier der ›multitude‹, verschleiert, die prinzipielle Vereinseitigung der gegenwärtigen Lebenswelten« (Freytag 2008: 188) – was zum Teil auch einer Romantisierung des Kämpfens auf der Straße entspricht. Die Weitung des Blicks kann auch verhindern, Geflüchtete als »das Subjekt« zu essentialisieren und zu überschätzen. Mokre stellt fest: »Und [...] ich find das in Bezug auf Organisation und Nachhaltigkeit so wichtig, ne? Weil es eh schon klar ist, dass sozusagen im Moment des Widerstands, des Protests, das Subjekt sich irgendwie formiert, in der einen oder anderen Form- und dann ist es wieder weg [...]« (I.M 1.36-39). Es gilt auf tatsächlich stattfindende sichtbare und weniger sichtbare Kämpfe zu fokussieren, ohne bestimmt Formen oder Gruppen zu fetischisieren, wie zuvor Arbeit fetischisiert wurde. Kämpfe Geflüchteter können mit dieser Perspektive als wichtiger Teil betrachtet werden, als Katalysatoren, aber nicht als einzige und nicht als entscheidend.

Zu unterscheiden ist dabei auch hinsichtlich von Bewusstwerdung, die Marcuse interessiert, zwischen dem Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaften und dem der Refugees selbst. Für Angehörige der Mehrheitsgesellschaften sind Geflüchtete auch eine Repräsentanz des ausgebeuteten globalen Südens inmitten der reichen Länder des Nordens. Die ideologische Verdrängung des Neokolonialismus als Grundlage der eigenen Situation mag auch eine Ursache für den Wunsch nach praktischer Verdrängung der Refugees aus dem Land sein. Diesen Zusammenhang aufzuzeigen, Verbündete zu finden, die auch bereit sind sich gegen die eigene imperiale Lebensweise (vgl. Brand und Wissen 2017) zu stellen, ist strategisch bedeutsam für die Refugee-Bewegung.

In Hinblick auf eine Bewusstseinsposition von »Randgruppen« bzw. um in kritischer Terminologie zu bleiben »der Anderen«, fehlt bei Marcuse ebenfalls ein Blick auf Prozesse, insbesondere der Kollektivität im Widerstand, auf die es in den folgenden Kapiteln noch genauer einzugehen gilt. Es wurde deutlich, dass Marcuse sehr treffende Hinweise gibt, in seiner Analyse der integrierenden Funktion des Spätkapitalismus und dem Verschwinden der »Klasse für sich« vielen Marxist*innen seiner Zeit voraus ist, und an seine Begrifflichkeiten wie Eindimensionalität und repressive Toleranz heute weiter produktiv angeknüpft werden kann. Es konnte jedoch durch einen erweiterten und auch historisierenden Blick, vor allem durch die Neuaufnahme seiner Thesen im Kontext der Refugee-Bewegung und die Perspektive der organischen Intellektuellen herausgearbeitet werden, dass genauer auf kollektive und zwischenmenschliche Prozesse sowie spezifische Subjektivierungen unter den gegebenen Bedingungen einerseits und in Widerstandsbewegungen andererseits geschaut werden muss um eine Funktionalisierung und auch Reproduktion der Anderen zu vermeiden.

In den folgenden Kapiteln, in denen mit Sensibilität und der Organisationsfrage zwei ganz zentrale Aspekte seiner Protesttheorie näher beleuchtet werden, werden die hier aufgemachten Anschlüsse aber auch Problematiken weiter vertieft. Insbesondere in Marcuses Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung wird das zuletzt angerissene Thema der Funktionalisierung zentraler Bestandteil der Diskussion sein. Andererseits deutet sich bereits in dem Begriff »Sensibilität« an, dass Marcuse sich traute in einer für einen männlichen marxistischen Theoretiker sehr ungewöhnlichen Weise auf das zu schauen, was um ihn herum geschah.