

7. »Revolution is not a jump, revolution is not an accident, this is a process« (Arash Dosthossein) Von der Revolte zur Organisation

»Wir können nicht warten und wir werden nicht warten. Ich selbst kann ganz bestimmt nicht warten. Nicht nur wegen meines Alters. Ich glaube nicht, daß wir abwarten müssen. Ich habe gar keine andere Wahl, weil ich es buchstäblich nicht aushalten könnte, wenn sich nichts ändert. Auch ich erstickte daran.«

Herbert Marcuse in »Der Unterschied zwischen alter und neuer Linker« (1969b: 105)

Protestmärsche, Besetzungen, Hungerstreiks – mit diesen Aktionsformen zog die Refugee-Bewegung ab 2012 ein für Geflüchtetenproteste bisher ungekanntes (Medien-)Interesse auf sich. In den meisten zusammenfassenden Texten über die Bewegung wird eine Genealogie der Ereignisse nachgezeichnet, die mit dem Selbstmord Mohammad Rahsepars Anfang 2012 in einer Würzburger Sammelunterkunft beginnt und etwa mit der Räumung des Oranienplatzes im Sommer 2014 endet bzw. nach und nach ausläuft. Dabei steht der Event-Charakter dieser Mobilisierung – der Marsch nach Berlin, der Hungerstreik am Brandenburger Tor oder eben die Besetzung des Oranienplatzes – stets im Fokus der Erzählungen.

Hierin ist eine Stärke der Bewegung zu sehen: Es wurden Ereignisse und Orte geschaffen, die für viele Menschen zu Bezugs- und Anknüpfungspunkten werden konnten. Doch was sind Strategien in der Bewegung über diese Kulminationspunkte hinaus? Dass die Mobilisierung von 2012 nicht zufällig geschah, sondern (auch) durchdachte Strategie einiger Aktivist*innen war und auf seit vielen Jahren und teils Jahrzehnten existierenden Strukturen und Erfahrungen der Refugee-Selbstorganisation und der antirassistischen Linken beruhen, wurde bereits angedeutet. 2012 war ein sehr wichtiges Jahr für die Refugee-Bewegung. Allerdings, und davon kann auch ich mich mit diesem Text nicht frei machen, fasst Ngaris Kommentar »2012 was a hyper I'd say« (I.N 10.22) die Zeit ebenfalls sehr gut zusammen. Dass es Ngari und auch Osa sind, die sich relativierend über 2012 äußern, ist kein Wunder: sie kämpfen schließlich schon seit vielen Jahren für die Rechte von Refugees. Christian Jakob, der als Journalist die Bewegung solidarisch begleitet(e), sieht drei unterschiedliche Perioden von Kämpfen Geflüchteter in der BRD: Exil-

Communities mit Themen, die auch auf die Herkunftsregion bezogen waren¹, dann eine Mobilisierung ab 1994, die auf langfristige Strukturen der Selbstorganisation zielte (allen voran ist hier The VOICE, später auch WiE zu nennen) und um 2012, als die Kämpfe »eruptiv, informell und darauf ausgerichtet, schnell Entscheidungen zu erzwingen«² wurden. Diese letzte Form von Aktivismus führte kurzzeitig zu viel Aufmerksamkeit. Doch auch zu Nachhaltigkeit? Was enthielt dieser Moment und was ist davon geblieben?

In Bezug auf Marcuses Einschätzung der '68er schreibt Alfred Schmidt in einer einleitenden Studie zu dem Band *Philosophie und Psychoanalyse* (Marcuse 2002) der Nachgelassenen Schriften:

»Als der wohl kompetenteste Interpret der Protestbewegung rekonstruiert Marcuse zugleich die Abfolge ihrer Etappen, wobei er, bestrebt, die Ereignisse auf ihren philosophischen Begriff zu bringen, das faktisch Vorhandene mitunter durch das im humanistischen Sinn Wünschenswerte ergänzt. Er sieht dann mehr in die Dinge hinein als sie an Ort und Stelle enthalten.« (Schmidt 2002: 50)

Zu fragen ist auch in Bezug auf die 1968er-Bewegungen, woher dieses plötzliche Aufbegehren kam, auf welchen Erfahrungen und Strukturen sie aufbauen konnten. Wie Paul Breines für die USA kommentiert, fanden in dieser Zeit durch den Kontakt zu Schwarzen Aktivist*innen nicht nur zentrale Erkenntnisse über die Gesellschaft statt, sondern vielmehr auch eine Schulung in Praxis: »From its work in the civil rights movement the new Left gained invaluable political experience and brought S.N.C.C.'s militant spirit and anarcho-syndicalist style into the new arenas of confrontation with the power structure« (Breines 1968: 143-144). Und auch in Deutschland wurden die weißen Radikalen der 1960er/1970er Jahre durch nicht-weiße Aktivist*innen, zumeist internationale Studierende, inspiriert. In seinem Buch *Vergessene Proteste* (Seibert 2008) zeigt Niels Seibert auf, wie sehr etwa die Aktivist*innen des SDS von Exil-Studierenden beeindruckt waren und erinnert an konkrete Momente auf Demonstrationen, als sie es waren, die die etablierten Protestformen durchbrachen. Aufgrund der Ablehnung der Revoltierenden gegenüber etablierten »Führer[n], Apparatschiks jeder Sorte und Politiker[n], wie weit links sie auch stehen mögen« verlagerte sich die Initiative »auf kleine, weit zerstreute Gruppen mit einem hohen Grad an Autonomie, Beweglichkeit und Flexibilität« (Marcuse 1969d: 315), schreibt Marcuse. Was für ihn in den 1960er Jahren noch eine Besonderheit ist, klingt aus heutiger Perspektive nach der ganz gewöhnlichen

1 Was meines Wissens jedoch auch mit einem breiteren gesellschaftskritischen Aktivismus in Deutschland einherging, da dies oftmals politisch organisierte, nicht selten marxistische, Geflüchtete waren.

2 Siehe: <https://www.bpb.de/apuz/223914/fluechtlinge-veraendern-deutschland?p=all> [27.08.2020].

Organisationsform linker Kleingruppen. Doch damals war es zumindest für bürgerliche Akteure eine neue Strategie, sich nicht einer Partei anzuschließen, sondern durch Demonstrationen, Besetzungen oder Plakataktionen den Unmut spontan und direkt auszudrücken. So war auch der deutsche SDS bis Anfang der 1960er Jahre die Hochschulorganisation der SPD und wurde erst, allerdings im Bündnis mit der bereits nicht-parteilich organisierten Ostermarschbewegung und Teilen der Gewerkschaften, später zur Organisation der außerparlamentarischen Opposition gegen die Notstandsgesetze von 1968. Dieses selbstorganisierte, spontane, ideologiekritische, internationalistische und antiautoritäre Moment kennzeichnete die sogenannten '68er zu Beginn. Als antiautoritäre Organisation allerdings löste sich der SDS 1970 auf, Marcuse dachte daran anschließend über das »Scheitern der Neuen Linken« (Marcuse 1975b) nach. Um dieses »zu Beginn« einer Bewegung soll es auch in diesem Abschnitt gehen. 2012 war eine Zeit der Ermutigung radikaler, konsequenter Kämpfe gegen Lager, Residenzpflicht und Abschiebungen. Sind diese Kämpfe auch Vorbild für breitere linke Organisation?

Ablehnende Affekte, utopische Bedürfnisse und Erkenntnis stehen bei Marcuse als individuelle Reaktionen, die sich jedoch bei vielen bis potenziell allen Menschen äußern, und damit gesellschaftstheoretisch gar nicht individuell sind und politische Relevanz erlangen können. Doch wie formieren sich hieraus Bewegungen als Kräfte? Marcuse geht kaum auf die Konstituierung, die praktische Organisation von Kollektivität unter schweren, heterogenen Konstellationen ein. Hans-Jürgen Krahl, Adornos Mitarbeiter und führender Aktivist des SDS, formuliert diese Kritik an Kritischer Theorie und widerständiger Subjektivität im Allgemeinen und mit Bezug auf Marcuse im Besonderen bereits in einem (ansonsten sehr anerkennenden) Text, der 1969 in der Zeitschrift *konkret* erschien:

»Andererseits teilt Marcuse das Elend der kritischen Theorie und das ungeschichtliche Selbstbewusstsein entstehender revolutionärer Bewegungen; er ist unfähig, die Kriterien einer revolutionären Realpolitik, bündnispolitischer Kompromisse, organisationspraktischer Stabilisierungen studentischer Protestbewegungen und klassentheoretischer Analysen zu formulieren.« (Krahl 1969: 301)

Die KT von Adorno, Horkheimer, Marcuse und Anderen war spätestens im Exil nach 1933 als eine negative Revolutionstheorie entwickelt worden, als eine Erklärung des Scheiterns. In den bleiernen Jahren der Nachkriegszeit schien Praxis ausgeschlossen, die Theorie fragwürdig. Horkheimers Frage und seine Antwort dazu in einem Gespräch mit Adorno 1956: »Unsere Frage ist: Aus welchem Interesse heraus schreiben wir, nachdem es keine Partei mehr gibt, nachdem die Revolution unwahrscheinlich geworden ist? Darauf würde ich antworten: Damit es gut werden soll« (Horkheimer und Adorno 1956: 51). Was Adorno und Horkheimer aber nicht entwarfen, war eine Kritische Theorie der Praxis.

Auch Marcuse kritisierten Zeitgenoss*innen für seine fehlende Theoretisierung des Zustandekommens und der Dynamik von Kollektivität in Bewegungen. So könne er »Freiheit, das heißt Selbstbestimmung (Autonomie) nicht als gesellschaftliche, vermittelt durch das Kollektiv, fassen, sondern reduziert sie auf das abstrakt anarchistische Selbstsein des Individuums« (Holz 1968: 71) formuliert etwa Hans Heinz Holz, im Gespräch von mir eingebracht, was von Turgay Ulu mit einem knappen »Das ist 'ne gute Kritik« (I.UÜ 10.29) kommentiert wird. Eine ähnliche Kritik an Kritischer Theorie im Allgemeinen üben Ingrid Gilcher-Holtey (1998: 174) und explizit an Marcuse Franz Walter: »Er war ein Romantiker der Revolution nach Art des 19. Jahrhunderts, der von der großen Erlösung schwärmte, aber keinen Sinn für die Mühen der Ebene politischer Praxis besaß« (Walter 2014: 162).

Peter Bescherer formuliert eine solche bewegungspraktische Kritik an Marcuse sehr treffend:

»Er unterschätzt sozusagen die verschiedenen Logiken der sozialen Kämpfe und die Schwierigkeit ihrer gemeinsamen Artikulation. Tatsächlich verbindet ja etwa feministische und antirassistische Kämpfe zunächst nur die abstrakte Ablehnung des Leistungsprinzips; konkrete Verknüpfungen müssen politisch hergestellt werden.« (Bescherer 2013: 160)

Die Mühen der politischen Praxis wurden in der Auseinandersetzung mit der Refugee-Bewegung bereits in den zwei vorherigen Kapiteln ziemlich offensichtlich. Eine kritische Theoriebildung in und zu Protestbewegungen muss meiner Meinung nach daher genauer als Marcuse es durch seine philosophische Perspektive konnte und wollte auf konkrete Prozesse der Konstituierung, auf Konflikte und auch auf zwischenmenschliche Verhältnisse schauen. Das soll in diesem Kapitel versucht und somit die Projektion etwa einer revolutionären Subjektivität vermieden werden – die Notwendigkeit einer solchen Vorsicht hat sich im vorherigen Kapitel an einer kritischen Überprüfung der Begriffe Sensibilität und Weiblichkeit bestätigt. Im Kapitel zu Integration ging es um die Frage nach der gesellschaftlichen Position Geflüchteter, um Refugees als Teil der Arbeiter*innenklasse sowie Gedanken zu Bewusstsein und Erkenntnisposition – auch hier schließen Fragen zu Organisationsformen und Strategie an: Wo und wie wurde und wird Eindimensionalität durchbrochen? Wann wird aus Erkenntnis und spontaner Aktion nachhaltige Praxis? Im Kapitel zu Sensibilität und insbesondere an den Reflexionen zu Weiblichkeit/Feminismus in all seinen Komplexitäten wiederum wurden zentrale Probleme der (Un-)Möglichkeit breiter Organisation und Solidarität angedeutet und bereits eine Kritik an naiven Vorstellungen von Gemeinsamkeit geübt.

Als Kritiker fiel es Marcuse leichter eine grundsätzliche Negation zu formulieren, den begründeten Ekel vor dieser Gesellschaft, als Alternativen und den Weg dahin zu antizipieren. Dies gilt aber auch für soziale Bewegungen selbst, die oft

mals zunächst Bewegungen gegen etwas sind. Erneut beginnt das Kapitel entsprechend mit der Negation: In 7.1 thematisiere ich die Stärke der Bewegung in ihrer Artikulation der Zurückweisung des gesellschaftlichen Umgangs mit Refugees und als konkretes Beispiel ausführlicher die Subjektivierung in der Negation am Beispiel der Non-Citizens. Ich schließe mit Gedanken zur darauf unweigerlich folgenden Repression. Was Theoriearbeit zur Reflexion von Bewegungen beitragen kann, bewegt sich im Rahmen von Kritik und Selbstkritik, die im Anschluss in 7.2 thematisiert wird. An die Kritiken Marcuses an der Neuen Linken kann hier überraschend gut angeknüpft werden. Abschließend werde ich in 7.3, zurückkommend auf die Figur der organischen Intellektuellen und die Selbstbeschreibungen meiner Gesprächspartner*innen, mit konkreten Hinweisen enden, was nun zu tun sein könnte. Marcuse selbst, so heißt es im vorangestellten Zitat zu diesem Kapitel, konnte und wollte nicht warten. Andererseits warnte er vor pseudo-revolutionärer Ungeduld. Was nun? Diese Frage begleitet in Bezug auf die Refugee-Bewegung aber auch auf Organisationsfragen, die über diese hinausgehen, durch das nun folgende Kapitel.

7.1 Radikalität und Negation

Um zu verstehen, was an 2012 anders oder neu war gegenüber vorherigen Refugee-Kämpfen und antirassistischer Solidarität, möchte ich eine persönliche Wahrnehmung schildern. 2012 war ich seit einigen Jahren bei No Lager Osnabrück aktiv. Der Fokus lag damals auf dem Abschiebelager Bramsche-Hesepe, in der Stadt Osnabrück selbst gab es zu dem Zeitpunkt keine großen Sammelunterkünfte. Seit der Einrichtung bzw. Umfunktionierung als Abschiebelager gab es immer wieder Proteste Geflüchteter, die die Gruppe versuchte zu unterstützen und öffentlich zu machen. In den 2000er Jahren waren dort beispielsweise Kurd*innen aktiv. Seit 2011 kam es wieder vermehrt zu Protesten. Unter anderem war zu diesem Zeitpunkt Turgay Ulu in Bramsche-Hesepe untergebracht, den ich dort kennenlernte. 2012, als die ersten Protestcamps in Würzburg und daraufhin in einigen anderen Städten entstanden, hatten auch wir vor Ort eine Struktur, die es ermöglichte, spontan eine gemeinsame Entscheidung von geflüchteten und nicht-geflüchteten Aktivist*innen zu treffen und diese Protestform zu übernehmen. Der Widerstand sollte von dem abgelegenen Lager ins Zentrum geholt werden, deshalb organisierten wir unter dem Motto »Lieber im Zelt als im Lager« ein Protestcamp im Osnabrücker Schlossgarten³. Die Idee wurde bei Treffen in Bramsche-Hesepe

3 Siehe <https://www.nds-fluerat.org/8625/aktuelles/osnabrueck-bramscher-fluechtlinge-besetzen-schlossgarten/> [26.11.2018] oder <https://www.thevoiceforum.org/node/2627> [6.2.2019].

gemeinsam entwickelt und die Entscheidung gemeinsam getroffen. Eine unabhängige Entscheidungsstruktur unter Geflüchteten existierte anders als bei den bayerischen Protesten nicht, weshalb wir es bei dieser kurzen, symbolhaften Aktion beließen. Viele der Geflüchteten zogen, mit Transfer, aber auch ohne offizielle Erlaubnis, in andere Städte um. Einige beteiligten sich später in Berlin am Oranienplatzprotest oder in Hannover ab 2013 am dortigen sudanesischen Protestcamp auf dem Weißekreuzplatz.

Trotz einiger Selbstkritik⁴, die ich inzwischen habe, war es meiner Meinung nach eine gute Aktion, die nicht nur bundesweit in der Antira- und Refugee-Bewegung wahrgenommen⁵ wurde, sondern vor allem ein kurzes Erleben der eigenen Handlungsfähigkeit ermöglichte, Aufmerksamkeit bspw. durch Presse und einen Raum des Zusammenkommens und des Austauschs schuf. Wie festgestellt, ist zentrales Charakteristikum der jüngsten Phase der Refugee-Bewegung, anders als in früheren Phasen des Refugee-Protests, dass so viele Menschen in kurzer Zeit die Lager und sonstige ihnen zugewiesene Orte verlassen haben (Wilcke und Lambert 2015: 5). Das Lager, die totale Institution, die über so viele grundlegende Lebensbereiche bestimmt (Pieper 2008: 356-358), zu verlassen, ist eine (Rück)gewinnung von Individualität, ein Schlüsselmoment. Das Verlassen des Lagers und das Leben in selbstorganisierten Strukturen, die ich im vorherigen Kapitel gewagt und ambivalent als »utopische Orte« bezeichnet habe, in denen ein anderes Miteinander zumindest erprobt wurde, wurden als zentrale Momente der Bewegung herausgearbeitet. Ulu reflektiert das pointiert im Kontrast zwischen dem Lager, aus dem er selbst »ausgebrochen« ist und dem Oranienplatz:

Lokale Berichterstattung: <https://www.noz.de/lokales/osnabrueck/artikel/343179/protestieren-de-asylbewerber-aus-bramsche-hesepe-verlassen-donnerstag-den-schlossgarten> [11.6.2019].

- 4 Zum einen ist mir im Nachgang klar, dass wir die Repräsentationsstrukturen nicht genügend reflektierten. Das zeigt sich etwa an der Berichterstattung, in der vor allem eine studentische Person von No Lager zitiert wurde. Auch frage ich mich, ob es zu symbolhaft war, ein dreitägiges Camp durchzuführen, ohne eine dauerhaftere Protestperspektive zu schaffen. Andererseits war es eine realistische Einschätzung der Kräfte, denn es hätte keine Kapazitäten gegeben den Protest über einen langen Zeitraum aufrechtzuerhalten. Interessanterweise werden Aktionen von No Lager Osnabrück einige Jahre später gerade aufgrund der bewussten Reflexion von Repräsentationsstrukturen, Sprechdominanz und Gegenstrategien etwa durch eine radikale Umgestaltung des Plenums als erfolgreich eingeschätzt. Siehe H. Numan in 4.2 und Engelmeier 2016.
- 5 »Den Anfang machten am 22. Juni Flüchtlinge in München, dann in Bamberg (2. Juli), Aub (3. Juli), Osnabrück und Regensburg (beide 11. Juli), Düsseldorf (16. Juli), Berlin Heinrichplatz (4. August), Passau (10. August), Frankfurt a.M. (20. Oktober). Ein Teil ist unabhängig, ein Teil ist über das »Koordinationskomitee« [aus Würzburg] verbunden« (Jakob 2016a: 112). Auch in Pressemitteilungen aus anderen Städten wurde sich solidarisch auf Osnabrück bezogen.

»Naja, weil wenn diese Menschen im Lager in [Bramsche-Hesepe]⁶ zum Beispiel einfach weitergelebt hätten, hätte es keine Entwicklung, keine Veränderung in ihrem Leben gegeben. Also die Schlussfolgerung, dass der Widerstand eine Schule ist, [...] ist richtig. Naja, der Fakt, dass wir einfach weitergemacht haben und dass wir einen Ort hatten, dass wir zusammenblieben, hat uns oder diese Menschen [...] verändert.« (I.UÜ 22.18-24)

Die Konsequenz und Radikalität äußerte sich geographisch auch im Überschreiten von Ländergrenzen und damit oftmals von Legalität und Illegalität. Napuli Paul, die damit zugleich die zurückhaltende Praxis vieler Linker in Deutschland in Frage stellt, erzählt, dass sie als Test für eine transnationale Aktions/Workshop-Tour in verschiedene europäische Länder gereist ist, ohne die entsprechenden Papiere zu haben. Die Supporter*innen hätten ständig auf die rechtliche Lage verwiesen, sowie darauf, dass es eine*n Anwalt*in bräuchte und sie nicht einfach so fahren könne. Paul jedoch vertritt das Prinzip, erst wenn etwas schief geht mit Anwalt*innen zu reden, da diese nur versuchen würden, einen abzuhalten. Dennoch stellte sie sich auf das Schlimmste – dass sie nicht mehr Zurückkommen kann oder abgeschoben wird – ein: »I told my friend [...] this are my things, luggage and everything. [...] If I am deported, please send [it] to where they deport me. [...] So I was ready for the worst thing. [...] And then, compared to my right here, compared to everything, it's better [to] do the action« (I.P 13.7-14). Diese Position des Nicht-Abwartens vertritt auch Narges Nasimi, die von ihrer Erfahrung in Iran ausgeht und davor warnt, dass es zu spät ist, wenn wir »warten, warten und [es] passiert nichts« (I.DN 62.45-46).

Dass der Schritt aus dem Lager für manche Refugees wahrlich ein Wagnis ist, das erfordert, zunächst die eindämmende, allumfassende und hemmende Angst zu überwinden, beschreiben viele der Gesprächspartner*innen (vgl. Byansi Byakuleka 2015). Auch Paul macht in unserer Gruppendiskussion über Angst deutlich, dass ein Unterschied zwischen den Personen, die bereits Erfahrung im Aktivismus haben, und anderen Geflüchteten besteht. Aber die Kraft aus der Ablehnung und des Verlassens des Lagers könnten beide ziehen:

»Aber anders als viele andere Refugees haben wir ›Nein‹ gesagt: ›Nein. So kann ich nicht leben, ich bin ein Mensch‹. Und die meisten Leute, die schon in ihren Herkunftsländern Aktivist*innen waren, haben dieses System der Kontrolle von Anfang an komplett abgelehnt und haben beschlossen, etwas zu tun. Meine Freund*innen sagten also ›Nein, wir akzeptieren das Lager nicht, wir gehen‹.

6 Hier werden doppelt Orte durcheinandergebracht. Im gedolmetschten Text sagt Ünsal »Han-nover«, zugleich ist im Hintergrund Ulu zu hören, wie er »Osnabrück« sagt, damit jedoch das Lager in Bramsche-Hesepe bei Osnabrück meint.

Gemeinsam haben wir die Lagerpflicht gebrochen und kamen 2012 zum Oranienplatz, Berlin-Kreuzberg. Hier haben wir die Angst überwunden. Wir hatten keine Angst vor der Polizei oder vor wem auch immer mehr, wir sagten einfach ›Nein‹. Wir haben die Angst auch durchbrochen, indem wir illegal dort waren. Wir hatten uns als illegale Menschen gefunden, das ist bereits Macht, sich der Kontrolle zu entziehen.« (Paul in: Doppler 2017: 95)

Neben dem deutlich empfundenen und formulierten »Nein!« steht in dem Zitat das Gemeinsame im Zentrum: Gemeinsam wurde die Lagerpflicht durchbrochen und sie haben sich als Menschen gefunden. Das »illegal« bezieht sich dabei nicht unbedingt auf den Status, keine Papiere zu haben, sondern auf eine gefühlte Illegalität im Sinne eines Nicht-Dazugehörens. Auch Osa beschreibt die Erfahrung von Kollektivität als entscheidendes Moment, das es ermöglicht Angst zu überwinden: »[In the] break isolation campaign [...] the Refugees were just being scared of shadows, they were scared of their own freedom [...]. Because when you are alone, the fear is more. But when you are fighting collectively- and it really worked« (I.O 4.1-11). In der von Paul beschriebenen Phase, in der der Protest dann auch bedeutet, zusammen zu leben und die Kollektivität nicht nur eine Perspektive für das Kämpfen bietet, sondern auch den Lebensalltag radikal zu verändern – also das Lager zu verlassen und sich einem selbstorganisierten Camp anzuschließen – ist dieser Effekt umso stärker. Diese Struktur ermöglicht zudem eine Spontaneität. Die Menschen konnten, sofern sie bereit waren die möglichen Konsequenzen zu tragen, sofort mitkommen und mussten ihr Ausbrechen nicht groß planen. Marcuse bezeichnet die Spontaneität als »Ausdruck der Revolte, die die traditionellen Formen der Praxis *als der Größe der Veränderung nicht mehr gemäß* in Frage stellt« (Marcuse 1974: 154). Der Mensch stellt sich als Ganzes gegen das System. Bruch mit den vorgegebenen Strukturen, Präsenz in der Öffentlichkeit und Konsequenz sind es, die 2012 ausmachten und somit die Situation Geflüchteter in Deutschland zu einem Thema machten, das nicht mehr ignoriert werden konnte und auch die Berichterstattung über Geflüchtete änderte. Sie wurden nun zumindest stellenweise als Subjekte wahrgenommen und repräsentiert (vgl. Kubaczek 2015: 51). 2012 war für den Antirassismus und die Kämpfe Geflüchteter in Deutschland und Europa ein sehr wichtiger Moment. Christian Jakob beurteilt zusammenfassend 2012 als sehr ambivalent: Einerseits seien von einigen Aktivist*innen Theoriedebatten aufgedrückt worden und die jahrelange Arbeit von The VOICE, JoG usw. missachtet worden (vgl. die Diskussion in 5.2), andererseits sei durchaus eine Radikalisierung erfolgt, die die Antira-Bewegung nachhaltig verändert habe (Jakob 2015).

Radikalität der Mittel

Die Entscheidung, in der Bewegung aktiv zu werden, ist 2012 an vielen Orten nicht die, zu ein paar Treffen zu kommen oder an einzelnen Demonstrationen teilzunehmen, sondern ein Bruch. Dieser wurde von einigen (Intellektuellen) sehr bewusst vollzogen⁷. Beispielsweise schreiben Dosthossein oder Ulu in ihren Texten von 2012/13 ihr ganzes Leben der Bewegung zu. Wie Dosthossein selbst sagt, ist es vielen Geflüchteten in den Lagern jedoch nicht möglich, diesen Schritt zu gehen, weshalb er sich als ihr Repräsentant versteht: »Ich bin die Stimme aller Asylbewerber [...]« (Dosthossein 2012). Dieser Repräsentationsanspruch kann auch kritisch gesehen werden, insbesondere was seine Wahl der Aktionsformen angeht. Sich repräsentativ für andere den Mund zuzunähen und in den Hungerstreik zu treten ist eine Protestform, von der sich viele nicht repräsentiert fühlen. Doch müssen sie das?

An einigen Stellen hat sich bereits angedeutet, dass es unterschiedliche Einstellungen zu der Möglichkeit gibt, auch Aktionen durchzuführen, die in der Öffentlichkeit als unangemessen und somit in einem nicht-rechtlichen Sinne als illegitim und aggressiv wahrgenommen werden. Vor allem um das Thema Hungerstreik fanden entsprechende Debatten statt. Inspiriert von den antikolonialen Befreiungsbewegungen entstanden in den aufkommenden Revolten in den USA und Westeuropa in den 1960er Jahren Diskussionen um die Wahl der Mittel, in denen häufig die folgende Stelle aus RT von 1965 zitiert wurde:

»[I]ch glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein »Naturrecht« auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen – nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen. Es gibt keinen anderen Richter über ihnen außer den eingesetzten Behörden, der Polizei und ihrem eigenen Gewissen. Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte. Da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Einhalt zu predigen.« (Marcuse 1965: 161)

7 Auf verschiedene Selbstverständnisse meiner Gesprächspartner*innen komme ich gegen Ende dieses Kapitels zurück.

In einigen der Gespräche eingebracht, entspannen sich auf Grundlage des Zitats sehr unterschiedliche Diskussionen – um Legalität von Aktionen, um Entscheidungsrecht und Transparenz, teils aber auch um Gewalt (s.u.). Größte Resonanz fand das Zitat bei Dosthossein und Nasimi, die es einige Tage nach unserer Diskussion in einer Presseerklärung aufgriffen, als Ende Oktober 2016 das Protestcamp am Sendlinger Tor in München brutal geräumt wurde (siehe Methodologie).

Mit dieser Presseerklärung wird für eine Legitimität von Widerstand argumentiert. Indem sie konkrete, aktuelle Beispiele für das Unrecht benennen, das im Rahmen der Legalität möglich ist, sowie Medien und Politik anklagen, ein Klima zu schaffen, in dem sich Menschen legitimiert fühlen, Geflüchtete anzugreifen, wird die vorherrschende Perspektive auf Gewalt verschoben. Die staatliche Gewalt sowie durch Politik befeuerte Gewalt aus der Zivilbevölkerung ist das Unrecht, wodurch ihr Widerstand als ein Bruch mit dieser Gewalt moralisch legitim wird. Denn sie zerbrechen die etablierte Kette von Gewalttaten, wie Marcuse es sagt. Das Zitat ist auf zwei Ebenen sehr passend: RSfF verwenden genau das gleiche Argumentationsmuster wie Marcuse. Auch der letzte Satz, dass kein Erzieher oder Intellektueller das Recht hätte, Einhalt zu gebieten, lässt sich sehr gut übertragen, denn wie bereits beschrieben erfolgten Versuche der Delegitimierung der Hungerstreiks nicht nur von Politiker*innen, sondern führten auch zu Entsolidarisierungen unter unterstützenden Aktivist*innen (s. S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2017). Auch Mokre bringt das Marcuse-Zitat mit dem Protest der *Non-Citizens* in Verbindung und betont »[...] of course I mean we have no right – I mean basically [...] I accept what Arash and X said. I mean we in our privileged position we have no right to tell refugees what to do« (I.MN 66.40-42). Dennoch äußert sie, dass allein schon aus Strategiegünden die eigene Position im solidarischen Kontext diskutiert werden müsse. Es ist wichtig, die Frage der Legitimität nicht mit der Frage nach Strategie zu verwechseln. Dass »kein Dritter« das Recht hat, Einhalt zu gebieten, bedeutet nicht, dass es keine Diskussion geben dürfe. Vielmehr sollte diese Diskussion nicht öffentlich geführt werden, keine Stellungnahmen abgegeben werden oder ähnliches, das dazu führen könnte, den Widerstand in der Öffentlichkeit weiter zu delegitimieren. Mokre dazu: »There is a lot of stuff which was going on between all of us – stuff which I would just never publish because it's just [...] for us« (I.MN 67.1-2).

Eine Übertragung des Zitats wie RSfF sie vornehmen und wie ich sie durch das Einbringen auch vorgeschlagen habe, birgt eine Gefahr des Missverständnisses. Denn der Satz Marcuses »wenn sie Gewalt anwenden« impliziert eben dies: dass Gewalt als Mittel des Widerstandes angewendet wird. Das ist aber in der Refugee-Bewegung gar nicht der Fall und es geht darum, die systemische und persönliche Gewalt anzuprangern, die sie selbst trifft. Im Widerstand geht es um Legalität und Legitimität drastischer Mittel, im Falle eines Hungerstreiks darum, was Menschen sich selbst antun (dürfen), aber nicht um Gewalt gegen Dritte.

Wie ist der Satz bei Marcuse gemeint? Für ihn ist die Frage der Gewalt in erster Linie eine Strategiefrage, nicht eine der Legalität. 1965 stand unter dem Eindruck der antikolonialen Befreiungsbewegungen – also Bewegungen, die zum einen Mehrheiten hinter sich versammelten und denen zum anderen keine anderen wirksamen Mittel zur Verfügung standen⁸. Von der Unterstellung, Marcuse würde Gewalt der Linken generell gutheißen, musste er sich insbesondere im Kontext bewaffneter Gruppen wie Rote Armee Fraktion (BRD) und *Weathermen* (USA) in den 1970er Jahren oftmals distanzieren. In seinem Berliner Vortrag mit dem Titel »Das Problem der Gewalt in der Opposition« (Marcuse 1980b) und in dem Text »Murder is not a Political Weapon« (Marcuse und Herf 1977) distanziert er sich von der ziellosen Gewalt durch Splittergruppen. Es sind Fehlinterpretationen, wenn seine Aussagen, die unter dem Eindruck antikolonialer Revolutionen oder Selbstverteidigung etwa durch die *Black Panther Party for Selfdefense* in den USA⁹ fielen, von privilegierten Weißen als Rechtfertigung für Terroranschläge und Entführungen benutzt werden. Doch Marcuse verurteilte auch diese Aktivist*innen nicht pauschal, sondern versuchte immer wieder Angebote zur Reflexion zu bieten (Claussen 1981a: 219). Er forderte dazu auf, einen Moment innezuhalten und zu analysieren, was gerade geschieht. Vor allem jedoch stellte er klar, dass das Naturrecht auf Widerstand »zu den ältesten und geheiligtesten Elementen der westlichen Zivilisation gehört« (Marcuse 1980b: 42), Gewalt darin jedoch taktisch meist und konkret auch in der Neuen Linken nicht sinnvoll sei:

»Solange die Opposition nicht die gesellschaftliche Kraft einer neuen Allgemeinheit entwickelt hat, ist das Problem der Gewalt primär ein Problem der Taktik. Kann in bestimmten Fällen der Konfrontation mit der bestehenden Gewalt, bei der die herausfordernde Gewalt des Widerstandes unterliegen wird, durch die Konfrontation das Kräfteverhältnis zugunsten der Opposition geändert werden? [...] Dann aber hängt die Bewertung der Situation ab von dem Anlaß der Konfrontation und besonders von dem Erfolg einer systematisch durchgeführten Aufklärungsarbeit und von der Organisation der Solidarität.« (Ebd.: 52-53)

-
- 8 Was oppositionelle Gewalt bedeutet und warum sie legitim sein kann, stellt Frantz Fanon in seinem Kapitel »Von der Gewalt« (Fanon 1969: 27-83) in *Die Verdammten dieser Erde* eindrücklich dar. Nigel C. Gibson fasst zusammen: »That is to say, the success of violent action can only be judged by the extent to which it mobilizes the people along national lines. But being thrown in one direction forecloses democracy and discussion. Violence is a dividing line indicating not only a change away from the politics of patronage, but also the exhaustion of politics« (Gibson 2003: 119).
- 9 Bei The VOICE findet sich in einem Interview mit Mbolle Yufanyi eine Anspielung auf die *Black Panther Party for Selfdefense*: https://www.glokal.org/wp-content/uploads/2016/10/Interview_Mbolle_Yufanyi_eng.pdf [6.4.2020]. Hier heißt es, dass es nicht darum gehen könne, die Weißen zu erziehen, sondern dafür zu sorgen, dass sie die Refugees nicht vernichten können.

Gewalt sollte also nur in Erwägung gezogen werden, wenn sie die Kräfteverhältnisse voraussichtlich zugunsten der eigenen Seite verbessert, Solidarisierungen bewirkt und Räume öffnet, nicht schließt. Gewalt einiger Weniger und in einem Kontext, in der diese von der großen Mehrheit als völlig illegitim empfunden wird, kann Marcuse nicht gutheißen. Dass er durchaus auch aus eigener Erfahrung sprach, lässt sich mit dem Hinweis auf 1918 verdeutlichen. Marcuse selbst war als Mitglied eines Berliner Soldatenrates an der Verteidigung gegen die konterrevolutionären Freikorps beteiligt. Eben weil Marcuse einen realen Revolutionsversuch, der immerhin das Kaiserreich in eine Demokratie verwandelte, miterlebt hat, konnte er 50 Jahre später viel genauer als seine Studierenden zwischen einer revolutionären und einer nicht-revolutionären Situation unterscheiden, was er in Debatten auch konsequent tat.

In Bezug auf die Refugee-Bewegung ging es in den Diskussionen nie darum, konkret über die Möglichkeit von gewaltvollen Widerstandsformen nachzudenken – dennoch glichen die Diskussionen um die Hungerstreiks denen um Gewalt, immerhin ging es dabei ja auch um Gewalt gegen sich selbst. Dabei kann die gleiche Frage gestellt werden: lag die Wahrnehmung der Hungerstreiks als illegitim an der Methode oder an einer fehlenden Organisation der Solidarität? Hätte die Methode mit mehr solidarischer Begleitung zu einer Verschiebung der Kräfteverhältnisse führen können? Das Vorgehen von RSfF war jedoch manchmal gar nicht auf Verständlichkeit angelegt, sondern darauf, zu provozieren (vgl. Stierl 2019: 34) – und auch das ist legitim. Doch nützt es dem Kampf viel, Kontroversen anzustoßen und auch vermeintlich solidarische Aktivist*innen vor den Kopf stoßen? Ich denke, dass jeder Mensch für sich legitimerweise drastische Widerstandsmethoden wählen darf, auch wenn diese Selbstverletzung beinhalten. Allerdings kann meiner Meinung nach nicht eine bedingungslose Unterstützung erwartet werden.

Wie gesagt, Gewalt gegen andere Menschen wurde nie gezielt angewendet und stand auch nicht zur Diskussion. Dennoch sieht Paul im Gespräch die Notwendigkeit, sich von der Unterstellung der Befürwortung von Gewalt zu distanzieren. Obwohl ich ihr mehrmals versichere, sie in keinerlei Zusammenhang mit einer auch nur ambivalenten Bewertung von Gewalt zu stellen, führen wir eine sehr lange Diskussion, in der sie auf absoluter Gewaltfreiheit nicht nur der Refugee-Bewegung, sondern jedes Widerstandes beharrt. Auch antikoloniale Gegengewalt war für sie kein legitimes Mittel (I.P 44-53) – eine Einstellung die ich nicht teile. Für die Refugee-Bewegung heißt das jedoch nicht, sich nicht in potenziell gewaltvolle Situationen hineinzubegeben. Das tut und tat Paul selbst sehr oft. Doch in diesen Situationen dürfe die Gewalt niemals von einem selbst ausgehen. Dazu gehört auch, dass Protest immer so öffentlich und medienwirksam wie möglich sein müsse, damit es Zeugen für die Gewaltfreiheit der Bewegung und die Gewalt der Polizei gebe (vgl. I.P 22-23).

Viele Aktionen werden in der öffentlichen Rezeption als gewalttätig dargestellt, beispielsweise die (teils gelingenden) Versuche Abschiebungen durch Blockaden zu verhindern. Hieran lässt sich zeigen, wie sehr Paul und Marcuse richtig damit liegen, dass öffentliche Wahrnehmung den Erfolg beeinflusst. Auch politische Konstellationen sind, bei aller Kritik an parlamentarischer Politik, entscheidend. Als in Osnabrück ein breites Bündnis hinter den Abschiebeblockaden stand und es politisch nicht angemessen war, Räumungen der Blockaden durch die Polizei durchführen zu lassen, da ein solches Vorgehen als unverhältnismäßig wahrgenommen worden wäre, wurde der Protest als gewaltfrei und legitim angesehen, während ein ähnlicher Protest in Göttingen zur gleichen Zeit durch die Polizei niedergeprügelt wurde¹⁰.

Die jeweilige Lage muss analysiert und die Methoden müssen abgewogen werden. In nicht-revolutionären Zeiten sei es wichtig, so Marcuse, zu versuchen auf die Öffentlichkeit zu wirken und dafür zu Methoden zu greifen, die geradezu banal wirken können – er nennt als Beispiele, Leserbriefe zu schreiben und Politiker*innen mit Telegrammen zu überhäufen, auch wenn das entwürdigend sei (Marcuse 1999: 158-159). In revolutionären Zeiten oder für »unterdrückte Minderheiten« (s.o.) gelten ganz andere Ansätze.

In unserer Diskussion hebt Dosthossein mit Bezug auf das Zitat heraus, dass es seines Erachtens falsch sei, von einem Widerstandsrecht nur für unterdrückte Minderheiten zu sprechen. Das Recht auf Widerstand gelte für jede*n »under the pressure« (I.DN 41.32) – also nach seinem Verständnis für alle Lohnabhängigen. Hier ist wieder die Spannung zwischen Dosthosseins und Nasimis Vision eines gemeinsamen Kampfes aller Ausgebeuteten und der als notwendig empfundenen Positionierung als Betroffene eines spezifischen Unterdrückungsverhältnisses sowie der eingeforderten Verpflichtung anderer Linker, sie darin zu unterstützen, sichtbar. Auf dieses Verhältnis von gemeinsamem Interesse aller Lohnabhängigen sowie der Notwendigkeit identitätspolitischer Strategien und Positionierungen möchte ich anhand der Non-Citizen-Theorie und Praxis genauer schauen.

Non-Citizenship als politische Praxis

In unserer Diskussion vertritt Arash Dosthossein zunächst einen interessebasierten Ansatz: Solidarität und Subjektivität »grow out of a common sense. This grows out of a common target [...] and this has for me a rational materialistic base« (I.DN 80.16-18). Dementsprechend erfolge auch das Engagement von *Citizens* im Refugee-Protest letztlich aus rationalen Interessen, auch wenn ihnen das nicht immer bewusst sei:

10 Siehe: https://www.akweb.de/ak_s/ak596/16.htm [17.06.2019]

»You *bewusst* know [...] why you are here, that other woman used the sentence of the ›Gefühl‹ [...] she just *unbewusst* goes there [to the protest]. And now, because she uses the word of the [...] ›Gefühl‹, [...] we, like the realist materialist people, we must accept that *Argument* [...]. Okay, he doesn't know, she doesn't know. But that's not because he or she is not part of the worker class.« (I.DN 83.8-14)

Über das Interesse, die Gesellschaft zu verändern, könnten alle Lohnabhängigen zusammenfinden – so sieht es auch Marcuse, wenn er sagt, dass sich die autonomen Individuen trotz aller Differenz als Klasse konstituieren könnten (vgl. 5.2). Die Annahme, alle könnten ein gemeinsames Interesse erkennen, steht für mich zunächst einer identitätsbasierten Politik, die in kleineren Einheiten als »alle Ausgebeuteten« oder je nach Terminologie »Arbeiter*innenklasse« mit einem erweiterten Arbeitsbegriff oder »Multitude« denkt, gegenüber. Doch genau solch ein nach innen geteiltes Interesse vertritt der *Non-Citizen*-Ansatz. Es gibt das gemeinsame Interesse, *Citizens* zu werden, welches eine klare Abgrenzung nach außen und Identifizierung nach innen beinhaltet.

In unserer Diskussion auf einer Tagung zum Begriff des Flüchtlings (Kersting und Leuoth 2020), verdeutlichten Dosthossein und Nasimi, dass *Non-Citizens* als korrekte Analyse der gesellschaftlich-ökonomischen Position von nicht anerkannten Geflüchteten und als Kritik eines nur humanitär-menschenrechtsbasierten Diskurses zu verstehen ist und eben nicht in erster Linie als organisierender Bewegungsbegriff. Fabian Georgi sagte in dieser Diskussion ebenfalls, dass es Beiträge brauche, um die Debatten von einer menschenrechtsbasierten, linksliberalen Kritik zu historisch-materialistischer Analyse zu bringen. Demnach ging es mit der *Non-Citizen*-Theorie nicht darum, eine Identifikation anzubieten, sondern eine Analyse. Die materielle Kritik an dem Zustand des Dualismus von Staatsbürger*innenschaft und Nicht-Staatsbürger*innenschaft beinhaltet zudem eine Ideologiekritik. Es braucht das Nicht-Dazugehörende, die *Non-Citizens*, damit die Kategorie der Staatsbürger*innenschaft als Identität überhaupt Sinn macht. Somit kann *Non-Citizenship* gar als das Gegenteil einer Identitätskategorie, als Kritik der Identität, gelesen werden. Das wird an Napuli Pauls Kommentar deutlich, die *Non-Citizenship* durch *Non-Identity* ersetzt:

»We are not citizens, because we are illegal, because we have no permission, because we have no passport. What makes you be a citizen? You are German, you have a passport, you have an identity here. They don't have an identity, which means I can call myself also Non-Identity here in Germany. So, they put that Non-Citizen. So, for me it doesn't matter, it's ok for the discussion.« (I.Paul 2013)

Auch wenn sich hier *Non-Identity* in erster Linie auf das Nicht-Besitzen von Passdokumenten, die einem die vollen Rechte in Deutschland garantieren, bezieht, ist in Pauls Sprechen zumeist auch eine philosophisch-abstraktere Ebene vorhanden.

Es stimmt ja nicht, dass die meisten Geflüchteten keine Papiere haben, aber sie haben keine, die sie als dazugehörend markieren, die sie in diesem Sinne mit der deutschen Gesellschaft, mit dem deutschen Staat identifizieren. Der Bezug als *Non-Citizen*, *Il-legal*, *Non-Identity* macht diejenigen sichtbar, die die Anderen des national-identifizierenden Denkens sind. Eine kollektive Identifizierung bestimmt sich immer über die Abgrenzung zum Anderen, schreibt der Sozialpsychologe Rolf Pohl (2017: 39). In dem Bezug auf eine Negation wird dieses Verhältnis offenbart (wir sind etwas, das wir nicht sind), seine Absurdität aufgezeigt und durch den Verweis darauf, dass es diese Dichotomie nicht geben sollte, eine politische Perspektive gegeben.

Es gibt also mehrere Ebenen und auch von vielen Diskussionspartner*innen Zustimmung dazu, dass *Non-Citizen* eine sinnvolle Analyse- und Kritikategorie ist, was allerdings noch nicht viel über eine Praxis anhand dieser Kategorie aussagt – Pauls »it's ok for the discussion« deutet das bereits an. So trifft auch Osa in seiner Kritik eine Unterscheidung in Theorie und Praxis: »I don't have a problem with the name Non-Citizen, the only problem with the Non-Citizen [...] that I had, had to do with the [...] strategy of separation« (I.O 29-34-36). Es ist fraglich, ob der Versuch einer Durchsetzung von Politik mithilfe einer recht starren Kategorie strategisch gesehen die richtige Priorität war, insbesondere da sich verschiedene, auch theoretische Ansätze vermischten: Das Konzept blieb eben nicht Analyse und strategische politische Forderung, sondern wurde zugleich als ein politisches Instrument innerhalb der Bewegung verwendet und als ebensolches gelesen. Es wurde zum einen versucht, das dominante Verhalten von deutschen/weißen Aktivist*innen zu durchbrechen. Teilweise wurden auch jene Geflüchteten, die inzwischen einen sicheren Aufenthaltsstatus haben, ebenfalls von Entscheidungen ausgeschlossen. Damit wurde *Citizen/Non-Citizen* zu einem Instrument, mit dem versucht wurde, sich zu positionieren und Struktur in eine komplexe, von Dominanz- und Unterdrückungsverhältnissen durchzogene Situation zu bringen. Kann das funktionieren?

Von Monika Mokre gibt es gegenüber dem Münchener Protest eine interessante ambivalente Haltung. Zum einen schätzt sie, auch in Reflexion auf die eigenen intransparenten Strukturen in Wien, den klaren Organisationsansatz in München, sagt aber zum anderen, dass sie den Protest verlassen hätte, wenn sie nicht selbst hätte mitdiskutieren und mitentscheiden dürfen. Sie reflektiert ein Gespräch mit Dosthossein und einem weiteren *Non-Citizen*-Aktivisten: »I said [...] it's very interesting [...] but I wouldn't be with you. [...] I mean I have a political position; I don't leave that outside« (I.MN 35.44-50).

Mit *Non-Citizen* wurde eine bestimmte gesellschaftliche Differenzkategorie als wichtigste gesetzt, so wie manchmal in antirassistischen Bewegungen die Kategorie Rassismuserfahrung. Wie auch Osa berichten Paul, M. Numan und Mokre einige Beispiele von Positionierung anhand der Binarität Schwarz/weiß, die dann so

absolut gesetzt wurden, dass zum einen andere Unterdrückungsstrukturen ausgeblendet wurden und zum anderen von der prinzipiellen Unmöglichkeit eines Zusammenkommens ausgegangen wurde. Die Debatten hätten von den konkreten Problemen und Forderungen der Geflüchteten weggeführt und, so Paul, manchmal sinnvolle Aktionen verhindert, da *weiße* Aktivist*innen sich nicht mehr traute etwas zu machen: »Critics occupying the action, you know? It's more than action. And now the people say: ›if I organize something the people will criticize me, so it's better I don't organize‹, you know?« (I.P 21.12-14) Rassismuskritik innerhalb der Bewegung und Aktion nach außen in der Praxis zu vereinbaren, ist nicht immer einfach. M. Numan sagt hierzu: »It is completely different politics« (I.MN 40.26). Der Ansatz der *Non-Citizens*, der ja unter anderem die Situation der Fokussierung auf Rassismus als Ausgangspunkt ihrer Kritik nahm, verlief letztlich in eine ähnliche, starre Binarität. Dabei sind, und das ergibt sich ja auch aus der theoretischen Analyse von RSfF, wie sie in Abschnitt 5.2 diskutiert wurde, gesellschaftliche Differenzkategorien verschiedener Ebenen (wie Staatsbürger*innenschaft und Rassifizierung anhand äußerlicher Merkmale) niemals getrennt zu analysieren. Nicht fehlende Staatsbürger*innenschaft oder Rassismus oder Klassismus oder Sexismus sind isoliert als das Problem zu sehen, sondern ein Zusammenspiel der verschiedenen repressiven Formen von Vergesellschaftung. Dennoch kann der Fokus auf eine diskriminierende oder ausschließende Kategorie politisch notwendig sein, um ein konkretes Verhältnis sichtbar zu machen. Doch macht das *Non-Citizenship* zu einer Identitätskategorie?

Bei Marcuse zeigt sich zum einen aus seinen Erfahrungen mit Faschismus und gescheitertem Klassenbewusstsein, zum anderen auch aus seinem kritisch-philosophischen Hintergrund, eine tiefe Skepsis gegenüber jeglichen Konzeptualisierungen von Identität. Wie Peter-Erwin Jansen schreibt sei Marcuse »das ständige Gerede über die Suche nach Identität« (Jansen in: Marcuse 2002: 11) auf die Nerven gegangen. Kollektive Identität erscheint für ihn also zunächst nicht als geeigneter Bezugspunkt für Organisierung. Damit geht er von sehr (selbst)bewussten Subjekten im Kampf aus, die ihr gemeinsames Interesse an einer Abschaffung herrschender Verhältnisse erkannt haben. Auch wenn ich die prinzipielle Skepsis Kritischer Theorie gegenüber jeglichen Identitätskategorien teile, erscheint es mir zu einfach, das Thema beispielsweise mit einem Bezug auf das Erkennen von gemeinsamem Interesse oder einem utopischen Bezug auf den neuen Menschen zu übergehen. Auch möchte ich auf einen Satz Marcuses hinweisen, den Jansen auf obigen, identitätsvernichtenden Kommentar folgend, zitiert: »Die Suche nach Identität: als ob Identität etwas wäre, das nur gefunden werden müsste, um es dann wie ein Ding zu besitzen! Die Suche selbst ist unsere Identität; sie ist begrenzt nur durch unseren Tod.« (Marcuse 2002: 11). Die Suche ist Identität, dieser Halbsatz drückt für mich keine generelle Zurückweisung von Identität aus, vielmehr eine Ablehnung, daraus etwas alles Dominierendes und vor allem Essentielles zu machen.

Für ein offenes, kämpfe-orientiertes Konzept der Identität können beispielsweise die Cultural Studies und der britische Soziologe Stuart Hall zu Rate gezogen werden. Ihn beschäftigt unter anderem die Frage, wie sich Individuen unter einer gemeinsamen Kategorie als soziale Kraft formieren, und er betont, dass Identitäten nie etwas festes sind, sondern eben eine Auseinandersetzung und Orientierung in den bestehenden Verhältnissen: »Identitäten sind die instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur [...]« (Hall 1994c: 30). Hall bezeichnet Identität als Werden (ebd.: 29), was für mich das gleiche aussagt wie Marcuses Kritik an der Suche nach Identität und sein Verweis, dass die Suche selbst die Identität sei: Die Beschäftigung mit Identität ist eine Auseinandersetzung mit sich selbst und den (historischen) Verhältnissen und Beziehungen. Und diese Auseinandersetzung kann und muss unter anderem kollektiv gedacht werden.¹¹ Identitäten oder besser Identifikationspunkte können für die politische Praxis als Fixpunkte für eine Positionierung dienen. Hall zeigt, dass es der Bürgerrechtsbewegung in den 1960er und 70er Jahren in England gelang, die Bezeichnung Schwarz aus ihrer negativen Bedeutung herauszulösen und zu einer »organisierenden Kategorie für eine neue Politik des Widerstandes« umzudeuten (Hall 1994d: 15). Problematisch ist jedoch, wenn die Positionierung eben nicht als ein Identifikationspunkt, sondern als feste Kategorie gedacht wird, die keine Offenheit für das Mitdenken der Verwobenheit verschiedener Ungleichheitsverhältnisse mehr bietet. So würden verwobene Dominanzverhältnisse zwischen Schwarzen Männern und Schwarzen Frauen mit »Schweigen übergangen« (Hall 1994a: 83).

Genau dieses Schweigen ist das Problem. Denn eine Bewegung kann gesellschaftliche Strukturen auch nach innen nicht von heute auf morgen auflösen. Wie in der Methodologie in der Theoretisierung der Intellektuellen als Übersetzer*innen mit Bezug auf Gutiérrez Rodríguez diskutiert wurde, geht es gerade um eine Auseinandersetzung mit diesen Lücken. Wenn Marcuse in VüdB davon spricht,

11 Auch innerhalb der Literatur zu sozialen Bewegungen, konkret um eine Konzeption der »kollektiven Identität«, gab es eine Verschiebung des Fokus auf den prozessualen Charakter (Melucci 1995: 43). Robert Brubaker und Frederick Cooper (2000) kritisieren an Hall, Albert Melucci und anderen Autor*innen das Festhalten an der Kategorie Identität, wenn doch stets betont werde, dass nicht (mehr) von einer starren, festen Kategorie auszugehen sei. Wenn diese prozessual, als Werden eines Kollektivs theoretisiert werde, wozu brauche es dann noch den vorbelasteten Begriff? (ebd.: 9) Als Alternativen schlagen sie vor, von Identifizierung zu sprechen, etwa wenn es darum geht, die Bemühungen von Anführer*innen zu beschreiben, ein kollektives Selbstverständnis herzustellen oder von Verbundenheit, Gemeinschaftlichkeit, *groupness* wenn es um die emotionale, affektive Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe »involving both a felt solidarity or oneness with fellow group members and a felt difference from or even antipathy to specified outsiders« (ebd.: 20) gehe. Auf diese »gefühlte Solidarität« werde ich unten zurückkommen.

dass ein »Verständnis, Offenheit im Umgang miteinander, das instinktive Innerwerden dessen, was schlecht, falsch, Erbe der Unterdrückung ist« (Marcuse 1969d: 315) notwendig sei, liegt er damit richtig. Nur ist das eine der vielen Stellen, an denen es zu einfach klingt. Instinkt und Offenheit reichen nicht aus, vielmehr braucht es Anstrengung, Disziplin und harte Auseinandersetzung über eben dieses Erbe der Unterdrückung. Denn sich ohne Auseinandersetzung auf etwas Gemeinsames zu berufen funktioniert immer nur sehr kurzfristig und nur in erfolgreichen Zeiten, wie auch Mokre analysiert:

»[W]hen it's going well and there is a lot of energy, a lot of dynamic, then we find our common language at least. [...] And we forget- maybe not forget, but it's not so important that we also have different issues. [...] And then when it's going down, we find all the differences.« (I.MN 39.37-49)

Mokre schreibt in ihrem Buch, dass eine produktive, d.h. kämpferische Zusammenarbeit nur mit gemeinsamen politischen Zielen möglich sei und sich über Ziele und Strategien nicht genug ausgetauscht wurde/wird (Mokre 2015: 214) und nicht genügend kollektive Reflexion stattfindet. Auch das Konzept *Citizen/Non-Citizen* kann nicht anstelle einer fundierten Auseinandersetzung mit Positionen und Zielen sowie Übersetzungsversuchen fungieren. Es kann vielmehr auf eine Lücke verweisen und diese durch das radikale Auftreten sichtbar machen. Die Lücke zwischen *Citizenship* und *Non-Citizenship*, aber auch (damit zusammenhängende) Verhältnisse, die sich bis in die Repräsentationsstrukturen und Beziehungen zwischen geflüchteten und nicht-geflüchteten Aktivist*innen ziehen. Die Theorie der *Non-Citizens* kann als ein strategischer Essentialismus (Spivak und Adamson 1986: 51) gelesen werden. Ein strategisches Eintreten in eine sehr klar definierte Position um ein Unterdrückungsverhältnis zu verdeutlichen und Zusammenhalt zu stärken. In einem Interview zum Thema Judentum verdeutlicht Marcuse, dass auch er einen solch strategischen Umgang mit Identifizierung/Definition pflegt: »Ich pflege mich nicht zu definieren. [...] Ich habe mich immer dann als Juden definiert, wenn Juden angegriffen wurden« (Marcuse 2004d: 153).

Die Hervorhebung der exkludierenden Kategorie und eine doppelte Negation mit dem Ziel, nicht nur die Anderen von etwas zu sein, sondern selbst als Subjekte anerkannt zu werden – in dieser Analyse und Forderung steckt mehr als in einer bloßen Forderung beispielsweise nach Integration oder Teilhabe. Refugee-Protest ist vielmehr eine Negation: Negation von Abschiebung, des Lebens in Lagern aber damit einhergehend auch eine weitreichendere Gesellschaftskritik. Kein Wunder, dass Repression nicht ausblieb und ausbleibt.

Reaktion: Die Repression schlägt zu

Auf den Punkt fasst Marcuse in »Scheitern der Neuen Linken?« seine Analyse zusammen:

»Zum Teil wurde die Bewegung vom Establishment ›vereinnahmt‹ oder offen unterdrückt; zum Teil ›zerstört‹ sie sich selbst dadurch, daß sie keine angemessenen Organisationsformen entwickelte, daß ein innerer Spaltungsprozeß um sich griff, der einherging mit Antiintellektualismus, einem politisch ohnmächtigen Anarchismus und narzißtischer Selbstüberschätzung.« (Marcuse 1975b: 161)

Dieses Zitat brachte ich auch in einigen der Gespräche ein, wo es oftmals große Zustimmung erfuhr. So etwa von Numan und Mokre. Numan: »Ja, I completely agree with that. It happened in our movement«, darauf Mokre: »Absolutely, absolutely« und Numan: »There is no doubt of it« (I.MN 42.21-25). Byansi Byakuleka stimmt ebenfalls einer Übertragbarkeit auf die Refugee-Bewegung zu »hundred percent« (I.AB 15.15) zu.

Doch schauen wir uns die genannten Punkte genauer an, beginnend wie Marcuse, mit den »äußeren« Faktoren Vereinnahmung und Unterdrückung.

Die Vereinnahmung wurde im Abschnitt zu Integration bereits eingehend behandelt. So wie die Studierendenbewegung unter anderem durch die Institutionalisierung sozialer Projekte und massiven Stellenausbau an den Universitäten re-integriert wurde, arbeiten viele (ehemalige) deutsche Aktivist*innen in der Flüchtlingssozialarbeit (vgl. Kritik Byansi Byakuleka in 5.1) oder schreiben wie ich ihre Abschluss- und Doktorarbeiten mit Bezug zur Thematik, wie etwa Ulu kritisiert (I.UÜ 31.35-37). Hassan Numan sollte ebenfalls für die Johanniter arbeiten, statt gegen sie zu protestieren (siehe ebenfalls 5.1). Als Vereinnahmung lassen sich auch die zahlreichen Kunst- und Kulturprojekte theoretisieren, die oftmals von flüchtlingssozialistischen Menschen geleitet werden und in denen geflüchtete Aktivist*innen mitmachen. Kritik hieran wurde an vielen Stellen geübt – an einem oftmals einseitigen Nutzen (Profilierung der/des Künstlers/Künstlerin), an der Verobjektivierung und Viktimisierung Geflüchteter oder an dem caritativ-paternalistischen Charakter¹². Doch auch nicht nur gut gemeinte, sondern tatsächlich auf Gemeinsamkeit, Solidarität und nachhaltigen Strukturen basierende Kunstproduktionen haben meist eine integrierende Funktion: Durch politische Kunst werden Widersprüche öffentlich thematisiert und kritisiert, werden oftmals richtige Sachen gesagt, doch wird sie gerade hierdurch, wie Marcuse in EDM beschreibt und kurze

12 Aufgrund der Flut von Anfragen hat die australische Organisation RISE eine Zehn-Punkte-Liste verfasst, die sich an Künstler*innen richtet, die mit Geflüchteten arbeiten wollen. Online unter: https://www.kultur-oeffnet-welten.de/positionen/position_1536.html [31.05.2019]. Sie wurde auch in Deutschland, insbesondere im Berliner Kontext, diskutiert.

Zeit später mit »repressiver Toleranz« auf den Begriff bringt, zu Mechanismen der Einhegung. Die vermeintlich freie und kreative Entfaltung kanalisiert diese letztlich in geordnete Formen. Aufgrund der Freiheit von Kunst darf alles gesagt und dargestellt werden – ohne noch wirklich zu schockieren und vor allem ohne, dass daraus Konsequenzen folgen.

Vereinnahmung erfolgte aber auch auf politischer Ebene durch falsche Versprechungen, wofür vor allem das sogenannte »Einigungspapier« steht, welches im März 2014 zwischen Teilen der Oranienplatzbesetzer*innen und dem Berliner Senat beschlossen wurde. Die daraus folgende, teils freiwillige, Räumung des Oranienplatzes führte für die meisten Geflüchteten zu keiner Besserung und sicher nicht zu einem Bleiberecht (siehe Abschnitt 3.3). Durch die lange Zeit der Verhandlungen, die (nicht eingehaltenen) Versprechen und das viele hin und her wurde der Bewegung Kraft geraubt. Auch standen immer wieder einzelne Personen und Gruppen als Spalter*innen da, wenn sie sich – individuell absolut nachvollziehbar – auf »Angebote« von Seiten der Verwaltung oder Politik einließen.

Wie Susanne Kleemann in Bezug auf die amerikanische Studentenopposition am Beispiel des US-amerikanischen SDS und des SNCC zeigt, braucht es für die Unterdrückung von in Bewegungen sich entwickelndem politischem Bewusstsein ein sehr hohes Angstpotential sowie Isolation der Individuen (Kleemann 1971: 175). Ein Ort wie der Oranienplatz, der die Isolation überwand, musste also zerstört werden. Wenn Integration nicht möglich ist, greift die offene Unterdrückung. Für die USA fasst Marcuse in *Konterrevolution und Revolte* zusammen: »Das ganze Gewicht der Unterdrückung trifft die beiden Zentren der radikalen Opposition: die Universitäten und die schwarzen und braunen Militanten. Die Aktivität auf dem Campus wird zurückgedrängt, und die Black Panther-Partei wurde systematisch verfolgt, ehe sie wegen innerer Konflikte auseinanderfiel« (Marcuse 1972: 31). Winston A. Grady-Willis fasst die Repressionen gegen die *Black Panther Party* mit Inhaftierung, der Einschleusung von *Agents Provocateurs*, Desinformationen, elektronischer Überwachung und Mord zusammen. Die treibende Kraft war das FBI in Unterstützung durch lokale Polizeibehörden (Grady-Willis 1998: 363).

Gewalt wird neben direkter Staatsmacht auch von durch Medien und Politik aufgehetzte Menschen ausgeübt, die somit ihre Sündenböcke auf dem Silbertablett serviert bekommen. In Polizeigewalt außerhalb des rechtlichen Rahmens fand und findet Gewalt durch Staatsmacht und aufgehetzte Bürger*innen eine erschreckende Überschneidung. Die beiden bekanntesten Fälle von Gewalt gegen die Studierendenbewegung in Deutschland sind die Ermordung des Studenten Benno Ohnesorg durch den Polizisten Karl-Heinz Kurras (2. Juni 1967) sowie die Schüsse auf Rudi Dutschke (11. April 1968) durch einen Zivilisten, an deren Spätfolgen Dutschke 1979 verstarb. Für die Refugee-Bewegung lassen sich kaum zählbare Beispiele überzogener Polizeieinsätze aufzeigen – sei es die (mehrfache) Räumung der Hungerstreiks in München 2013, 2014 und 2016, die Situation in Berlin Kreuzberg bei

der Verteidigung der Gerhard-Hauptmann-Schule gegen ihre Räumung oder die Gewalt der Polizei in Luxemburg-Stadt während einer Demonstration im Kontext des *March for Freedom* (beides 2014)¹³. Für Geflüchtete haben auch Polizeimaßnahmen, die für einen Einsatz beispielsweise bei Besetzungen als »normal« gelten können, oftmals drastische Konsequenzen. Abgesehen davon, dass Geflüchtete vielfach Sondergesetzen wie Residenzpflicht unterliegen, die bereits manchen in Deutschland eigentlich legitimen Protest, wie etwa über Landesgrenzen zu marschieren, zu einem kriminalisierten Unterfangen machen, sind sie durch rassistische Kontrollpolitiken gehäuft polizeilichen Maßnahmen unterworfen¹⁴. Für Ulu ist die massive Repression, der die Refugee-Bewegung ausgesetzt war und ist ein Hinweis auf ihre Radikalität, während er andere Bewegungen als weitgehend integriert ansieht: »Deswegen haben die auch nicht so viel Repression« (I.UÜ 22.43).

Für die USA stellt Marcuse gegenüber den 1960er Jahren in *Konterrevolution und Revolte* (1972) eine veränderte Ausgangslage fest: »Heute ist das System vorbereitet – und zwar so gründlich, daß schon das bloße Überleben der radikalen Bewegung als einer politischen Kraft in Frage steht« (Marcuse 1972: 42). Allerdings fielen beispielsweise zahlreiche Morde an den *Black Panthers* oder auch an dem Bürgerrechtler Martin Luther King bereits in die Zeit, in der Marcuse noch hoffnungsvoll auf die Bewegungen schaute. So merkt er selbstkritisch über seine Schriften der 1960er Jahre an:

»Ich muß über mich selbst sagen, daß ich wahrscheinlich die extremsten und radikalsten Ziele einer künftigen Revolution übermäßig stark herausgestrichen habe. Und ich habe nicht erkannt, in welchem Maße wir uns bereits inmitten dessen befinden, was ich eine präventive Konterrevolution nenne, bei der die etablierte Gesellschaft alle möglichen mentalen und physischen Mittel einsetzt, um die radikale Opposition zu unterdrücken.« (Marcuse et al. 1971: 233)

Es ist interessant, dass der Autor des EDM und somit einer der wichtigsten Analysten der Mechanismen zur Eindämmung von Kritik in der etablierten Gesellschaft diese Mechanismen zum Zeitpunkt der Revolte, wenn auch kurzzeitig, unterschätzte. Angesichts der Konterrevolution träten nun »die inneren Schwächen der Neuen Linken deutlich hervor, vor allem: 1. die ideologischen Konflikte innerhalb der militanten Opposition und 2. der Mangel an Organisation« (Marcuse 1972: 42-43), womit wir beim zweiten Teil des obigen Zitats sind – »internen« Gründen für den Niedergang der Bewegungen.

13 Siehe die Dokumentation im Movement Magazin (International Refugee Center 2015: 56-67).

14 Für Informationen zu rassistischen Polizeikontrollen/racial profiling vgl. bspw. den aktuellen Sammelband *Racial Profiling* (Wa Baile et al. 2019) oder die »Kampagne für Opfer rassistischer Polizeigewalt« unter: <https://kop-berlin.de/> [24.06.2019].

7.2 Reflexion: Kritik und Selbstkritik

Der zweite Teil des Marcuse-Zitats zum Niedergang der Neuen Linken, der sich auf die inneren Prozesse in Bewegung bezieht, stieß auf überraschend viel Resonanz und führte zu zahlreichen (selbst)kritischen Äußerungen und Diskussionen. Byansi Byakuleka betont am Beispiel Oranienplatz, dass interne Konflikte eine perfekte Angriffsfläche für die Niederschlagung von Protest böten: »[T]he destruction of the camp came from the inside, you know? When the mainstream politicians came in [...] it was simple for them [...] to break it« (I.AB 14.32-33). Kritiken wie diese möchte ich selbstverständlich nicht unterschlagen. Selbstreflexionen sind für ein Lernen in und aus Bewegungen von besonderer Relevanz. Hier geht es teilweise um Themen und Probleme, die selbst beeinflusst und gestaltet werden können. Dennoch sollte, nicht zuletzt durch den Abschnitt zu Repression, klar geworden sein, unter welch komplizierten und prekären Strukturen der Refugee-Protest stattfand und stattfindet. Die meisten der »internen« Probleme sind nicht wirklich intern, sondern durch äußere repressive Strukturen mit bedingt. Auf jeden Fall gilt es Probleme offen anzusprechen und zu diskutieren. Es geht nicht um Fragen nach Schuld, sondern darum, zu Lernen und sich auch der eigenen Relevanz für eine Bewegung bewusst zu werden. Wenn Bewegungen sich ernst nehmen und wirklich etwas bewegen wollen, müssen sie sich auch mit ihren eigenen Strukturen gründlich auseinandersetzen.

Narzissmus und Pseudo-Radikalismus

Große Kritik wird von vielen Akteur*innen an narzisstischer Selbstdarstellung geübt. Etwa an der ständigen Ausrichtung von Events und Einladung zu Events, durch deren Organisation sich Aktivist*innen und Institutionen sehr öffentlichkeitswirksam als solidarisch oder progressiv darstellen können. So merkt Osa mit Bezug auf die Refugee-Konferenz auf Kampnagel 2016 an:

»Because at the end of the day, instead of thinking about strategical presentations that could empower new people, then we are letting everybody talk on stage. [...] We are talking to about 1.500 people [...] who came] together in Hamburg. [...] I believe more in two people who have a concrete point and a concrete strategy than in 1.500 people who are just there [...] to raise the banner and make the Kampnagel popular as one big place to house Refugees.« (I.O 22.42-23.2)

Hier richtet sich die Kritik vor allem auf institutionalisierte Strukturen und somit auch an Unterstützer*innen in diesen Strukturen, die beispielsweise von der »Bewegungsnähe« des Kampnagel-Theaters profitieren. Den Hang zur Selbstdarstellung kritisiert er jedoch in Bezug auf die Kampnagel-Konferenz auch an den vielen Refugee-Aktivist*innen. Eine vergleichbare Selbstinszenierung nimmt Osa

bei spektakulären, vermeintlich radikalen Aktionen wahr. So kritisiert er Hungerstreiks als eine im Refugee-Protest selten passende Strategie: »Hungerstrike used to be a strategy when one is in an extreme situation. In imprisonment and such thing. But today it's been misused« (I.O 19.12-13)¹⁵. Auch Ulu ist dafür, Mittel und Wirkung abzuwägen, aber manchmal sei eine strategische Wahl der Widerstandsmethoden gar nicht möglich. Konkret in der Refugee-Bewegung bewertet er die Methode des Hungerstreiks eher skeptisch, da hiermit zwar kurz Aufmerksamkeit geweckt werden könne, daraus aber keine dauerhaften Strukturen entstünden (vgl. I.UÜ 19.45-20.11). In der Kritik aus der Bewegung kommen ähnliche Punkte auf, wie bereits in der Diskussion um Legitimität und Legalität angeschnitten. Für alle Beispiele – Selbstdarstellung auf der Bühne, Selbstdarstellung in radikalen Aktionen ebenso wie die Suche nach Anerkennung über den Kontakt zur Bewegung kann Narzissmus als Oberbegriff verwendet werden. Allerdings kann und möchte ich Osas und Ulus Bewertung in Bezug auf die Einschätzung der Möglichkeit, anders politisch zu handeln als in den Hungerstreik zu treten, nicht beurteilen.

King macht in ihrer Analyse der Solidaritätsbewegungen in Calais und Athen insbesondere unter einigen griechischen Aktivist*innen den ebenfalls von Marcuse benannten problematischen Anarchismus aus, der nicht nur narzisstische Züge hat und strategisches Agieren boykottiert, sondern gar andere gefährdet. Sie spricht beispielsweise von konfrontativen Situationen mit der Polizei, bei denen auch Refugees involviert gewesen oder involviert worden seien, in denen es keinen Aktionskonsens, sowie keine Struktur gab einzelne, beispielsweise festgenommene, Personen zu begleiten: »They create situations where their tactics of activism are inaccessible to others« (King 2016: 143). Die Durchführung oder Unterstützung radikal anmutender Aktionen kann sehr exklusiv sein. Wer ist beispielsweise körperlich in der Lage in einen Hungerstreik zu treten oder in eine konfrontative Situation mit der Polizei zu gehen? Oder wer ist mit dem Rechtssystem vertraut, weiß wie er*sie sich bei einer Festnahme zu verhalten hat und kann im Zweifel in der eigenen Sprache eine*n Anwältin/Anwalt kontaktieren? Oder wer kann es sich leisten, dem keine Beachtung zu schenken, da sie*er eine Strafe verkraften kann und dies ihren*seinen Aufenthaltsstatus nicht gefährdet?

Auch Paul stellt die Frage, was eigentlich radikal ist und konstatiert, dass viele vermeintlich radikale Aktionen nur Symbolpolitik seien. Am Beispiel einer öffentlichkeitswirksamen Besetzung eines SPD-Büros zeigt sie auf, dass es Vielen mehr

15 Er benutzt das Beispiel zudem für seine Kritik an unreflektierter Zustimmung durch Unterstützer*innen aller Aktionen Geflüchteter (siehe auch unten) und spitzt es sarkastisch in der Aussage zu, dass manche Leute kritiklos mitgehen würden, wenn Refugees beschließen würden sich zu ertränken: »So we die. To give a signal that we died here. We are the heroes, Germany will never forget that we walked into the sea« (I.O 19.22-24).

um die Inszenierung gegangen sei, als darum, tatsächlich zu versuchen konkrete Ziele zu erreichen, Politik zu machen: Einige der Besetzer*innen hätten mit der SPD abgesprochen, dass sie ungestört ihre Pressekonferenz in dem besetzten Büro machen, danach aber auch wieder gehen würden. Sie resümiert: »Nobody is radical [...] and this makes me angry« (I.P 14.1-5). Ihr mangelt es vor allem an Konsequenz. Ngari bringt ebenfalls ein Beispiel für wenig reflektierten Aktionismus ein – eine Falle, in die sie selbst manchmal gerate:

»And what [...] I criticize about these demonstrations: We go on Saturday from Kreuzberg to the parliament or to whichever office [and] there is nobody in this office, the streets are empty, even nobody is noticing. [...] So I think [...] I am also criticizing myself inside- I'm not saying- you know you get into these things sometimes you don't even have time to reflect and to think [...] but sometimes I ask myself why do I go to demonstrate in [...] a parliament when I have not sent my [...] complaints or suggestions to the people concerned? Will they even know I was there?« (I.N 18.9-20)

Demonstrationen und Aktionen können nach außen wirken oder nach innen bestärkend sein, sind aber nicht in jeder Situation die beste Strategie, um bestimmte Forderungen durchzusetzen. Eine Kritik am Aktionismus vor allem vieler Supporter*innen übt Byansi Byakuleka ebenfalls. Über die Plena am Oranienplatz sagt er, dass »some supporters were there just to talk about the next action« (I.AB 14.15). Daran, nachhaltige Strukturen aufzubauen oder Pläne zu machen, seien sie nicht interessiert gewesen. Byansi Byakuleka übt seine Kritik somit wie Osa – und Marcuse – vor allem unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit und Strategie. Marcuse kritisierte bereits 1968 pseudo-radikales Getue, beispielsweise unter den deutschen Studierenden, die ihre Lage gar nicht richtig analysierten und nicht strategisch arbeiteten, sondern sich in Aktionismus stürzten (Marcuse 1968: 93-94). Die Bezeichnung »politisch ohnmächtiger Anarchismus« aus dem obigen Zitat bringt es auf den Punkt. Mit einer einmaligen Aktion können sich Einzelne hervortun, während dauerhaftes Arbeiten in und Aufbauen von Strukturen weniger Anerkennung findet. Solch ein Aktionismus ist zudem anfällig für die Reproduktion rassistischer, kolonialer und (hetero)sexistischer Repräsentationsstrukturen.

Osa verbindet seine Strategiekritik – »we have to move beyond this level of [...] *Aktionismus* to also concrete action« (I.O 11.18) – mit einer Kritik an einigen der um 2012 bekannt gewordener Aktivist*innen:

»Some big big names we talk about, [...] do they really know the need why we have to fight? A lot of all these names now that are valuable came when the wave of the Refugee protest was high. [...] So they were [...] there when the bed in plain was already set and they took the opportunity and they became famous, but the

main thing is, do they really know what solidarity [was] built up to that extend and exactly what we aim to achieve?» (I.O 11.25-33)

Hier verweist er implizit erneut auf die jahre- oder auch jahrzehntelange Arbeit von The VOICE und Anderen, die um 2012 aus dem Blick geriet. Auch scheint es seines Erachtens zu wenig Bereitschaft gegeben haben, aus diesen Erfahrungen zu lernen. Mokre bringt selbstkritisch Geschichtslosigkeit als Beispiel für Narzissmus ein:

»And Rubia, when she read my book, she said yes, this is all nice and well but by the end of the day if you had been a bit less heroic with this ›this is the first self-organized movement‹ you could have learned from other movements. [...] And it is something- as an afterthought I also think- I mean it was really- boah- like we have invented Refugee protest now, ah? And this is also this narcissistic thing.« (I.MN 45.38-45)

Mit Rubia Salgado von maiz, dem autonomen Zentrum von und für Migrantinnen in Linz, ist auf frühere Refugee-Kämpfe und migrantische Kämpfe zu verweisen und auch der Kritik Osas zuzustimmen.

Andererseits braucht es um mit vielen Menschen eine Aktion durchzuziehen manchmal auch ein Gefühl des Aufbruchs, des Neuen, und Kritiken können, wie Paul es sagt, die Aktion blockieren. Kritik und Selbstreflexion braucht ihren Rahmen, ihren Raum, der in einer Bewegung »auf der Straße« jedoch nicht gerade leicht zu schaffen ist.

Intransparenz

Von mehreren Gesprächspartner*innen wird ein weiterer Begriff eingebracht, der eng mit mangelnder Bereitschaft zu Kommunikation und Reflexion zusammenhängt: Intransparenz. Dabei werden verschiedene Dimensionen von Intransparenz thematisiert. Byansi Byakuleka:

»The big problem we had in the movement, was lack of transparency; we created a big rush; and when we tried to force it, we were seen as enemies. Dividing the movement, you know, criticizing others that they are stealing money or taking money [...], but we were demanding for transparency. And at the end there was no more trust between refugees and refugees, between supporters and supporters, between supporters and refugees. At the end, the protest [...] got destroyed.« (I.AB 21.36-45)

Intransparenz bezieht sich in diesem Beispiel konkret auf Geld, aber es ging auch um Intransparenz über Strukturen, Rollen und Aufgaben. Transparenz ist für Byansi Byakuleka einer der entscheidenden Punkte für Solidarität. Transparenz be-

deutet nicht nur zu kommunizieren, wer was macht und welche Rollen innehat, sondern (darin) auch Raum für Kritik zu ermöglichen. Osa moniert im Gespräch ebenfalls an zahlreichen Stellen mangelnde Transparenz und meint damit in erster Linie mangelnde Fähigkeit, sich Kritik auszusetzen. Dies bezieht er auf die Refugee-Bewegung, aber auch und vor allem auf die »left scene« in Deutschland: »[I]f we are not able to have the transparency or the space to criticize what we do [...] then we are not having no legitimization to criticize the right« (I.O 6.49-7.4). Eine Aussage, der ich jedoch nur in Bezug auf die Kommunikation nach innen zustimmen würde. Es gibt meiner Meinung nach Konstellationen, in denen es eine Intransparenz in der Organisation gegen herrschende Strukturen und somit gegenüber der Öffentlichkeit geben muss. Hier unterscheidet sich das Politikverständnis innerhalb der Bewegung erheblich, wie auch im Kommentar Mokres zu Marcuses »Naturrecht auf Widerstand« (s.o.) deutlich wird:

»I really think that thing with transparency is something which should apply to those who have power and not to those who don't have power. So I think it's absolutely legitimate that [...] the government should have to say what they are doing, why they are doing, what they are discussing and we, as citizens or non-citizens, doesn't matter, we as those who are governed, we should be able to see what they are doing. On the other hand we, as a very weak group, we should have every [...] right, I think [...] as he [Marcuse] puts it a natural right, not by law, but a natural right, to hide what we are doing. To not be transparent.« (I.MN 63.8-18)

In Bezug auf die internen Strukturen jedoch ist Mokre bei Osa: »I think there are always hierarchies and they should be transparent and then we can deal with that« (I.MN 37.35-36). Intransparenz ist auch der Begriff, den Osa verwendet, um die bereits angesprochene bedingungslose Unterstützung und Verteidigung von Entscheidungen, die von geflüchteten Aktivist*innen getroffen werden, durch weiße/deutsche Aktivist*innen zu kritisieren. Er möchte damit nicht sagen, dass beispielsweise Aktionen nicht auch gegen die eigene Position unterstützt werden sollten, aber die Meinung müsse immer kommunizierbar und diskutierbar bleiben. Für ihn führe es zu »total intransparency«, wenn aus vermeintlicher Solidarität Menschen ihre Meinung nicht äußerten. Damit gehe die Basis für jegliche aufrichtige Kommunikation verloren. Da dies für Osa ein großes Thema ist, zitiere ich mehrere Stellen:

»[W]hen the people who are so-called solidarity activists don't believe in your strategy but in the name of just not to criticize you, [...] for not being called racist, then there is total intransparency, you know? There is this false solidarity that is in this society.« (I.O 12.29-36)

»You can criticize the Germans, you can insult them in the name of political critics and they clap hands for you. [...] While some will go angry, pretending not to be racist, the other ones will come and pat you: ›*Gut gesprochen*‹. Ja? Even when they don't like it, they just want to give a pat. And some of them are blindfolded also – when they say ›*gut gemacht*‹ they mean it. Because they see it as [...] if you talk very critical, criticizing what you shouldn't criticize, you can be even more in solidarity.«
Ich habe ein: »You have to stay honest with what you really think?«, darauf Osa:
»Jajaja, exactly.« (I.O 13.2-19)

»The crazy issue is – you can do something [wrong] as a Black guy and when another white guy is telling you this thing is not right, then another white guy is telling him why are you talking like this? [...] We are not in the payback regime.«
(I.O 18.5-8)

Osa schildert eine häufig zu beobachtende Kultur der Unehrlichkeit oder geradezu Bigotterie, die sich aus der Angst, selbst kritisiert zu werden, entwickelt. Ich denke, dass dieses seltsame Verhalten zum einen damit zu tun hat, dass für viele weiße Aktivist*innen im Kontext der Refugee-Bewegung die Begegnung mit den Anderen, den nicht-weißen, den Non-Citizens, den ständig von Ausschluss und Rassismus Betroffenen, oftmals neu war. Sie traf zum anderen auf eine Auseinandersetzung mit *Critical Whiteness*, die im deutschen (laut Mokre auch österreichischen) aktivistischen, oftmals sehr akademischen Kontext, zu starr identitätspolitisch gedeutet wird und zu wenig auf die Analyse tatsächlicher konkreter Verhältnisse und Begegnungen zielt. Ein selbstverständlicher menschlicher Kontakt ist nicht immer möglich. Es gilt (strukturelle) Verhältnisse mitzudenken, aber nicht mit jeglicher Kritik hinter dem Berg zu halten, vor allem da diese dann subtile Wege findet sich zu äußern und zu Unehrlichkeit führt. Auch dieses unaufrichtige Verhalten dem Anderen gegenüber kann als repressive Toleranz bezeichnet werden.

Aus diesen Reflexionen zu einer (Selbst)Kritik der Bewegung und dem Verhalten von Unterstützer*innen ergeben sich zwei Schwerpunkte. Zum einen das Problem des zu symbolhaften Aktivismus, des Pseudo-Radikalismus oder Feierabendaktivismus. Weiterer Knackpunkt sind Repräsentationsstrukturen, die Frage nach Positionen und wer was darf und wer nicht. Mit den Ausdrücken der Intransparenz und »falschen Solidarität« greifen insbesondere Byansi Byakuleka und Osa diese Bigotterie vehement an. Wie in Kapitel 6 beschrieben, habe ich die Strukturen bei WiE als besonders transparent wahrgenommen. So ist auch eine Diskussion darum, ob *Friends* oder unterstützende Aktivist*innen mit ihrer Meinung hinter dem Berg halten sollten, für Elisabeth Ngari eher absurd: »I mean if you are a political person and you are supporting them you also have your political opinion [...]. Maybe it won't go very well but it should be given classification. [...] You are not there just as translator or the person who is looking for money« (I.N 16.38-47). Was

richtige Solidarität bedeuten kann, dem versuche ich in dieser Arbeit nachzugehen und greife den Solidaritätsbegriff im Schlussteil wieder auf.

Kritik an Praxis wird von den Intellektuellen der Refugee-Bewegung, wie hier gezeigt, umfangreich geübt. Dafür bedarf es nicht unbedingt der Bezüge auf Theorie. Doch in der Ähnlichkeit zwischen Analysen, mit denen Marcuse seine Kritik der '68er-Bewegungen auf Begriffe brachte, und den Kristallisationspunkten von Konflikten, die von so vielen meiner Gesprächspartner*innen benannt werden, zeigt sich zum einen, welch gute Einblicke Marcuse in die Bewegungen seiner Zeit hatte. Zum anderen stärkt es den von mir vertretenen Ansatz, dass es wichtig ist, aus älteren Bewegungen zu lernen. Hervorheben möchte ich erneut, dass in dieser Arbeit nur (organische) Intellektuelle sprechen. Vielleicht hätte es von anderen Aktivist*innen noch ganz andere Kritiken, gerade auch an diesen, gegeben. Im Folgenden komme ich auf die Rolle dieser organischen Intellektuellen zurück, indem ich ihrer Selbstreflexion und -beschreibung Raum gebe.

7.3 Organisation: Selbstverständnisse und Perspektiven

In diesem letzten analytischen Abschnitt der Interpretationen werden viele der aufgemachten Stränge zusammengeführt. Über die Selbstverständnisse meiner Gesprächspartner*innen werden die diversen Zugänge zu Aktivismus nochmals auf den Punkt gebracht und in konkrete organisationspraktische Hinweise gebündelt. Ein weiteres Zitat Marcuses bot einen guten Zugang, um konkreter über die eigene Rolle in der Bewegung ins Gespräch zu kommen. Da es verschiedene Aspekte enthält, wurde sich auf verschiedene Punkte konzentriert. Interessanterweise fanden sich sowohl in den Gesprächen, in denen wir direkt über das Zitat sprachen, als auch in den Gesprächen, in denen wir unabhängig der Textstellen diskutierten, immer Anknüpfungspunkte an die Figuren und Bilder, die Marcuse in seinem Verständnis der Rolle von intellektuellen Aktivist*innen liefert. Marcuse schreibt in *Konterrevolution und Revolte*:

»Die bereits Gebildeten sind verpflichtet, ihr Wissen dazu zu verwenden, anderen Menschen zu helfen, ihre Fähigkeiten zu realisieren und zu genießen. Jede wirkliche Erziehung ist politische Erziehung; in einer Klassengesellschaft aber ist politische Erziehung undenkbar ohne eine durch die Theorie und Praxis radikaler Opposition erprobte und gebildete Führung. Deren Funktion besteht darin, den spontanen Protest in organisiertes Handeln ›umzusetzen‹, wodurch sich die Möglichkeit ergibt, die unmittelbaren Bedürfnisse und Bestrebungen auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft hin zu entwickeln und zu transzendieren – ihre Funktion besteht in der Transformation unmittelbarer in organisierte Spontaneität.« (Marcuse 1972: 52-53)

In der ersten Hälfte des Zitats findet sich die Figur des Erziehers und des Anführers¹⁶. Politische Erziehung, die wie oben genannt zur Erkenntnis von Zusammenhängen führt, könne nur durch Menschen angeleitet werden, die auch in radikaler oppositioneller Praxis geschult sind.

Wie in der Vorstellung der Diskussionspartner*innen deutlich wurde, haben sie politische Erfahrungen in Deutschland, viele zudem in Herkunfts- oder anderen Ländern, sie wurden also durch radikale oppositionelle Praxis geschult und können ihre Erfahrung nun weitergeben. Von einigen Gesprächspartner*innen wird dafür die Figur *Leader/Leadership* selbst aufgegriffen oder eingebracht.

Gebildetes Leadership

Hassan Numan holt für seinen Kommentar weit aus, da ihm wichtig ist, dass ich verstehe, aus welchem Kontext die Geflüchteten sind, mit denen er zu tun hat. Er spricht zunächst über den Fluchthintergrund überwiegend männlicher Refugees aus Eritrea, Äthiopien, Somalia, Südsudan und Sudan. Dabei erwähnt er die Zusammenarbeit der EU mit afrikanischen Diktatoren, die zum Weiterbestehen der Regime beitrage, und spricht über die Rolle Libyens in der Externalisierung der EU-Grenzen. In Bezug auf die sudanesischen Geflüchteten konstatiert er, gerade die jungen Männer aus ländlichen Regionen würden keine politische Teilhabe kennen:

»So after 1989, during the huge oppression, there is no political participation, there is only one political party oppressing the whole country in the name of Islam, using the political Islam as a [...] very violent system against the participation, against any forms [...] of even having the chance to progress towards intellectuality. [From this background are] the majority of the people who come here.« (I.Nu 20.11-15)

Wenige, die aus größeren Städten wie Khartoum kämen, hätten aus der *Highschool* oder Universität politische Erfahrung – und zwar recht polarisiert entweder durch die Muslimbruderschaft oder die »democratic front, which is the student branch of the communist party [...] because the communist party in the universities they don't practice [...] under the name of communist party« (I.Nu 20.31-35). Zweitere ist die Organisation in der Numan als Student im Sudan aktiv war. Er musste den Sudan aus politischen Gründen schon vor über zehn Jahren verlassen, gehört also einer anderen Generation an als die meisten jungen Männer, mit denen er zum Zeitpunkt des Gesprächs zu tun hatte. Hinzu komme ein großer Bildungsunterschied: »So to

16 Im Folgenden werde ich von *Leader* und *Leadership* schreiben, da die meisten Diskussionen um diese Begriffe kreisten und »Führer« im Deutschen und auch international das deutsche Wort »Führer« mit Adolf Hitler assoziiert wird.

come to the point, those populations they are very young, okay? Most of them are uneducated [...], a considerable amount of them [is] even illiterate in Arabic« (I.Nu 19.50-20.1). Numan hingegen spricht und schreibt Arabisch, Englisch und Deutsch. Für ihn war es, als No Lager Osnabrück Kontakte in seine Unterkunft suchte, aus seinem politischen und akademischen Hintergrund eine bewusste Entscheidung, nun die Rolle eines *Leaders* in diesem Protest einzunehmen: »Talking to the people. [...] I've been trained to do that. [...] To give the speeches, how to motivate people« (I.Nu 21.29-32), »to talk to their dreams, to bring them together with things, with a language that can move them. [...] I need to go back and to do the things that we used to do in the university [in Sudan]. As a communist, okay? Recruitment« (I.Nu 21. 40-43). Es wird deutlich, wie gezielt und für ihn aus den geschilderten Rahmenbedingungen selbstverständlich folgend Hassan Numan die Rolle des *Leaders* und auch Übersetzers einnimmt. Das zeigt sich als Kontrast zu antiautoritären Vorstellungen von politischer Praxis auch an einem Kommentar, den er über einen Workshop zu Selbstorganisation von Refugees macht, welchen eine Gruppe aus Berlin in Osnabrück abgehalten hat:

»So they were jumping direct with [...] this radical approach against leadership: ›leadership is bad, leadership builds hierarchies‹ [...]. But it was the idea when you are [...] talking about a community [where...] the majority are illiterate, they don't have experience, okay? And they are lost in their position in the system. I believe [...] in the leadership system of building and growing and fostering, [we need] forms of leadership to grow within this community, it's very essential.« (I.Nu 23.36-42)

H. Numans Konzeption korrespondiert mit der im letzten Abschnitt formulierten Anarchismuskritik, ebenso wie mit der in der Methodologie aufgemachten Kritik an der Vorstellung, alle könnten jederzeit für sich selbst sprechen.

Rex Osas Verhältnis zu dieser Position ist ambivalenter. Obwohl er die Bezeichnung *Leader* oder manchmal *Chairman*, mit der er von anderen Geflüchteten adressiert werde, für sich eigentlich ablehne, nehme er sie auch an, denn

»the world is just like that. [...] People call me leader, my chairman. I say I'm not a chairman – but sometimes I realise later that I also exercise leadership [...] even when I try to say I'm only coordinating. Because the people believe in you [...], you are giving your own opinion from experience, and they are accepting. So you are automatically already a leader.« (I.O 23.26-35)

Anders als H. Numan benennt er als Differenzierung zwischen ihm und anderen Geflüchteten keinen Unterschied im Bildungshintergrund, sondern langjährige Erfahrung. Osa hat sich zwar entschieden, Vollzeitaktivist zu sein, doch die daraus folgende Position eines *Leaders* und Repräsentanten, für den er gehalten wird, ist ihm teils unangenehm. Vor allem durch nicht-Geflüchtete für repräsentative Ver-

anstellungen angefragt zu werden, gefällt ihm nicht (vgl. seine Kritik an der Konferenz auf Kampfnagel in 7.2), während er die Ansprache durch andere Refugees als *Leader* im Sinne einer Respektbezeugung akzeptieren kann.

Bino Byansi Byakuleka beschreibt ebenfalls, dass er als *Leader* identifiziert wurde. Wie bei Osa geschehe das durch andere Geflüchtete und auch durch nicht-geflüchtete Aktivist*innen. Grundlage für diese Zuschreibung sei bei ihm ebenso wie bei anderen Refugee-Aktivist*innen die politische Einstellung gewesen:

»I saw that some of us who were strongly radical [...] were politicized as leaders, as people who want to be seen, who were taking out the voices of others. But no, we were just emphasizing on the principle that the protest must have a principle [...] to go forward, in order to claim the revolution, you know?« (I.B 4.41-48)

Es gilt für bestimmte Prinzipien einzutreten – dass der Protest ein Prinzip haben muss bedeutet für Byakuleka, wie sich aus dem Kontext ergibt, dass der Protest politisch positioniert sein muss und nicht beispielsweise nur Forderungen nach Anerkennung und Integration zu stellen sind. Dieses Entstehen für eine radikale Politik und für gemeinsame Forderungen ist für ihn nicht *Leadership*, sondern bedeutet, zu seiner Position zu stehen. Ein *Leader* ist für ihn hingegen jemand, der das Sprechen an sich reißt, um sich selbst darzustellen.

Mohammad Numan aus Wien tut sich schwer damit, seine exponierte Rolle einzugestehen, im Sprechen darüber findet allerdings eine Selbstanerkennung seiner Position statt. Ich bemerke einen Unterschied zu den meisten anderen Gesprächspartner*innen, die bereits Worte für ihre Position gefunden haben bzw. sich in dem Zitat Marcuses wiedererkennen. Zunächst lehnt M. Numan es ab als *Leader* oder Erzieher bezeichnet zu werden: »I was never in that position« (I.MN 72.8) konstatiert er, beginnt aber sofort darüber zu reflektieren, was er denn nun war und sagt, dass er die Stimme für andere Geflüchtete gewesen sei, die kein Englisch konnten oder sich nicht trauten öffentlich zu sprechen. Er sieht sich somit zuallererst als Übersetzer. Auf meine Frage, ob er denn nicht auch Entscheidungen getroffen habe, antwortet er: »No. I was not one of that« (I.MN 72.19), woraufhin Monika Mokre einhakt: »Ja, but well Numan [...] if you are honest [...] within the plenaries [...] your voice was more important than the voice of somebody else« (I.MN 72.25,33). Im Folgenden reflektiert Numan wie es dazu kam, dass er gehört wurde: »I got the support from the supporters sides. Whatever I say, they agree with it« (I.MN 72.42) bis hin zu »Ja, I had power« (I.MN 73.36) und der Selbstbeschreibung als »organiser, translator, fighter« (I.MN 76.43). Ich denke nicht, dass sich sein Selbstverständnis im Verlauf des Gesprächs geändert, sondern vielmehr, dass sich durch die diskutierte Marcuse-Stelle sowie Mokres und meine Nachfragen die Bedeutung einiger Begriffe verschoben hat – wobei *Organizer*, Übersetzer und Kämpfer alle weniger dominante und exponierte Rollen sind als *Leader* und Erzieher. Er forderte immer wieder andere Geflüchtete auf, selbst zu sprechen: »I

give the opportunity, I said okay, you speak up, I translate it for you. It does not matter. You speak in Urdu, you speak in whatever language, I speak in English, I transfer [...] it. And then somebody else will transfer it into German. We can organise that. But to come in the media and in a figure, that was scaring people« (I.MN 77.35-38). Der Übersetzer Numan muss hier nicht nur zwischen Urdu und Englisch dolmetschen, sondern auch sein Wissen über die Situation seiner Freunde und Mitkämpfenden in einer für die Medien verständlichen Weise darstellen. Egal, ob er selbst direkt spricht oder dolmetscht, die Rolle des Übersetzers erfordert mehr als rein sprachliche Übertragung.

An diesen Beispielen zeigt sich der Einfluss des politischen und (partei-)organisatorischen Hintergrunds auf die Selbstwahrnehmung. H. Numan kommt aus einer kommunistischen Partei, die teils im Untergrund arbeiten musste. Er hat somit viele Jahre Erfahrung im Aufbau von Strukturen und im strategischen, taktischen Handeln. Osa hat ebenfalls jahrelange Organisierungserfahrung, jedoch nicht wie H. Numan in (kommunistischen) Parteistrukturen. M. Numan begann erst mit der Migration mit politischer Betätigung. Bei H. Numan gibt es eine Ähnlichkeit zu Dosthossein und Ulu, die ebenfalls stark in marxistischer Theorie verankert sind. Bei Mokre besteht zwar vom Theoriehintergrund eine Parallele, aber für sie ist eine exponierte Rolle in der Refugee-Bewegung noch ambivalenter, da sie selbst keinen Fluchthintergrund hat: »I am convincing, usually [...], this is really an ambiguous thing for me« (I.MN 75.15-16). In Wien seien anders als in Berlin oder München keine Refugees mit langjähriger Erfahrung in politischer Arbeit hervorgetreten, was zu Mokres relativ starker Position beigetragen habe. M. Numan betont, wie wichtig es daher gewesen sei, dass Napuli Paul am Anfang ihren Protest besuchte um der Wiener Bewegung zu vermitteln, dass sie sich nicht spalten lassen dürften: »Napuli [...] was over here as well and [...] it is really a great thing what she said: [...] Do not demand individually« (I.MN 56.12-17).

Die Beispiele verdeutlichen, in welchem komplexen Beziehungsverhältnis die organischen Intellektuellen in der Bewegung stehen, wenn sie zu anerkannten Persönlichkeiten im Protest werden. Die Identifizierung als führende Personen des Protests wird von Vielen von ihnen als ein Prozess beschrieben, der ganz entscheidend durch die (deutschen, *weißen*) Unterstützer*innen der Bewegung erfolgte. In dem starken Bezug auf einzelne geflüchtete Aktivist*innen, die beispielsweise das Sprechen in deutschen linken Kontexten beherrschen und vielleicht auch gerade durch ihre radikal formulierte Kritik viel Anerkennung finden, findet eine Vereinahmung statt. Mit der im letzten Abschnitt herausgearbeiteten Problematik der ausbleibenden Diskussionskultur und fehlender eigener Positionierung von *weißen* Aktivist*innen, deren anderen Verhalten gegenüber Geflüchteten als gegenüber anderen Genoss*innen lässt sich diese auch als *Othering* beschreiben (vgl. auch Schwarze feministische Kritiken an der *weißen* Frauenbewegung, ausgeführt in der Methodologie). Wie gehen geflüchtete Aktivist*innen damit um? Osa hat in seinem

langjährigen Aktivismus bereits eine fundierte Kritik an einer solchen Vereinnahmung entwickelt. Einige der Aktivist*innen im Oranienplatzkontext ebenfalls, sie haben das aber auch strategisch genutzt. Ihr Verhältnis zu anderen Geflüchteten ist somit nicht nur durch die bereits bestehenden Ungleichheiten, etwa in Bezug auf Bildung/Klassenverhältnisse oder Geschlecht geprägt, sondern wird durch die Nähe zu und Zugänge über unterstützende Aktivist*innen noch verstärkt.

Paul verkörpert von allen Gesprächspartner*innen am stärksten die Erzieherin. Bei ihr steht das Vorleben, das eigene alltägliche Handeln als Vorbild im Vordergrund. Vor allem gegenüber Kindern und Männern sieht sie sich in Verantwortung. In 6.2 habe ich detaillierter eine von Paul beschriebene sexistische Situation und ihren konfrontativen Umgang damit wiedergegeben. Sie schlussfolgert selbstbewusst: »First of all they [the men at O-Platz] were changing when I was there« (I.P 31.2) und »I was also teaching them [...] the lesson« (I.P 41.29-33). Ebenso wie sie es theoretisch vertritt, zieht sie auch in unserem Gespräch keine Grenzen zwischen Privatem und dem Handeln in der Refugee-Bewegung. Um ihre Position zu verdeutlichen, rekurriert sie stets auf Beispiele aus ganz verschiedenen Erfahrungskontexten – Sudan, Deutschland, Elternhaus, ihre Kleinfamilie, das Geschehen am O-Platz etc. Den Kampf um neue Beziehungen und damit auch um gesellschaftliche Transformation führt sie in jeder zwischenmenschlichen Begegnung.

Ob das Selbstverständnis eher bei *Leader* oder bei Erzieher*in liegt: der Anspruch, Andere zu bilden und Verantwortung abzugeben, die Intellektualität zu teilen und weiterzugeben spiegelte sich in allen Diskussionen wider. Zum Zeitpunkt des Gesprächs war es für H. Numan beispielsweise absehbar, dass er bald aus dem Lager, in dem er die Leute organisierte, ausziehen würde, daher war es ihm besonders wichtig, »[to] open the participation, okay, and [...] to use it as [...] a method or as a tool to train people, to bring other faces [...] to take responsibilities, to take positions to grow up. And only if we [...] stabilise this method of knowledge transfer, [...] and of the recruitment itself [...] this form it will be sustainable in whatever.« (I.Nu 25.37-45) M. Numan und Mokre reflektieren im Rückblick auf die Proteste von 2012-2013, dass ihnen genau das nicht genug gelungen sei (I.MN 77, siehe auch unten). Auch Rex Osa beschäftigt die Frage des Weitergebens der Rolle des *Leaders* an nachkommende Aktivist*innen. Er organisiert dazu Workshops in dem von ihm gegründeten Verein *Refugees for Refugees*. Politische Bildung zu Rassismus, Sexismus, Kolonialismus, Imperialismus, Kapitalismus, Intersektionalität etc. ist für viele der interviewten Aktivist*innen unerlässlich, um nicht auf Herrschaftsmechanismen hereinzufallen und sich gegeneinander ausspielen zu lassen. Die Bewegung müsse nicht nur fordern und kämpfen, sondern auch verstehen, analysiert Byakuleka: »[F]or me it was one of the critical things [...] to go ahead[...] with the general struggle [...] that the movement should not be only in one dimension, that we are fighting politically only, but we had to look [...]at the] economical globalization, you know, which is killing-« (I.AB 19.5-10, der Satz bricht ab).

Spannend ist hier auch, dass er für wenig durchdachte Kämpfe das Wort »eindimensional« benutzt – mit Geschichte und politischer Bildung kann die Bewegung hingegen mehrdimensional und umfassend werden.

In Hinblick auf den Bezug auf globale Ideen und Konzepte, ist auch der Verweis auf Menschenrechte, der sich in der Bewegung immer wieder findet, sehr spannend. Bei Bundschuh heißt es unter Verweis auf die von Marcuse als Aufständische analysierten Gruppen: »Sie nehmen ihre Maßstäbe zum einen aus den Versprechungen der Gesellschaft selbst, zum andern aus dem universalen Begriff des Menschen« (Bundschuh 1998: 194). Dieser krasse Kontrast zwischen dem Versprechen der Menschenrechte und dem tatsächlichen Erleben wird auch von Geflüchteten immer wieder thematisiert¹⁷. Im Appell an Nationalstaaten und Zivilgesellschaft, für Menschenrechte und Menschenwürde einzustehen, halten Geflüchtete an der Utopie der Menschenrechte fest, statt sie als abstraktes Ideal zu behandeln. Den Kontrast zwischen institutioneller Verankerung in den Verfassungen und tatsächlicher Praxis bezeichnet Jürgen Habermas als »utopisches Gefälle«, denn es sei »eine Rechtspflicht zur Realisierung überschießender moralischer Gehalte erzeugt worden, die sich in das Gedächtnis der Menschheit eingebrannt hat« (Habermas 2010: 52). Doris Bachmann-Medick bezeichnet den Bezug auf Menschenrechte als »translation through the use of a detour. This strategy can also be applied to translate one's own immediate social or political claims into a ›third idiom‹« (Bachmann-Medick 2018: 285).

Der Bezug auf Menschenrechte kann daher auch als eine Übersetzungsleistung der Intellektuellen gedeutet werden. Denn »Menschenrechte« ist eine sehr anschlussfähige und unter Umständen auch bündnistaugliche Forderung. Durch eine Verbindung mit Kolonialismus- und Kapitalismuskritik, wie sie etwa Byansi Byakuleka unter dem Begriff der »Humanität« vornimmt, verweisen einige Refugees darauf, dass Menschenrechte nur in einem, wie Habermas es nennt, »weltweit inklusiven Gemeinwesen« (Habermas 2010: 51) verwirklicht werden können. »Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte ohne Ende der Ausbeutung, kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschenrechte« (Bloch 1985: 13), schreibt auch der Philosoph der Hoffnung Ernst Bloch. Somit werden »Menschenrechte« zwar von einer leeren oder auch idealistischen Phrase zu einer Kritik

17 Ein Beispiel ist die »Afghan Refugees Movement« in ihrem Protest gegen Abschiebungen nach Afghanistan mit der Forderung nach »Menschenrechte[n] für alle Flüchtlinge« (Flyer, 16.9.2017). Weitere der kaum zählbaren Beispiele: »Hussein Chararas Hungerstreik für Bleiberecht und Menschenwürde« in Hannover 2013; »Asyl und Bewegungsfreiheit sind keine Privilegien, sondern Menschenrechte« auf dem Flyer zur ersten Demo nach Ankunft des Marsches in Berlin 2012 und »Der unantastbare Wesensgehalt von Freiheit und Gleichheit als Grundlage menschlichen Zusammenlebens besteht in den gleichen und unveräußerlichen Rechten des Menschen und in der Anerkennung seiner angeborenen Würde« auf dem Flyer »Warum wir protestieren« der Geflüchteten am Brandenburger Tor 2012.

und Forderung, sind aber dennoch nicht unmittelbar umsetzbar. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, dass es Protagonist*innen der Refugee-Bewegung gelingt, mit und in den gesellschaftlichen Paradoxien pragmatisch zu agieren.

Mit »Erzieher*in« und *Leader* sind zwei Bilder, die Marcuse von Intellektuellen in sozialen Bewegungen aufmacht, diskutiert und für die Refugee-Bewegung weitgehend bestätigt worden. Spannend ist jedoch auch die Frage, wann sie diese Funktionen wahrnehmen. Sind die Intellektuellen selbst einfach Teil der aufbegehrenden Gruppe (Refugees) und kommen dann durch ihre Erfahrungen und Kenntnisse in eine organisierende Funktion? Oder können sie gar als Avantgarde bezeichnet werden, also als Akteur*innen, die eine Vorreiterrolle spielen innerhalb der Bewegungen aber auch gesellschaftlich und ohne die sich Unmut und persönlicher Widerstand nicht unbedingt in Protestaktionen kristallisieren würde?

Spontaneität organisieren

Zunächst zum zweiten Teil des obigen Zitates, der Funktion des Umsetzens spontanen Protests in organisiertes Handeln, der unmittelbaren Bedürfnisse hin zu Forderungen, die auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft zielen, die Marcuse mit dem Ausdruck »organisierte Spontaneität« versteht (Marcuse 1972: 52-53)¹⁸. Demnach gibt es Artikulationen von Unzufriedenheit, von unerfüllten und unerfüllbaren Bedürfnissen, doch um diese in einen Kampf um gesellschaftliche Veränderungen einzubetten, braucht es Intellektuelle. Rex Osas Kommentar zu dieser Zitatstelle: »Ja, this is [...] my major Schwerpunkt. [...] I am here when a Refugee is striking. They call and then we are going there immediately [...] because I'm able to spread information to a broader network [...] and I am going to control the police from exercising violence on them« (I.O 24.18-23). Hier wird die Bedeutung von Erfahrung, Wissen und Ressourcen deutlich: ohne Personen wie Osa würde spontaner Protest kaum außerhalb des Lagers wahrgenommen und (noch öfter) brutal unterdrückt werden¹⁹.

18 Wie zu vielen Begriffen, hat Marcuse zu Spontaneität einen dialektischen Zugang. Spontaneität als solche ist nicht revolutionär. Wirkliche Spontaneität wäre erst in einer durch kollektive Organisation geschaffenen gesellschaftlichen Struktur möglich: »Sicher kann in der repressiven Gesellschaft und gegen ihren allgegenwärtigen Apparat Spontaneität als solche unmöglich eine radikale und revolutionäre Kraft sein. Sie kann zu einer solchen nur werden durch Aufklärung, Erziehung und politische Praxis, und sie wäre in diesem Sinn tatsächlich das Ergebnis von Organisation« (Marcuse 1969d: 315).

19 2018 beispielsweise häuften sich in bayerischen und baden-württembergischen Sammelunterkünften Gewalt durch Security-Kräfte und gewaltvolle Polizeieinsätze gegen Geflüchtete (Bamberg, Ellwangen, Donauwörth). Aktivist*innen wie Osa und andere sorgten dafür, dass sie Kontakt zu Selbstorganisationen und antirassistischen Gruppen bekamen und hierüber überhaupt erst die Ereignisse aus ihrer Perspektive einer Öffentlichkeit schildern konnten

Die Intellektuellen der Bewegung knüpfen an den spontanen Protest gegen unhaltbare Lebensbedingungen an, und bei funktionierender Orientierungshilfe und guter Organisation wird dies in dauerhaften Aktivismus überführt. Ulu: »Man braucht beides. Man braucht Autonomie, man braucht eine Massenbewegung, aber andererseits muss sie auch geplant und auch theoretisch eingebettet sein – dass es sich in der Praxis widerspiegelt [...]« (I.UÜ 10.11-13). Zur Herstellung einer »strategical unity« (I.DN 20.41) aus all den heterogenen Elementen, brauche es, so auch Dosthossein, Menschen mit einer »political opinion for example like us« (I.DN 19.48).

Der Kommentar Byansi Byakulekas »that the protest must have a principle [...] to go forward, in order to claim the revolution« (s.o.) zielt ebenso auf die von Marcuse anvisierte Rolle der Intellektuellen, die Bewegung auch als einen Teil gesamtgesellschaftlicher Transformation zu sehen. Marcuse ist in seinem Verständnis der Rolle gebildeter Aktivist*innen eng an Marx und Engels, die die Kommunisten als diejenigen definierten, »die in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier, die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben[...] stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten[...] aber keine besondere Partei« bilden würden (MEW 4: 474). Aus heutiger Perspektive, und zu Marcuses Zeiten antikommunistischer Propaganda ganz besonders, kann es problematisch sein, wenn die Intellektuellen als Vertreter*innen bestimmter politischer Richtungen wahrgenommen werden. Vorherrschende Vorstellungen bspw. über »den Kommunismus« und »den Sozialismus«, gleichgesetzt mit der Sowjetunion, können dazu führen, dass Menschen abgeschreckt sind, dass die Übersetzung zwischen erfahrenen und unerfahrenen Aktivist*innen scheitert. So müssen die Marxist*innen unter den Refugee-Aktivist*innen ihre politische Meinung bzw. Bildung manchmal geradezu verstecken, wie beispielsweise Nasimi ausführt:

»Ich denke, dass wir das [politische Bildung] durch sehr einfache Diskussionen mit Menschen irgendwie machen und [...] ich persönlich habe hier mit vielen Menschen geredet und einfach über unsere Erfahrungen erzählt [...]. Damit die Menschen auch nicht denken, ›hey, es gibt die Menschen, die [...] hier [eine] bestimmte Ideologie haben.« (I.DN 34.3-15)

Wie Daniel Bendix herausstellt, kann im konkreten Protest auch »eine Strategie, den Fokus auf strukturellere Fragen wie Kapitalismus und koloniale Kontinuitäten zu legen, den unmittelbaren Bedürfnissen nach Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis direkt gegenüberstehen« (Bendix 2018: 17), also aus diesem Fokus auch ein Konflikt zwischen den Zielen mancher intellektueller und anderer Aktivist*innen er-

(vgl. bspw. <https://justizwatch.noblogs.org/post/2018/06/25/bamberg-donauwoerth-ellwangen-ueber-welche-gewalt-sprechen-wir/> [21.08.2019] und Korvensyrjä 2018).

wachsen. Simin Fadaee etwa kritisiert aus ihrer ethnographischen Beobachtung heraus, dass ein »anti-capitalist/anti-colonial framing« im konkreten Fall der Vorbereitungstreffen im Oranienplatzkontext für den *March for Freedom* durch weiße, akademische Aktivist*innen aufgezwungen worden seien (Fadaee 2015). Eine Kritik, der ich insgesamt meinen Gesprächen und Beobachtungen nach nicht zustimmen kann, an der sich jedoch unter Umständen auch meine spezifische Perspektive durch die Vorauswahl der Gesprächspartner*innen bestätigt.

Erneut ist in dieser Selbstbeschreibung ein deutlicher Unterschied zwischen Osa und M. Numan erkennbar, die da waren und ihre Rolle eingenommen haben, als sie die Protestbewegung wahrnahmen oder Teil von ihr wurden, zu denjenigen, die sich wie Nasimi mit marxistischen Organisationstheorien auseinandersetzen und für sich daraus eine Rolle ableiten, die in Richtung Avantgarde geht. Auf die Frage nach organisierter Spontaneität betonen die Marxist*innen weit mehr die Ebene der gezielten Mobilisierung als die des Organisierens vorhandener Widerstände, wie etwa Osa es beschreibt. So reflektiert Ulu auf die Ereignisse ab 2012:

»Also was jetzt zwischen 2012 und 2015 in der Geflüchtetenbewegung passiert ist kann man nicht als rein spontan bezeichnen. Generell versucht die europäische Linke [...] uns so zu begreifen, aber ich bin dagegen. Ich frage dann zurück, warum waren dann zwischen 2012 und 2015 die Gesetze [...] nicht so hart wie heute? Denn damals [...] gabs eine Bewegung und heute, obwohl die Gesetze härter sind, der Faschismus zunimmt, der Rassismus zunimmt, es Millionen weitere Geflüchtete gibt – warum entwickelt sich dann jetzt, wo sich alles weiter zuspitzt, nicht eine Selbstorganisation? Jetzt entwickelt sich das eigentlich eher zurück. Denn es war nicht eine wirklich spontane Bewegung. [...] Damals gab es in der Bewegung Teile oder Personen, die mitorganisiert haben, die sich selbst in ihren Ländern auch schon mit marxistischen Theorien [...] auseinandergesetzt haben. Sie haben einen politischen Background. Es war ›ne sehr überzeugte Bewegung. Denn es wurde in Lager gegangen, es wurde an jede Tür geklopft. Es war [...] natürlich auch Teil des Plans etwas zu machen.« (I.UÜ 6.38-7.4)

Ähnlich analysiert Dosthossein den Protest ab 2012 vor allem als Resultat einer Avantgarde-Tätigkeit: »if we call ourselves materialists, I think we do not believe in any kind of [...] miracle. Organising [...] comes out from avantgarde organiser persons« (I.DN 37.1-2). Auch die zu dem Zeitpunkt des Gesprächs (Herbst 2016) aktuellen Proteste könnten nicht als spontan bezeichnet werden: »But this is just one face of the reality. [...] Behind that reality stands a new age of avantgarde activism« (I.DN 38.31-35). Wichtig zu betonen ist, dass Dosthossein zwar mit dem Begriff Avantgarde arbeitet und sich durchaus von anderen Geflüchteten abhebt, dabei aber kein exklusives Konzept vertritt. Er geht davon aus, dass andere Refugees seine Position ebenfalls einnehmen werden und vor allem auch sollten. Dafür

hebt er erneut die Wichtigkeit von theoretischer Reflexion hervor: »New avantgarde activists come out from a long process of discussing together« (I.DN 38.11).

Ulu und Dosthossein, die selbst sehr exponierte Positionen in der Bewegung einnehmen, haben sicherlich recht, dass ihr Einsatz wesentlich dazu beigetragen hat, dass ein immer bestehender Unmut und Widerstand von Geflüchteten gegen das Asylsystem so groß und vor allem öffentlichkeitswirksam werden konnte. Etwas blenden sie aber die vorhergehende jahrzehntelange Arbeit durch *The VOICE* und Andere aus. Zu dieser Einschätzung kommt auch Christian Jakob in *Die Bleibenden* (Jakob 2016a): Neben dem unermüdlichen Einsatz sei es vor allem die Bereitschaft zur Eskalation (Hungerstreiks, Ausweisverbrennung etc.) gewesen, die diese neue Generation von *Organisern* mitbrachte und die zu großer (positiver wie negativer) Resonanz geführt habe. Doch die bereits zuvor geschaffenen Netzwerke und Strukturen seien ebenfalls entscheidend gewesen (ebd.: 137).

Laut Thomas Barfuss und Peter Jehle ist es der Anspruch, das eigene Wissen öffentlich weiterzugeben und eine verantwortliche Bildungsfunktion anzunehmen, was für Gramsci den organischen vom traditionellen Intellektuellen unterscheidet (Barfuss und Jehle 2014: 77). Es ist genau dies, was ich in allen Selbstbeschreibungen wiedergefunden habe. Doch auch Marcuses Äußerungen zu »gebildeter Führung«, der Weitergabe von Wissen sowie der treffende und von vielen Gesprächspartner*innen aufgegriffene Ausdruck »organisierte Spontaneität« beschreiben die Rolle der intellektuellen Refugee-Aktivist*innen. Marcuse hat Gramsci, der erst seit den 1990er Jahren in Westeuropa und den USA breiter rezipiert wird, wohl nicht gelesen. Doch über den DDR-Oppositionellen Rudolph Bahro²⁰, mit dem

20 In den späten 1970er Jahren und somit gegen Ende seines Wirkens setzte sich Marcuse mit dem Werk des DDR-Oppositionellen Rudolf Bahro auseinander und befürwortet im Anschluss an ihn politische Führung in Bezug auf die Möglichkeit einer Transformation der DDR in Richtung eines wirklichen Sozialismus: »Die Revolution erfordert in der Vorbereitungs- und Übergangsperiode eine Führung, die auch den kompensatorischen Interessen der Massen entgegenstehen kann. Auch sie steht vor der Notwendigkeit der Repression, der Repression des »subalternen Bewußtseins«, der unreflektierten Spontaneität, des bürgerlichen und kleinbürgerlichen Egoismus« (Marcuse 1978: 11-12). Wie im Westen, sind die Menschen auch in der DDR integriert, stützt ihre Triebstruktur das herrschende System. In »beiden (sehr verschiedenen) Gesellschaften [...] existiert eine] Einheit von Fortschritt und Destruktion, Produktivität und Unterdrückung, Befriedigung und Mangel« (ebd.: 5). Durch Arbeitsteilung und Bildungsprivilegien gebe es jedoch eine sich abhebende Erkenntnisposition einzelner Individuen aus allen Schichten, von Bahro als »kollektive Intellektuelle« bezeichnet. In Marcuses Worten heben sie sich »primär durch das Anderssein des Bewußtseins und der Triebstruktur, die gegen die Unterwerfung rebellieren und zur verweigernden Praxis drängen« (ebd.: 19) hervor. Ohne entsprechende Machtverhältnisse, ohne eine Massenbasis, ohne militärische Loyalität bleibt ihnen jedoch die Aufgabe (aber auch Möglichkeit) »frei zu denken, zu lernen, die Tatsachen in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verstehen und – dieses Wissen zu vermitteln [...] im Kampf gegen das institutionalisierte Bildungssystem (und auf diesem Bo-

sich Marcuse in den 1970er Jahre intensiv auseinandersetzte, lässt sich eine Verbindung von Gramsci zu Marcuse herstellen. Nach Kellner rekurriert Bahro mit seinem »kollektiven Intellektuellen« auf Antonio Gramscis »organischen Intellektuellen«. Bahro definiert in Anschluss an Gramsci, so Kellner, den Intellektuellen »in terms of her/his abilities to interact politically, to struggle with the people, to articulate their needs and interests and to help translate theory into practice« (Kellner 1984: 314) – es sind also nicht unbedingt Bildungsaspekte, sondern persönliche Eigenschaften, eine Sensibilität und Offenheit, die die organisierende Funktion ermöglichen. Kellner verwendet hier zudem die Metapher der Übersetzung von Theorie in Praxis. Eine große Gemeinsamkeit findet sich zwischen Marcuse, Bahro und Gramsci zudem darin, dass die Bewegungsinellektuellen einen anderen, zukünftigen Menschen verkörpern sollten. So schreibt Marcuse über Bahros kollektiven Intellektuellen, dass dieser sich »durch das Anderssein des Bewußtseins« und eine Triebstruktur, die gegen die Unterwerfung rebelliere und zur verweigernden Praxis dränge, auszeichne (Marcuse 1978: 19). Bei Gramsci findet sich mit den Intellektuellen als Organisator*innen einer neuen Kultur (Barfuss und Jehle 2014: 80ff.) dieses Vorbild ebenfalls.

Von Weigerung zu nachhaltigen Strukturen

Obiges Zitat aus »Theorie und Praxis«, in dem Marcuse die Spontaneität als der Größe der Veränderung angemessene Praxis beschreibt, geht folgendermaßen weiter: »Aber diese Spontaneität, Subjektivität bleibt *wirkungslos*, wenn sie nicht eigene neue Formen der *Organisation* findet« (Marcuse 1974: 154). Der Mangel an Organisation ist eine der von Marcuse am häufigsten genannten Kritiken an der Neuen Linken. Die mangelnden Hinweise auf konkrete Organisationsformen und Konstitutionsprozesse von Widerständen wiederum einer der Kritikpunkte auch vieler Zeitgenoss*innen an Marcuses sozialphilosophischer Perspektive, die ich in dieser Arbeit bestätigen konnte. Denn die von ihm affirmierte spontane Rebellion der Lebenstribe konnte sich weder »einfach so« auf die ganze Gesellschaft ausdehnen, noch hielt sie sich in den Bewegungen selbst. So kommentiert etwa der Philosoph Hans Heinz Holz 1968: »Nicht die ›Große Weigerung‹, das totale und wirkungslose Nein ist darum die revolutionäre Antwort auf die schlechte Wirklichkeit, sondern der konkrete Kampf um Abbau von Herrschaftspositionen und um Ausgangsstellungen für einen gesellschaftlichen Kampf um weitergesteckte Ziele« (Holz 1968:

den!)« (ebd.: 19). Leider wurde Bahro später, aus Angst vor der ökologischen Katastrophe, zu einem Ökofaschisten und seine Theorie somit völlig unbrauchbar (s. Ditfurth 1997: 295–298).

78).²¹ Und auch Douglas Kellner schreibt: »Marcuse is [...] a writer of anthems and manifestos, not the organiser of reality« (Kellner 1984: 1).

Marcuse selbst wollte das Versäumnis fehlender organisationspraktischer Hinweise mit *Konterrevolution und Revolte* nachholen, wie er in einem Brief an Rudi Dutschke formuliert: »Ich will in diesem Buch so konkret wie nur möglich auf Fragen der Strategie eingehen.« (Marcuse 2004b: 209). »Die heroische Periode der militanten studentischen Opposition ist vorüber. [...] Jetzt ist eine gründliche, erneute Überprüfung der Strategie der Bewegung erforderlich« (Marcuse et al. 1971: 233) heißt es an anderer Stelle. Nicht nur in *Konterrevolution und Revolte* (1972), auch in vielen kürzeren Texten und Reden der späten 1960er und frühen 1970er finden sich sehr viele organisationstheoretische Hinweise Marcuses. Insbesondere die Reden zeugen von einer Dringlichkeit. Er sieht, dass ein Moment des *Kairós* (der Gelegenheit, vgl. Neupert-Doppler 2019) vergeht und sich nicht in nachhaltigen Strukturen verankert. Hier nimmt er seine Rolle als linker Intellektueller sehr ernst und versucht zu intervenieren.

Die Refugee-Bewegung ist zum Zeitpunkt der Gespräche (2016-2017) in einer Phase, in der nicht mehr Aktion auf Aktion folgt. »It has not to be all the time action action action, no«, reflektiert Paul: »Ja, it is the time of reflection and also [to see] what have we done wrong? [In w]hat have we succeeded, and if it is [...] not succeeding, why? [...] Then we have to study some time.« (I.P 10.16-22) Ngari kommentiert: »But now [...] it's for those people who consider themselves activists from whatever side to sit, talk together and see how they can work on« (I.N 10.35-36). Anschließend an die Analyse Jakobs, dass ab 1994 versucht wurde nachhaltige Organisationsstrukturen aufzubauen, die jedoch wenig Aufmerksamkeit bekamen und somit politisch keinen solchen Druck ausüben konnten und dass um 2012 zwar eine neue Mobilisierung begann, die jedoch eher eruptiv und informell war (s.o.), liegt die Aufgabe darin, nun mit einer breiteren Basis und mehr Aufmerksamkeit wieder nachhaltigere Strukturen zu schaffen. Während Osa und Ngari als langjährige *Organizer* 2012 und die folgenden Jahre als eine Ausnahmesituation wahrnahmen, die nicht ihrer normal täglichen Arbeit mit und für Geflüchtete entsprach – Ngari spricht von »hyper« (I.N 10.22) und Osa hält viele Events und Aktionen für Symbolpolitik (s.o.) – wird für einige Refugee-Aktivist*innen, die erst 2012 aktiv wurden, ein strategisches Umdenken notwendig.

Bei der Beschäftigung mit (möglichen/notwendigen) Strategien der Refugee-Bewegung ein paar Jahre nach Beginn einer breiteren Mobilisierung Geflüchteter befinden wir uns in einem zeitlich ähnlichen Verhältnis wie Marcuse zu der 68er Bewegung als er die wichtigsten Kritiken verfasst. Natürlich sind weder die historische Situation noch die Bewegungen in einen direkten Vergleich zu setzen, jedoch

21 Aus der Terminologie ist Holz' Bezug auf Antonio Gramsci und somit auf eine Perspektive, die stets konkret in und für Bewegungen denkt, herauslesbar.

bringt es uns Marcuses Schreiben und Denken näher, ebenfalls in einer Zeit der Repression und zunehmend rechtskonservativer bis rechtsradikaler Mobilisierung mit einer gewissen Ernüchterung auf eine bestimmte Protestphase zu blicken. In den Äußerungen zwischen dem, was »jetzt« zu tun sei, finden sich Ähnlichkeiten und Anknüpfungspunkte, sowie einige brauchbare Begriffe.

Marcuse führt bereits 1968 in einem Vortrag mit dem Titel »Der Unterschied zwischen alter und neuer Linker« (Marcuse 1969b) einige Hinweise an, was nun »in einer Phase vorübergehender Stabilität« (ebd.: 108) zu tun sei, auf die er auch in den 1970er Jahren immer wieder zurückkommt: Statt auf Machtübernahme zu zielen, wie die Parteien der 1920er Jahre es taten, müssten sich die Aktivitäten auf Lokales und Regionales verlagern und gegen einzelne Missstände müsse gezielt lokal vorgegangen, Ghettoaufstände unterstützt werden. Mehr denn je brauche es dafür der politischen Führung und Anleitung durch militante Minderheiten, unter anderem mithilfe eigener Publikationsorgane. Allerdings müsse die Organisation offen bleiben, es dürfe weder eine vorschnelle Vereinigung in so etwas wie einer Partei noch ein Abtauchen in Untergrundorganisationen geben. Bündnisse könnten mit allen eingegangen werden, die wüssten, dass der Feind rechts stehe. Es gehe darum, Räume zu öffnen und vorzubereiten und auch Selbstverwaltungsstrukturen aufzubauen, die Räte antizipierten. (Ebd.)

Diese Punkte wiederholt er in den folgenden Jahren und in *Konterrevolution und Revolte* immer wieder. Ich möchte nun auf einige näher eingehen um sie direkt mit den Strategiehinweisen meiner Gesprächspartner*innen in Verbindung bringen. Denn ohne dass ich zu diesem Punkt konkreterer Organisationsfragen ein Zitat Marcuses vorgegeben hätte, kommen in den Gesprächen spannenderweise sehr viele sehr ähnliche Themen und Hinweise auf.

Die Feststellung, dass eine Massenbasis fehle, das antiautoritäre Moment festzuhalten sei, es aber dennoch mehr Struktur brauche, erzwingt, so Marcuse, »den Aufbau und Ausbau von wirklichen Basisgruppen, die im Laufe der Entwicklung zu Stützpunkten der Vereinigung auf nationaler Stufenleiter werden könnten« (Marcuse 1974: 154-155). Eine solche Organisation bezeichnet er als »Gegenorganisation« – allerdings ohne ganz konkrete Strukturen vorzuschlagen: »Wir müssen neue Formen finden, die zu einem hohen Grad dezentral, das heißt lokal und regional aufgebaut sind« (Marcuse und Enzensberger 1970: 185). Zu Organisierungsorten sollen die Orte des Alltags werden. Ein Ansatz, der in den USA in der phasenweise sehr gut gelingenden Basisorganisation des SNCC und der *Black Panther Party* ein Beispiel und Vorbild findet. In den USA lernten viele weiße Aktivist*innen etwa des dortigen SDS praktische Skills aus ihrer Unterstützung des SNCC. Doch wie auch in Deutschland kam es zu keiner nachhaltigen Organisationspraxis sondern vielmehr zu einem »Ausweichen in moralisches Engagement« (Kleemann 1971: 119), der

Bildung von sektenhaften Gruppen (in Deutschland sogenannte K-Gruppen) und Untergrundorganisationen.²²

Unmittelbare, erste Organisierungsorte der Refugee-Bewegung sind, wie in der Neuen Linken, ebenfalls die Orte des Alltags, in diesem Fall die Lager und Heime. Doch geht es hier nicht um eine Gestaltung, sondern Abschaffung. Oder das Ausbrechen. Eine Entwicklung von Stützpunkten mit nationaler Bedeutung, die selbst geschaffen und gestaltet waren gab es zeitweilig, wie am Oranienplatz. Ein enger Zusammenhang besteht auch zwischen Refugee-Protest und jeweiligen Kämpfen um Teilhabe bzw. Selbstgestaltung der Städte und Stadtteile (vgl. bspw. Steinhilper 2017; Bhimji 2016; Ataç 2016; Wilcke und Lambert 2015).

Wie Marcuse betont, müssen diese regionalen und dezentralen Gruppen in vernetzte Strukturen eingebunden sein. Auch das wird von einigen meiner Gesprächspartner*innen angesprochen, die das teils als die solidarische Aufgabe der deutschen Linken ansehen. Ulu etwa kritisiert, dass sich viele Aktivist*innen nur als sogenannte Supporter*innen der Refugee-Bewegung verstehen würden, da sie meinten, dass außer Refugees keine Gruppen mobilisierbar seien. Vielmehr könne, so Ulu, auch aus der Refugee-Bewegung nur eine nachhaltige Organisation hervorgehen, wenn diese in eine breite linke Bewegung eingebettet sei. Er sagt im Gespräch ganz deutlich: »Wir haben eine Bewegung kreiert, aber keine [...] Organisation« (I.UÜ 6.37). Wenn Ulu an die deutsche und europäische Linke appelliert, das eigene Lebensumfeld zu organisieren um dann als eine stark positionierte Linke zusammenzukommen, statt in Refugees das revolutionäre Subjekt zu sehen²³, liegt auch hierin wiederum eine große Ähnlichkeit zum Verhältnis zwischen *weißen* und Schwarzen Aktivist*innen in den USA um 1970, als Schwarze Organisationen den *weißen* Aktivist*innen rieten »to go home and organize in their own communities« (Calvert und Neiman 1971: 18-19).

22 Susanne Kleemann benennt in ihrer Analyse des Niedergangs des SNCC auch bei diesem selbst den Fehler, dass zu wenig Basisarbeit gemacht worden sei, obwohl die Anführer sehr viel über Basisarbeit gesprochen hätten. Es sei versäumt worden, (neue) schwarze Studierende als Basis zu organisieren und zu sehr auf Medienresonanz fokussiert worden. Dabei sei es auch falsch gewesen, das eigene Publikationsorgan aufzugeben (Kleemann 1971: 52). Über die »schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung« in Deutschland in K-Gruppen und Untergrundorganisationen schreibt bspw. Jens Benicke (2010).

23 Zur Figur des *Refugees* als Helden schreibt Heidrun Friese: »Für manche Aktivisten werden oder besser, sollen ›die kämpfenden Migrant_innen‹ stellvertretend das ausrichten, was eigener Praxis an Erfolg doch versagt blieb. Solcherart Aktivismus kleidet mobile Menschen in revolutionäre Rhetorik und stattet sie mit heroischem Mut aus. [...] Der dermaßen etablierte Heros erlöst zugleich von eigener Sprachlosigkeit, spricht von Schuld an den eingerichteten Umständen frei und der Betrachter feiert an ihm den Sieger, der sich Unrecht und der Staatsmacht entgegenstellt, ja kann sich selbst als unerschütterlich und siegreich feiern« (Friese 2017: 70).

Die Möglichkeiten des Aufbaus einer Geflüchtetenorganisation mit formelleren Strukturen schätzen alle darauf angesprochenen Interviewten als eher schlecht ein. Die Elemente, die Geflüchtete zu einer Gruppe machen, die spontan und radikal aufbegehren – wenig Gebundenheit an den zwangsweisen Lebensort, selten reguläre, vernünftig bezahlte Arbeit oder fehlender Schulzugang, oftmals keine Familie am Wohnort, wenig soziale Verankerung – sind zugleich auch Elemente, die es für sie schwerer macht eine nachhaltige Organisationsstruktur aufzubauen. Wie oben ausgeführt, war diese Bewegung Ulu's Ansicht nach aber nicht spontan, da viel Vorarbeit der Intellektuellen zugrunde lag. Und das könnten und müssten alle Linken für ihre eigenen Lebensbereiche ebenso angehen. In der *Daily Resistance* macht er 2018 in einem Artikel mit dem Titel »It doesn't work without being organized« nochmals klar: »We have organised a resistance movement. That was a resistance movement, but not a resistance organisation. When it is not transferred to an organisation, a movement can only go on till some point and finally deadlocks« (Ulu 2018). Er sieht auch die Verantwortung für eine breite gesellschaftliche Organisierung nicht bei Geflüchteten:

»We, as the people coming from other countries, could only organise one movement because of the language and some other problems. The larger part of the responsibility should be undertaken by domestic political movements, in order for this resistance to evolve to a full scale organised movement.« (Ebd.).

Dabei setzt er insbesondere auf junge Menschen, wie er im Interview ausführt:

»Wir haben eigentlich mehr Hoffnung mit der Studierendenbewegung, weil wie wir auch in Frankreich gesehen haben, haben die Studierenden Streiks organisiert. Ende der ›60er war das ja auch ›ne Studierendenbewegung, denn wenn sich die gesellschaftlichen Zustände zuspitzen, dann sind zuerst oder am meisten die jungen Generationen davon betroffen.« (I.UÜ 7.7-19)

Dosthossein betont im Gespräch ebenfalls, dass Refugees nicht die Anführer*innen aller Kämpfe in Deutschland sein könnten, aber »we are exactly a strategical unity of yours« (I.DN 19.21). Während Dosthossein dabei jedoch an einer marxistisch-orthodoxeren Strategie mit einer Partei als Basis festhält (I.DN 17.31), glaubte Marcuse wie gezeigt schon vor 50 Jahren, dass diese Form (zumindest für die Zeiten einer schwachen Linken) nicht mehr adäquat ist, was ihn zu der Forderung nach lokalen Basen »in den Fabriken, Büros, Universitäten, Wohnvierteln« (Marcuse 1975b: 167) führte.

Abgesehen von der Notwendigkeit des Aufbaus nachhaltiger lokaler Organisationsstrukturen fordert Marcuse in »Scheitern der Neuen Linken?« eine Einheitsfront »gegen bestimmte, besonders brutale Aggressions- und Unterdrückungsaktionen des Regimes zu organisieren« (ebd.). Als ein konkretes Beispiel können dafür lokale Bündnisse aber auch überregionale Vernetzung zur Verhin-

derung von Abschiebungen dienen. Byansi Byakuleka kritisiert beispielsweise, dass es von Antira-Aktivist*innen zumeist keine Strategien gegen Abschiebungen gebe (I.AB 48.32). Wie sich an dem erfolgreichen Beispiel Osnabrücks im Jahr 2014 zeigt, sind dafür Kooperationen auch mit Bündnispartner*innen notwendig, die in anderen Situationen politisch nicht machbar sind (Doppler 2015). Es kann in Bezug auf solche konkreten Zusammenschlüsse nicht pauschal gesagt werden, mit wem zusammengearbeitet werden kann und mit wem nicht, sondern es muss jeweils vor Ort gesehen werden, bis zu welchem Punkt Ziele geteilt werden. Während beispielsweise die Kooperation mit der Caritas in Osnabrück im Rahmen der Abschiebeproteste sehr gut war, versuchte diese in Wien durch »Deals«, wie Mokre und Numan beschreiben (I.MN 42-43), eher die Proteste einzudämmen.

Der Berliner Refugee-Bewegung war von Beginn an an breiten Bündnissen gelegen, wie auf oplatz.net betont wird: »We also connected our protest with other struggles and groups like anti-gentrification and antifa-groups, workers, students and artists.«²⁴ Alle Personen, mit denen ich gesprochen habe, und alle Gruppen, die ich miterlebt habe, gehen selbstverständlich Bündnisse ein. Doch die Bereitschaft, sich auch mit Gruppen und Positionen abzugeben, die dem eigenen Anspruch eigentlich nicht gerecht werden und Kompromisse einzugehen, habe ich als sehr unterschiedlich wahrgenommen und muss den jeweiligen Akteur*innen auch immer überlassen bleiben. Die Verantwortung, große Anstrengungen für eine mögliche Zusammenarbeit zu unternehmen, sehe ich dabei in erster Linie stets bei der verhältnismäßig stärker positionierten Seite.

Eine Offenheit, sowohl was die eigenen Strukturen betrifft, aber auch den Umgang mit vorhandenen Räumen angeht, ist ein weiterer hier anschließender Hinweis Marcuses. Vorhandene Institutionen müssen genutzt und verändert werden, ohne dabei ihre integrierende Funktion zu unterschätzen. Das gilt für Institutionen wie Universitäten²⁵ genauso wie für die selbstorganisierten Räume, die erst im Nachgang der 68er-Bewegungen erkämpft wurden und heute oftmals alles andere als offen sind. Räume öffnen ist ein Punkt, den Osa als ganz konkrete Forderung an deutsche Linke formuliert: »I just feel it is very important at the moment that the Refugees should be given a space to talk about themselves. They need to know what solidarity really means« (I.O 17.8-10). Es gibt viele negative Beispiele von geschlossenen Räumen der linken Szene, aber auch immer wieder positive Beispiele für die Veränderung von Räumen. So sagt Hassan Numan, in Osnabrück sei es im

24 Siehe: <http://oplatz.net/about/> [26.02.2020].

25 So stellte er sich allen Forderungen nach Abschaffung der Universitäten entgegen, da sich damit die Radikalen selbst den Boden unter den Füßen wegziehen würden. »[T]he educational means of the universities must at all costs be preserved (though certainly not in their present form), for to cut off the branch upon which the revolutionary intelligentsia is sitting, ›c'est commettre un suicide!« (Kätz 1982: 186).

Rahmen der Abschiebeblockaden gelungen, nicht nur Bündnisse zu schmieden, sondern auch die linken/linksradikalen Strukturen zu öffnen. Insbesondere, dass das Plenum bei No Lager Osnabrück so offen gestaltet sei und sich so viel Zeit für die Übersetzung genommen werde sei dabei entscheidend gewesen: »[I]t can go up to three or four hours of plenum because of the translation« (I.Nu 23.12-13). Dies hätten die Geflüchteten als respektvollen Umgang wahrgenommen: »And they found a new motivation from there« (I.Nu 23.17). Wichtig sei auch gewesen, dass nicht bestimmte Aktionsformen vorgegeben, sondern gemeinsam überlegt wurde, was sinnvoll sei. Eine entsprechende Forderung erhebt Rex Osa auch an erfahrene Refugee-Aktivist*innen: »Very few old activists give space to the new Refugees to talk about what they know about the movement so far« (I.O 14.27-28). Es sei wichtig, Erfahrungen und Geschichte zu teilen (s.o.), dabei jedoch den Raum offen zu halten für Neues (I.O 14.33-34). Aus Osnabrück ist mir bekannt, dass diese Prozesse mit einer Auseinandersetzung mit der Position als *weiße* Aktivist*innen und Rassismuskritik einherging (vgl. Engelmeier 2016). Das offen halten bzw. öffnen von Räumen um ein Zusammenkommen zu ermöglichen, ist selbstverständlich nicht nur ein einseitiger Prozess. Es bedeutet, am Beispiel Rassismus, nicht nur, dass nicht-geflüchtete Aktivist*innen sich mit ihrer Position auseinandersetzen müssen, vielmehr auch, dass Geflüchtete Situationen aushalten und ihre Kritik an mancher Stelle aus strategischen Gründen zurückhalten, insbesondere wenn klar ist, dass sie in einem Moment nicht konstruktiv aufgenommen werden kann. Osa etwa sieht manchmal keine andere Möglichkeit, wenn er bestimmte Bündnisse eingehen wolle. Er erzählt das Beispiel einer Friedensinitiative aus der Bodenseeregion, die gegen die Waffenindustrie arbeitet, aber niemals Flucht mit thematisierte:

»But there were a lot of critics, also from the students [...], they were really attacking the peace initiative, especially one of the main executive members. But I told them, we have to be patient also. He will understand because how he was talking about weapons, he didn't recognize the situation of refugees. Even if you don't pronounce it indirectly, you are talking about war. People are forced to leave their country because of war. So [...] they [the students] expected that I was going to be the one to even spice up more critics, but I was telling them: take it easy. The time will come, he will speak for the refugees and it happened.« (I.O 8.45-9.1)

Nach einiger Zeit habe dieser Mann also Flucht in seinen Reden mit thematisiert, allerdings zunächst sehr instrumentell. Osa sagt, er reagiere darauf nicht (mehr) mit Abwehr, sondern sei froh über jeden Schritt in die richtige Richtung: »It was the beginning of a process and it shows that there is a step further. [...] But how he was communicating became another discussion later« (I.O 9.18-19). Hier drückt Osa aus, dass er über Ignoranz, Paternalismus oder Rassismus nicht einfach hinweggehen will, sondern vielmehr den Menschen erst erreichen kann, wenn bereits eine gemeinsame Ebene da ist. Später wird er seine Kritik anbringen. Das erfordert

ein sehr ausgeprägtes politisches Bewusstsein und strategisches Denken, denn Osa geht politische Beziehungen ein, in denen sein Gegenüber ihm nicht gerecht wird. Die Geschichte ist zudem ein weiteres Beispiel für bevormundendes Verhalten von deutschen Antirassist*innen, die meinen, stellvertretend für Geflüchtete auf Rassismus reagieren zu müssen, statt gemeinsam nach einem strategischen Umgang zu suchen. Osas Agieren ist in dem Moment somit nicht nur Erziehungsarbeit gegenüber der Friedensinitiative, sondern auch gegenüber den ungeduldigen Studierenden. In dieser Passage wird die Rolle des Intellektuellen als Erzieher, wie sie oben beschrieben wurde, nochmals offensichtlich. In der Herangehensweise zeigt sich erneut eine starke Ähnlichkeit mit Paul, deren Haltung in Bezug auf Offenheit sie in den folgenden Sätzen wunderbar ausdrückt: »[E]xpect the best and think before reacting. [...] You have to be patient, and you have to have hope« (I.P 41.37-42.13).

Neben der Notwendigkeit von Basisorganisation und Offenheit gibt Marcuse mit dem Verweis auf Strukturen, die an Räte angelehnt sein könnten, nur einen vagen Hinweis, wie denn beides zu erreichen sein könnte. Dass es eine klare Struktur und ein klar geregeltes Delegationsprinzip bräuchte, bringen auch einige Interviewte ein. So sieht Mohammad Numan die mangelnde Umsetzung eines Delegationsprinzips als Ursache für Intransparenz und Spaltungen: »The refugee movement did not succeed because there was no delegation« (I.MN 80.7) spitzt er zu. Demokratische Strukturen und Transparenz müssen so gut es geht in Bewegungen von Beginn an umgesetzt werden. Das Erproben von Selbstverwaltung findet in nicht zentral organisierten Bewegungen immer statt und gelingt mal besser, mal schlechter. Sich über eine konkrete Organisation um ein bestimmtes Thema herum die Perspektive der Räte als konkrete gesellschaftliche Utopie stets zu vergegenwärtigen, fordert Ulu anhand des Beispiels Rojava: »Denn dort werden alle [Alle] betreffenden Entscheidungen basisdemokratisch [be]schlossen. [...] Das könnte ein Beispiel sein wie also eben innerhalb einer basisdemokratischen Organisation die Individuen [...] selbst äußern können, was sie persönlich wollen« (I.UÜ 10.6-10). Selbstverwaltungsstrukturen wollen eingeübt werden, damit wenn sich, wie in Rojava, eine politische Gelegenheit ergibt, sie tatsächlich funktionieren. Das sind niemals rein formelle Schritte, sondern allem voran eine Veränderung der Menschen durch Praxis. Das revolutionäre Subjekt kann sich nur in der Praxis, im Kampf bilden und herausbilden.

Es ist nur Praxis und braucht Zeit, Wandel herbeizuführen – diese Einstellung vertritt Dosthossein, wobei angesichts seines kommunistischen Hintergrunds die Formulierungen andere sind: »I think revolution is not one jump [...] this is one process and in this process *revolutionär* movement needs different steps« (I.DN 5.43). Dass es immer wieder und überall auf der Welt Kämpfe gibt, »all of this for me demonstrates [that the] class fight always continues, we just need one exact plan,

exact theory, exact strategy for how to react to all of the plans of the system« (I.DN 21.46-48).

Eine passende Theorie und Strategie zu entwickeln scheiterte immer wieder auch an mangelnder Disziplin der Linken, womit wir bei einem weiteren Punkt Marcuses wären: »Wie die Koordination dieser Gruppen aussehen soll, vermag ich nicht zu sagen. Aber ohne Organisation und ohne Disziplin geht es nicht mehr« (Marcuse und Enzensberger 1970: 185). Zu glauben, dass sich nichts ändern lasse, entspringt für Dosthossein weniger einer Analyse (denn Kämpfe gäbe es ja immer wieder), sondern vor allem einer Faulheit: »But this for me doesn't mean that the European weiß comfortable worker class don't have potential for the revolution. *Nein*, this is a mistake and *faul* from the left wing of Europe« (I.DN 46.40-42). Dazu gehört nicht nur Theorie und Strategie besser zu durchdenken, sondern auch aktiv immer den Kontakt zu Bewegungen zu suchen und als Theoretiker*in sich nicht auf reine Diskussionen zu beschränken: »Subjectively I always think: ›hey, I must sit with Lisa and Narges and make the meeting, make one bigger platform‹. Okay, this is right but if we have an objective situation – for example [...] the refugees movement [...] we have to] fight, conflict and people learn in the practice, objectively, not subjectively« (I.DN 25.24-32).

Byansi Byakuleka spricht sich an vielen Stellen ebenfalls für bessere Reflexion und strategische Planung aus. Bewegungen bräuchten Ziele, denn nur wenn klar sei, was erreicht werden sollte, könne es eine Evaluation geben: »we need to sensitize ourselves by having a clear evaluation of what is happening« (I.AB 16.19-20). Ein großes Problem in Bewegungen sei eine überstürzte Eile in Aktionsphasen. Zusammenfassend resümiert er zu Fragen der Organisierung: »If we want to change the system, we must unite, show [...] mature solidarity. [...] We must strive first, work first for transparency by improving our communication, coordination and organisation of the work« (I.AB 21.27-30). In seinem Manifest nennt er »fundamental practical strategies« (Byansi Byakuleka 2015) von Kurzzeit- über Langzeitziele, anzugehen von Refugees sowie von Refugees und Unterstützer*innen gemeinsam. Er hebt heraus: »The greatest challenge of all is to coordinate, cross-reference all these efforts and make work most effectively together« (ebd.). Byansi Byakuleka ist von allen Gesprächspartner*innen derjenige, der am meisten auf die Schaffung neuer, eigener Strukturen und weniger auf die (subversive) Nutzung vorhandener Strukturen setzt: »Deshalb sage ich, dass wir uns nicht auf [die vorhandenen] Strukturen stützen sollten – wir können eigene Räume schaffen. Warum gründen wir kein Theater? Eine Universität? Eine freie Klinik? Warum schaffen wir nicht dieses heilende Wissen?« (Byansi Byakuleka in: Doppler 2017: 99)

Osa fordert vor allem ein strategischeres Handeln in den vorhandenen Strukturen ein, was sich auch im Zwischenmenschlichen widerspiegelt: er ist gegenüber Personen, die sich über ihre problematischen Muster beispielsweise des *Othring* und der Repräsentation noch nicht so bewusst sind, nicht prinzipiell ablehnend.

Osa und Ngari in ihren langjährigen Refugee-Organisationsstrukturen, aber auch viele andere Aktivist*innen wie Paul mit ihren »workshops of [...] alternative to violence and conflict resolution« (I.P 10.24-26), Ulu und Byansi Byakuleka in ihrem Engagement für eigene Medien, Byansi Byakulekas Kampagne »We are born free« sowie viele andere Projekte setzen auf das langfristige Wirken, bauen auf unterschiedliche Weise Strukturen auf. Aufgegeben hat Keine*r von ihnen. Viele Akteure*innen der Refugee-Bewegung können in Bezug auf das Kämpfen im Glauben daran, etwas verändern zu können, sowie in Bezug auf intensive Aktivitäten auf lokaler und regionaler Basis, ansatzweise auch in nationaler bzw. sogar europaweiter Vernetzung, wichtige Impulse geben. Wie sich schlussfolgern lässt, reicht es für eine gesellschaftliche Perspektive nicht, sich nur auf den Bereich des Refugee-solidarischen Aktivismus zu konzentrieren und somit Refugees als DAS Subjekt zu stilisieren.

Es gilt vielmehr, sich ein Beispiel an diesen Impulsen zu nehmen und auch im eigenen Leben anzuknüpfen. Die Forderung nach nicht-profitorientiertem Wohnungsbau und Enteignung großer Immobilienkonzerne beispielsweise vereint derzeit viele verschieden positionierte Menschen in vielen Städten und bietet somit das Potenzial einer Solidarisierung über oftmals dominierende Identitätskategorien hinweg. Ein Beispiel für ein gelingendes Mieter*innenbündnis findet sich bei Cotti&Co. in Berlin, also direkt neben dem ehemals besetzten Oranienplatz. Ceren Türkmen sieht in dieser Organisationsform gar einen Ansatz, den rassistischen Bezug auf die »Anderen« aufzulösen: »Vielleicht ist das die Zukunft des Antirassismus und ein Weg aus ihrer Krise und Isolation heraus: sich nicht mehr um den eigenen Nabel zu drehen« (Nowak und Türkmen 2014: 63). Für sie bilden solche Kämpfe den Zugang zu einer nicht-dogmatischen Klassenanalyse (ebd.: 70). Auch Marcuse schrieb 1974: »Eine solche Organisation, die nicht nur Fabriken, sondern auch Wohnbezirke, Campusse etc. aktivierte, entspräche einem nicht-verdinglichten Begriff der Arbeiterklasse [...]« (Marcuse 1974: 154-155).

Wie gesagt, neu sind die Ideen nicht. Während in Deutschland im Nachgang der 68er Bewegungen viele entstandene Strukturen entweder über eine ausgeweitete Sozialpolitik der 1970er/1980er Jahre integriert wurden oder wie im Falle vieler bis heute selbstorganisierter Strukturen zu linken Szene-Inseln mit wenig Bezug nach »außen« wurden, werden derzeit Ideen einer selbstorganisierten, lokal verankerten aber nach außen wirkenden Struktur diskutiert und in zahlreichen Städten und Stadtteilen auch angegangen. Das Schlagwort »Solidarische Stadt« (vgl. bspw. Dieterich 2019, Christoph und Kron 2019) verweist dabei auf eine politische Strategie, die sowohl auf ein Wirken auf Behörden und Institutionen als auch auf eine Veränderung der Städte von unten zielt. Oftmals werden von lokalen Initiativen unter dem großen Begriff zunächst ganz konkrete Projekte angegangen. Unter dem Schlagwort »solidarische Netzwerke« sind Ansätze zu verorten, die unter anderem nach US-amerikanischen Vorbildern von *Worker Centers* und *Community*

Organizing versuchen, anhand konkreter Themen wie Wohnen oder Arbeit solidarische Netzwerke aufzubauen²⁶. Im deutschen Kontext ist diese relativ neue Bewegung sehr eng verbunden mit der Feststellung, dass es Strukturen braucht, die sowohl Geflüchtete konkret unterstützen, wir aber darüber hinaus für uns alle eine Perspektive der Selbstorganisation entwickeln müssen.

Eine weitere neue und alte Strategie zugleich, die in den letzten Jahren wieder mehr Verbreitung findet, ist die des Streiks. Streik auf alle gesellschaftlichen Bereiche auszuweiten und somit auch in Zeiten zunehmender Prekarität als Aktionsform beizubehalten bzw. überhaupt erst (wieder) anzueignen, wird in den letzten Jahren vermehrt zur Praxis. War zum Zeitpunkt der Gespräche 2016/2017 zumindest in Deutschland nicht allzu viel von anderen Bewegungen vernehmbar – die Recht auf Stadt und die Klimabewegung standen noch vor ihrer Ausbreitung (über Hamburg/Berlin bzw. den Hambacher Forst hinaus) – gibt es heute mit Fridays for Future und der feministischen oder Frauen*Streik-Bewegung transnationale starke Streikbewegungen und bundesweit vernetzte Gruppen gegen steigende Mieten in allen größeren Städten. Eine transnationale Organisation mit Fokus auf eine Ausweitung des Arbeitsbegriffs wird beispielsweise von der Plattform »Transnational Social Strike«²⁷ vorangetrieben. Hier versuchen internationale Aktivist*innen Kämpfe sichtbar zu machen und zu verknüpfen, unter anderem damit der tagtägliche Widerstand marginalisierter Migrant*innen breiter wahrgenommen wird. Auch wird die Frauen*- oder feministische Streikbewegung, die in Argentinien und Spanien ihren Ursprung hat, immer transnationaler und größer. Wenn in Deutschland der Slogan »Wenn wir streiken, steht die Welt still« (Frauenstreikbündnis 2019) angesichts der Mobilisierungszahlen noch euphemistisch wirkt, legten in Spanien am 8. März 2018 unter dem gleichen Motto rund 5 Millionen Frauen* die Arbeit nieder. Der Streik 2020 rückte Feminizide global in den Fokus. Der Postoperaist Robert Foltin schreibt in *Vor der Revolution. Das absehbare Ende des Kapitalismus* (Foltin 2020) über diese aktuellen Bewegungen und zählt Migrationsbewegungen, Kampf um Wohnraum, Klima und feministische Bewegungen als die vier derzeitigen Kristallisationspunkte (ebd.: 120–121). Und alle diese Bewegungen verwenden einen neuen Streikbegriff. Mit feministischer und Klimabewegung sind zwei Bewegungen heute am Erstarren, auf die Marcuse in seinen letzten Jahren die meiste Hoffnung setzte (damals Ökologiebewegung, nicht Klimabewegung).

In Berlin bezeichnete sich die Bewegung als »Refugee Strike«. Ulu möchte Protest durch Streik ersetzen, da Protest immer innerhalb des gesetzlichen Rahmens

26 Ein sehr praxisorientierter Leitfaden des Seattle Solidarity Network steht dabei beispielsweise hier zur Verfügung: <http://zweiter-mai.org/files/2016/01/seasol-leitfaden-web-final.pdf> [25.06.2019]. Weitere Literatur zu einer Übertragung transformativen *Community Organizing* nach Deutschland etwa bei Maruschke 2014 und Fuchs und Muck 2019.

27 Siehe: <https://www.transnational-strike.info/> [06.06.2021].

stattfinde, Streik jedoch einen weitergehenden Widerstand bezeichne und sich z.B. im Übertreten der Residenzpflicht und dem Zerreißen von Aufenthaltsdokumenten zeige: »Protest ist nicht genug« (I.U2013). Dafür sei er von der MLPD (Marxistisch-Leninistischen Partei Deutschlands) auch kritisiert worden, die gemeint habe, dass nur die Arbeiter streiken können. Ulu hingegen vertritt ein Verständnis von Arbeiter*innenklasse, das nicht impliziert, dass man »in der Fabrik oder Industrie arbeitet. [... Das] sind alle die Leute, die ganz unten sind – Arbeitslose, Obdachlose und so weiter« (ebd.). Streik bedeutet Verweigern, nicht Mitmachen. Wenn Refugees statt im Lager zu wohnen nach Berlin ziehen und dabei Gesetze brechen, bestreiken sie das Asylsystem und die Rolle, die ihnen hierin zugewiesen wurde – genau wie eine Arbeiterin, die ihren Arbeitgeber bestreikt und die Hausfrau, die Reproduktionsarbeit bestreikt. Über Streik im Kontext eines gesellschaftlichen Arbeitsbegriffs und einer Analyse sich verändernder Arbeitsverhältnisse lassen sich auch neue, eigentlich naheliegende Allianzen schließen, hier gilt es anzuknüpfen. Silke van Dyk und Elène Misbach schlagen in der inzwischen ziemlich großen Ökonomie, die rund um die »Versorgung« von Refugees entstanden ist, einen gemeinsamen Streiktag »von Ehrenamtlichen und Engagierten, vorbereitet und getragen von einem breiten Bündnis aus antirassistischen Gruppen, Willkommensinitiativen, Aktivist_innen des Netzwerks Care Revoution, Gewerkschaften, Pflegedienstleister_innen und einschlägigen Vereinen« (vgl. van Dyk und Misbach 2016: 224) vor.

Mit einem Rückgriff auf Streik und Räte beziehe ich mich auf zwei ziemlich alte Kampf- und Organisierungskonzepte. Historisch wurde ersteres meist in national und nationalistisch organisierte Gewerkschaftsstrukturen institutionalisiert und zweiteres scheiterte – sowohl in der Form der Arbeiter- und Soldatenräte beispielsweise 1918 in Deutschland, als auch in der nachhaltigen Stadtteilorganisation in den 1970er Jahren in den USA. Das Scheitern ist selbstverständlich nie absolut und Strukturen schreiben sich fort. Es gilt aus früheren Bewegungen zu lernen und es gilt, zu schauen, was jetzt da ist, woran angeknüpft werden kann. Streik und Räte dürfen nicht als einmaliges, plötzlich kommendes Ereignis verstanden werden, sondern als Strukturen, die nachhaltig aufgebaut und verankert werden. Wie Ulu sagt: organisieren wir uns, unseren Stadtteil, unsere bezahlte und unbezahlte Arbeit. Die Refugee-Bewegung zeigt, dass immer etwas möglich ist. Vor allem darf nicht immer wieder der Fehler gemacht werden, nur auf bestimmte (weiße, männliche, gesunde) Akteure als Subjekte zu schauen und die Anderen als Sonderfall zu betrachten. Beispielsweise trägt die kurdische Frauen*bewegung den Frauen*streik in Deutschland ganz entscheidend mit und deutsche Feministinnen haben in den letzten Jahren viel von kurdischen Feministinnen gelernt. Damit das möglich ist und auch andere Subjekte und Gruppen, die vielleicht nicht so groß und (noch) nicht so gut organisiert sind wie die Kurdinnen, Teil eines breiten Bündnisses sein können, müssen die *weißen* Deutschen sich in Zurückhaltung üben, Räume öffnen

und vor allem Lernen. Wie bereits gesagt ist beispielsweise Nasimi in diesen neuen feministischen Bündnissen aktiv und konnte sich noch 2016 nicht vorstellen, Teil der (queer)feministischen Bewegung zu sein, da sie die Debatten zu dem Zeitpunkt als zu akademisch und praxisfern und auch zu ausschließend fand. Es hat sich etwas getan. Auch dank der Refugee-Bewegung, dank Gruppen wie WiE und IWS, dank jahrzehntelanger migrantischer feministischer Kämpfe.

7.4 Fazit

In diesem Kapitel wurde versucht, bestimmte konstitutive Momente der Refugee-Bewegung ab 2012 genauer zu fassen und die Praxis der Bewegung auch durch Selbstkritik besser zu verstehen. Zugleich sollten Marcuses organisationspraktische Hinweise für ihre Tauglichkeit heute unter die Lupe genommen werden und dabei auch die in den vorherigen Kapiteln sich herauskristallisierende Kritik des mangelnden Fokus auf tatsächliche kollektive Konstitutionsprozesse von sozialen Bewegungen zugunsten einer Affirmation abstrakter, utopischer Prinzipien überprüft werden. Ging es in Kapitel fünf um gesellschaftliche Voraussetzungen und die Position und Subjektivität der Anderen in der deutschen/österreichischen Gesellschaft und in Kapitel sechs um qualitative Momente, konnten hier durchaus auch als chronologische Abfolge verschiedene konstitutive Momente und Prozesse herausgearbeitet werden: Das kollektive Werden durch die spontane, radikale Tat, durch die Repression, durch Reflexion und durch das Arbeiten für nachhaltige Strukturen.

Für die Konsequenz und Radikalität in 2012 steht zum einen das Verlassen der Lager. Dieser Schritt ist ein Bruch mit den herrschenden Formen und Verfahren, mit dem Establishment. Eine Weigerung des Mitmachens, mit-sich-machen-las-sens, wie sie, wenn auch auf ganz anderen Ebenen, Marcuse für die 1968er-Revolt konstatierte. Zum anderen zeigte sich die Radikalität in der Wahl von Mitteln, die selbst von vielen Unterstützer*innen der Proteste als unverhältnismäßig empfunden wurden. Marcuses Fassung eines »Naturrechts auf Widerstand« macht jedoch deutlich, dass die Wahl der Mittel bei den Unterdrückten liegt. Das Zitat wurde also so hilfreich empfunden, dass Dosthossein und Nasimi es in einer Presseerklärung aufgriffen. Offen bleibt dennoch, ob die jeweiligen Mittel – auch wenn sie völlig legitim sind – politisch die richtige Strategie sind: werden Themen platziert, die sonst keine Wahrnehmung finden oder werden Möglichkeiten verbaut, wenn eine »Organisation der Solidarität« um den Widerstand herum nicht gelingt?

Als besonders stark und hilfreich erweist sich Marcuses Kritik der Bewegungen seiner Zeit, wie sie sich pointiert in dem Vortrag »Scheitern der Neuen Linken?« von 1975 findet. Sie konnte in allen genannten Punkten auf heute und auf den Kontext Refugee-Bewegung übertragen werden. Eine Selbstreflexion und -kritik anhand

dieses Zitats nahm in den Gesprächen weit mehr Raum ein, als ich gedacht hätte. Von Vereinnahmung über fehlende Strategie zu Narzissmus und politisch ohnmächtigem Anarchismus wurden zahlreiche Beispiele genannt. Zusätzlich wurde der Begriff der Intransparenz herausgearbeitet. Wenn Osa von »falscher Solidarität« spricht, verweist das darauf, dass es ein tieferes Verständnis von Solidarität braucht als es viele nicht-geflüchtete aber auch geflüchtete Aktivist*innen haben, welches manchmal erst in langjähriger Praxis erprobt werden will.

Folgend aus der Kritik an den Bewegungen seiner Zeit ergeben sich tatsächlich einige organisationspraktische Hinweise Marcuses, die heute weiter Gültigkeit haben. Die Organisation muss lokal und regional verankert sein, die Strukturen müssen offen sein und Kooperationen ermöglichen. Sehr passend gerade für konkrete Aktionsbündnisse ist sein Begriff von »Einheitsfront«, der etwa für das Eintreten gegen Abschiebungen angewandt werden kann. Eine punktuell sehr gute Organisation und vor allem Mobilisierung (aus den Lagern weg) ist in der Refugee-Bewegung gelungen. Auch hat diese meines Erachtens mit zu einem Erstarken von Ansätzen der städte- oder stadtteilbasierten Organisation in Deutschland beigetragen. Eine Tendenz, in der ich viel Potenzial sehe und in der Parallelen zu früheren migrantischen Bewegungen in der BRD bestehen.

Marcuse weist darauf hin, dass neben den lokal flexiblen und auch antiautoritären Gruppen dennoch eine Art übergeordneter Struktur, basierend auf einem Delegationsprinzip, entstehen müsse, damit eine außerparlamentarische Linke zu einer wirklichen alternativen Organisationsform werden könne. Einige der Gesprächspartner*innen argumentieren ähnlich, sehen diese Aufgabe jedoch nicht bei sich. Die Aufforderung, »wir« (ich schließe mich hier mit ein) müssten anfangen uns wirklich selbst zu organisieren und eine funktionierende solidarische Struktur schaffen, damit eine echte Zusammenarbeit möglich sei, stellt eine große Aufgabe. Die Delegationsstrukturen in der Refugee-Bewegung sehen viele Gesprächspartner*innen ebenfalls als ausbaufähig an, halten jedoch aufgrund der (politischen) Heterogenität der Akteur*innen solche auch nicht für alle Refugee-Proteste umsetzbar.

Sowohl bei Marcuse als auch aus der Bewegung finden sich Hinweise darauf, wie es zu einer Organisationsform kommen könnte, die über strategische Bündnisse oder identitäre, strategische Gruppenbeziehungen hinausweist. Wichtig ist, und auch diesen Anstoß gibt Marcuse, dass es dabei nicht um rein technische Fragen geht, sondern vielmehr immer um die Neugestaltung von Beziehungen, um eine persönliche Ebene, darum, dass Politik etwas mit mir selbst zu tun hat (vgl. Marcuse 1971a: 133). Als Beispiel für eine solche umfassende Selbstorganisation führt Ulu mehrmals die kurdischen Selbstverwaltungsstrukturen in Rojava und in (noch) nicht befreiten Gebieten an. Er benennt sie als Strukturen, in denen eine ganz andere Subjektivität entstehe. Heute könnten deutsche Feministinnen Ulus Meinung nach etwa von kurdischen Frauen und konkret aus der Umsetzung eines

radikalen Feminismus in Rojava lernen. In Deutschland fehlt für ihn diese Synthese von Theorie und Praxis bisher (I.U 17.1)²⁸.

Wie wir gesehen haben, schafft es Marcuse, Probleme der Neuen Linken treffend zu benennen (Narzissmus, ohnmächtiger Anarchismus, Antiintellektualismus,...) und hilfreiche Begriffe und Hinweise zu geben, was nun zu tun sei (Einheitsfront, Disziplin, Basisarbeit, Offenheit,...), die auch heute noch Gültigkeit haben – was zudem darauf verweist, wie wenig sich in organisationspraktischer Hinsicht in der westlichen Linken seit den frühen 1970er getan hat und wie viele Fehler begangen wurden. Was ist also mit dem Vorwurf, Marcuse hätte zu wenig praxisorientiert geschrieben? Dem stimme ich nicht zu, denke aber weiterhin, dass Marcuse immer wieder selbst einer Fetischisierung bestimmter Prinzipien, wie etwa der Sensibilität oder Weiblichkeit unterliegt und hier genauer auf Konstitutionsbedingungen, also konkrete gesellschaftliche Konstellationen und Kämpfe, geschaut werden müsste, um beispielsweise der Frauenbefreiungsbewegung gerecht zu werden. Laut Ulu hat diese begrenzte Perspektive auch mit dem limitierenden eurozentrischen (I.UÜ 4.5) Bezug auf die westlichen 1968er Bewegungen zu tun: »Marcuse hat sich sehr auf die westliche 68er Bewegung bezogen, und das ist richtig – es gibt keine bis heute lebendige Struktur, das war eher eine [...] Reaktions- und Protestbewegung« (I.UÜ 3.22-24).

In Bezug auf meine Gesprächspartner*innen sehe ich in den Reflexionen zu Organisationsformen einen großen Unterschied zwischen denjenigen, die schon länger als Refugee-Aktivist*innen in Deutschland aktiv sind und denjenigen, die um 2012 Teil der Bewegung wurden bzw. diese mit auslösten. So hat sich für Osa und Ngari an ihrer *Organizer*-Funktion wenig geändert. Am Aktionismus manch anderer Akteur*innen üben sie solidarische Kritik.

In diesem Kapitel konnte nicht zuletzt an dem Verständnis von Intellektualität in Bewegungen weitergearbeitet werden. Sowohl Marcuses »organisierte Spontaneität« als auch Gramscis »organischer Intellektueller« bestätigen sich. Letztlich sehe ich eine große Ähnlichkeit zwischen dem Intellektuellenverständnis Gramscis und Marcuses, bei dem der Erzieher auch politisch erfahrener Anführer sein muss und der sich in seinem Werk stark von vermeintlich neutraler Wissenschaft und Systemkonformismus abgrenzt, also dem was bei Gramsci der traditionelle Intellektuelle vertritt. In kritischer Erziehung muss ein »glimpse of the type of social relations that we are working toward« (Paula Allman, zit.n. Choudry 2015: 101) durchscheinen. Darin sind sich die meisten meiner Gesprächspartner*innen einig, das ist für mich eine der zentralen Aussagen Marcuses und findet sich in

28 Dies wird beispielsweise mit der feministischen Kampagne »Gemeinsam Kämpfen« seit 2017 versucht umzusetzen. Siehe: <http://gemeinsamkaempfen.blogspot.eu/ueber-die-kampagne-und-die-ideen-dahinter/> [20.06.2019].

viel Literatur über Bewegungen, Kollektive und auch aus Prekarität entstandene Gemeinschaften wieder.

Als derzeitige Tendenzen und als Perspektiven konnten auf struktureller Ebene Streik und Räte herausgearbeitet werden – alte Konzepte, die derzeit neu durchdacht und erprobt, die neu angeeignet werden. Der Streik der Vielen, der globalen Arbeiter*innenklasse, und eine Rätestruktur basierend auf den verschiedenen Formen von Arbeit sowie auf Stadtteilen. Was 1968 und in den folgenden Jahren verpasst wurde ist nicht vorbei. Die feministischen Streikbündnisse sind hier ein großes Vorbild. Heute werden diese Tendenzen mehr und darum gilt es gerade jetzt von den Bewegungen der Vergangenheit, auch der unmittelbaren Vergangenheit, zu lernen. Die Refugee-Bewegung zeigt, dass es immer möglich ist, etwas zu tun, dass Übersetzung trotz Heterogenität möglich ist, dass Defätismus keine Alternative ist, dass wir Utopien brauchen und sie im Kleinen auch jetzt leben müssen. »Do you really believe in vision? Or are you just shouting, just to shout? This is very important also« (I.O 11.35-36), sagt Osa mit Blick auf eine erstarkende Rechte. »And also for me everything is possible in this world. Everything is possible because it's just practice« (I.P 42-12-13) formuliert es Paul. Diese Haltung, wirklich daran zu glauben, dass etwas veränderbar ist, dass etwas bewirkt werden kann, unterscheidet viele Aktivist*innen der Refugee-Bewegung von vielen defätistischen deutschen Linken. Derzeit tut sich etwas und gerade jetzt sollten die Erfahrungen der Refugee-Bewegung aus den 2010er Jahren Beachtung finden.