

6. »We took care like hell« (Monika Mokre)

Sensibilität und Weiblichkeit als Elemente der Befreiung

»Freiheit ist nicht nur das Ziel der Befreiung, sie beginnt mit der Befreiung; sie muß ›praktiziert‹ werden. Das habe ich, wie ich gestehe, von Dir gelernt. Seltsam? Ich glaube nicht.«

Herbert Marcuse an Angela Davis in einem offenen Brief für ihre Freilassung¹ (2004f: 167)

Napuli Paul spricht davon, dass wir unsere Sinne trainieren und schärfen müssen, Bino Byansi Byakuleka möchte, dass wir uns im Anderen selbst begegnen, Turgay Ulu erkennt im Oranienplatz einen utopischen Ort, Hassan Numan versucht an Träume anzuknüpfen, und Monika Mokre formuliert eine Begierde nach Gemeinschaft (siehe alles unten). In diesen Artikulationen scheint in den Gesprächen eine Dimension auf, die in vielen Ansätzen vermeintlich »radikaler« Politik untergeht. Ihr Kampf ist nicht nur ein Kampf gegen etwas, gegen ein unmenschliches Asylsystem oder gegen Kapitalismus, ihr Kampf steht auch für etwas, für ein anderes Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und der ganzen Welt. Und dieses Verhältnis scheint in der Praxis für Befreiung, im Miteinander des Kampfes durch.

Dieser Verweis auf sich formierende neue menschliche Beziehungen in den Bewegungen findet sich auch bei Marcuse. Denn Marcuses Werk dreht sich um eine Analyse der bestehenden Gesellschaft ebenso wie um die Möglichkeiten von Befreiung. Entsprechend ist auch seine Anthropologie dual, wie Stephan Bundschuh in »Und weil der Mensch ein Mensch ist...« *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses* herausarbeitet. Marcuse beschreibt den Menschen, wie er im spätkapitalistischen Zeitalter faktisch ist (EDM) und skizziert dennoch den Neuen Menschen, »utopische Gegenbilder« (Bundschuh 1998: 15) in der theoretischen Mög-

1 Davis wurde 1970 mit dem Vorwurf verhaftet, Waffen für den Befreiungsversuch eines inhaftierten *Black Panther* Mitglieds besorgt zu haben. Ihr drohte die Todesstrafe. Es entstand eine weltweite Solidaritätsbewegung, die Marcuse mit vorantrieb.

lichkeit eines nicht-repressiven Realitätsprinzips (TuG) und in ihrem praktischen Aufscheinen in der Opposition (bspw. VüdB), wie etwa in der Figur des Intellektuellen oder in kollektiven Praxen der rassifizierten und vergeschlechtlichten Anderen (Befreiungsbewegungen und Frauenbewegungen). TuG aus den 1950er Jahren liest sich also als große Utopie der Möglichkeit einer Triebentfaltung ohne repressive Unterdrückung, die trotz ihrer materialistischen Fundierung in Anthropologie und Gesellschaft durch ihren philosophischen Charakter in dem Sinne ideell bleibt, dass Marcuse hier keine Kräfte benennt, die gegen die vorherrschende Triebstruktur rebellieren. VüdB hingegen ist der Versuch, sich mit den aufkommenden Protestbewegungen der 1960er Jahre solidarisch auseinander zu setzen, zu verbinden, aber auch zu intervenieren und somit die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern an ihrer Veränderung mitzuwirken². Ist Eros in TuG auf Ästhetik, auf bürgerliche Kunst, die im Bestehenden nicht Teil des Alltags jedes Menschen werden kann und Phantasie als die Welt der Träume, die nie Realität werden, verwiesen, durchbrechen Ästhetik und Phantasie in den aufkommenden 1968er-Bewegungen ihre Schranken, in die sie repressiv verwiesen wurden. Aufgrund der existierenden Verhältnisse herrsche eine konterrevolutionäre Triebstruktur vor, eine zweite Natur des Menschen, die das Interesse am System befördere (Marcuse 1969d: 256). Die Rebellion, die Protestbewegungen, müssten daher an der »wahren Natur des Individuums«³ Wurzel fassen »und auf diesem neuen Boden würden die Rebellen ihre Ziele und ihre Strategie des politischen Kampfes neu definieren, in welchem allein die konkreten Ziele der Befreiung bestimmt werden können« (ebd.: 245). Sammelbegriff dieser neuen, Mensch und Gesellschaft umfassenden Form der Wahrnehmung und Bezugnahme aufeinander wird bei Marcuse die »neue Sensibilität«, wie auch eines der Kapitel in VüdB betitelt ist. Hier heißt es:

»Die neue Sensibilität ist eben deswegen Praxis geworden; sie entsteht gegen Gewalt und Ausbeutung, in einem Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des Lebens; sie impliziert die Negation des gesamten Establishments, seiner Moral, seiner Kultur; die Behauptung des Rechts, eine Gesellschaft zu errichten, in der die Abschaffung von Armut und Elend Wirklichkeit wird und das Sinnliche,

-
- 2 Dass Marcuse trotz aller Kritik stets solidarisch blieb und versuchte, die positiven Elemente zu beeinflussen zeigt sich auch daran, dass sein Tonfall zwar eindringlicher und appellierender, aber nicht angreifend wird, als er sich ausbreitende Härte und Brutalität in den Bewegungen bemerkt: »Ihr müßt diejenigen sein, die den Boden, den Körper und den Geist für eine neue Gesellschaft bereiten. Wenn ihr das nicht tut, wer sonst? Und ihr müßt alles das tun, solange ihr noch lebt, solange ihr noch jung seid, solange ihr noch in der Lage seid, zu denken, zu sprechen, zu lieben, zu widerstehen und zu kämpfen« (Marcuse 1971a: 129).
 - 3 Der Begriff »wahr« oder »wahre Natur« wird im Folgenden übernommen, ist jedoch nicht biologisch-deterministisch, sondern normativ im Sinne der Möglichkeit einer kollektiven Lebensgestaltung, die allen Menschen die größtmögliche Freiheit garantieren würde, gemeint. Er wird im Abschnitt »feminine Qualitäten« erneut aufgegriffen und kritisch diskutiert.

das Spielerische, die Muße Existenzformen und damit zur Form der Gesellschaft selbst werden.« (Ebd.: 262)

Demnach kann es im Protest nicht nur um einen konfrontativen politischen Kampf gegen das System gehen, sondern ebenso um das Ausprobieren neuer Beziehungen, das Erkunden wahrer menschlicher Bedürfnisse – eben jene Elemente, die wie oben angedeutet einige meiner Gesprächspartner*innen stark machen. Verschiedene Aspekte dieser »neuen Sensibilität« möchte ich im Folgenden näher erkunden. Unter 6.1 werden diese zunächst als das Teilen von Bedürfnissen benannt, die von Marcuse hervorgehobene Negation des Bestehenden sowie die im Kontrast dazu stehende affirmative Bezugnahme auf andere Umgangsformen innerhalb der Bewegung. Der Abschnitt »utopische Orte« ergibt sich als Ergänzung durch die Refugee-Intellektuellen, die diese neuen Weisen des Umgangs miteinander stark mit den Orten der Bewegung verknüpfen. In 6.2 geht es dann genauer um Marcuses Auseinandersetzung mit Weiblichkeit und den Frauenbewegungen, die in einer kontroversen Diskussion um vergeschlechtlichter Arbeitsteilung und feministischer Bündnisse auch innerhalb der Refugee-Bewegung eine Entsprechung findet. Anhand der kritischen Diskussionen, die um Marcuses »Marxismus und Feminismus«-Aufsatz von 1974 entstanden, werden seine Thesen zu einer Verbannung der Sensibilität in die Sphäre des Weiblichen und das potenziell emanzipatorische Potenzial in ebendieser Weiblichkeit mit der Refugee-Bewegung neu betrachtet.

Marcuse selbst schreibt im Vorwort von VüdB über die Bewegungen der 1960er Jahre, dass es »unverantwortlich [wäre], die gegenwärtigen Chancen dieser Kräfte zu überschätzen« (ebd.: 242). Das Essay erschien 1969, jedoch hatte Marcuse eine erste Version bereits vor dem Mai 1968 fertig. Er erkennt und benennt Tendenzen und Kräfte der Befreiung, ohne jedoch zu behaupten, dass die Befreiung gekommen wäre oder unmittelbar bevorstünde – etwas, das ihm oft nachgesagt wurde und was beim Lesen einzelner pathetischer Passagen auch nicht verwunderlich ist. Die (Re-)Integration auch dieser Bewegungen wurde im letzten Kapitel reflektiert, und Marcuse sah die Konterrevolution bereits in der sich durch gesellschaftliche Ausbeutungsverhältnisse deformierten Triebstruktur verankert, bevor die Rebellion überhaupt mit voller Wucht durchbrach. In VüdB, aber auch in anderen Texten dieser Zeit, ist daher erneut die Hin- und Hergerissenheit Marcuses zwischen Hoffnung und den Entwicklungen in ihrer Tendenz bereits innewohnender Enttäuschung herauslesbar. Zusätzlich zu dieser von Marcuse selbst artikulierten Vorsicht vor zu affirmativer Betrachtung von Protestbewegungen generell, ist auch hier erneut darauf zu verweisen, dass es nicht unproblematisch ist, wenn er in der Rebellion der Anderen, wie in den antikolonialen Befreiungsbewegungen, den Kämpfen der Schwarzen in den USA sowie später der Frauenbewegung, das Durchbrechen wahrer menschlicher Bedürfnisse, von Sensibilität oder Phantasie zu erkennen vermeint. Das gleiche gilt für meinen Blick auf die Refugee-Bewegung.

Stets muss in Bezug auf Marcuse aber auch auf mein Schreiben mit ihm überprüft werden, ob der kritische, dialektische Blick erhalten bleibt. Bei Marcuse ist eine Tendenz abzulesen, beispielsweise die Studierendenbewegung sehr kritisch zu betrachten, etwa ihren Antiintellektualismus früh zu enttarnen, was sicher in seinem engen Austausch und seiner sehr direkten Verbundenheit begründet liegt – er konnte zumindest hoffen, dass seine Kritik als solidarisch wahrgenommen und reflektiert wird. In seinen manchmal eingeschoben wirkenden Kommentaren zu antikolonialen Befreiungsbewegungen scheint mir diese kritische Nähe zu fehlen⁴. Der Blick von außen birgt immer die Gefahr der Romantisierung und Projektion, geographisch oder auch soziostrukturell entferntere Proteste sind für den Theoretiker nicht so genau zu erfassen und Kritik schwerer solidarisch zu formulieren.

Mit Vorsicht vor Romantisierung, Vereinfachung oder dem Augen-Verschließen vor Konflikten gilt es in diesem Kapitel unter den Schlagworten »Neue Sensibilität« und »Weiblichkeit« anhand der Hinweise Marcuses nach Brüchen mit »den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge« Ausschau zu halten, die darauf hinweisen, »daß der Organismus für die potenziellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann« (ebd.: 246). Als Fragen formuliert: Erleb(t)en Akteur*innen in der Refugee-Bewegung ein anderes, sensibleres, bedürfnisorientierteres Miteinander? Sehen sie Veränderungen in der Triebstruktur einzelner Menschen und auch Gruppen, die auf die Möglichkeit einer nicht-repressiven Gesellschaft verweisen? Wird eine Verbindung zwischen Weiblichkeit und Sensibilität gesehen und welche möglichen Konflikte beinhaltet diese Rollenzuschreibung? Sind Marcuses Gedanken zu Sensibilität relevant oder tragen sie nur zu einer Romantisierung von Widerstandsbewegungen bei?

6.1 Geteilte Bedürfnisse

Bundschuhs These ist, dass Marcuses utopischer Entwurf einer Anthropologie »weniger als realisierbares Projekt konzipiert [ist...], denn als Mittel [...], um die Gegenwart zu denunzieren [...]. Er ist ein theoretisches Mittel der Kritik« (Bundschuh 1998: 21). Wie Bundschuh sehe ich Marcuses utopische Anthropologie als elementaren Teil seiner Gesellschaftstheorie bzw. Sozialphilosophie. Doch möchte ich sie nicht als etwas theoretisch-abstraktes behandeln, sondern, wie Marcuse es in den

4 Andererseits muss auch bedacht werden, wie besonders die Einschnitte im Zuge der antikolonialen Befreiungsbewegungen waren. Alleine im sogenannten »Afrikanischen Jahr« 1960 wurden 18 Kolonien unabhängig. Wie sehr neokoloniale Strukturen die weitere Entwicklung prägten und die Befreiungsbewegungen (auch unter Druck) in problematische nationale und patriarchale Muster verfielen, war in den 1960er Jahren noch nicht absehbar.

1960er Jahren tat, nach Elementen in einer aktuellen sozialen Bewegung Ausschau halten. Ob als Kritik, Korrektur, Antizipation oder Hoffnungsschimmer: wenn es im vorhergehenden Kapitel um Integration unter anderem durch *falsche* Bedürfnisse, um »freiwillige Knechtschaft« im Konsumkapitalismus und um eine mögliche Weigerung ausgehend von den Marginalisierten, Prekarierten oder Anderen ging, wende ich mich nun dem Potenzial *wahrer* Bedürfnisse für diese Weigerung zu. Dennoch: Es beginnt bei Negation, Ablehnung und Kritik. Selbst in der eindimensionalen Zufriedenheit der integrierten westlichen spätkapitalistischen Gesellschaft ist, wie Bundschuh es nennt, ein latentes Unbehagen stets vorhanden (ebd.: 36). Die Manifestation dieses Unbehagens in artikulierter Ablehnung stellen auch viele Gesprächspartner*innen als zentrales Moment im Mobilisierungs- und Organisationsprozess heraus.

Negation und das Bedürfnis nach Veränderung

Bei Adorno heißt es in der *Negativen Dialektik*: »Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle« (Adorno 1966: 203). Napuli Paul beschreibt im Gespräch affektive Reaktionen auf krasse Situationen, mit denen Refugees konfrontiert sind:

»This is a combination for example of the leg and the mind [...]. Who sees first, you know? Is it the heart or the eyes [...] because all those are together. First of all the eyes can see. Bah. And then, the heart says bummbummbumm ah, what is that and then, the mind has to say okay, we have to do something, what is that? Then you come to one body, you know?« (I.P 39.50-40.4)

Sie erlebt ein Zusammenspiel von Körper und Geist, eine sehr körperliche Erfahrung, die Neues eröffnet: Im letzten Satz steckt eine Bestimmtheit – der Körper und Geist wird eins, die Unklarheit und Zerrissenheit ist weg. Es kommt zu einem tiefen Verstehen und zu einer Art Signal, sich dem Erlebten entgegenzustellen, sich ihm zu Verweigern. Lernen »Nein« zu sagen um Du selbst zu werden, so formuliert es Paul: »You can say no, you know? So learn to say no to the bad thing. No matter what. No matter [...] the problems you will face later, you don't think, because you know you are you and you are the master of yourself. You are the master of your act, you know?« (I.P 20.9-13). Paul beschreibt hier, wie eine Negation, eine Wut auf und Ablehnung der Verhältnisse, die klar geäußert wird, empowernd wirken kann.

Anhand einer Theoretisierung von (Auto-)Aggression sowie repressiver Entsublimierung hat Marcuse eingängig aufgezeigt, wie in der integrierten, westlichen Gesellschaft die Manifestation von affektiven Reaktionen in systemgefährdendes Handeln verhindert wird. Und wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, entsteht insbesondere in der Isolation des neoliberalen Kapitalismus im Allgemeinen und der Isolation, die Geflüchtete oftmals erleben müssen im Besonde-

ren, kein Raum zum Teilen negativer Gefühle. Gutiérrez Rodríguez zeigt in »Digna Rabia – Dignified Rage« zudem auf, dass Wut nicht Teil der als legitim geltenden Reaktionen von Frauen* und PoC gilt. Vielmehr werde Wut als unmodern und unzivilisiert mit dem Anderen Europas verknüpft. Wenn Geflüchtete Wut artikulieren, wird das als unverhältnismäßig und als primitiv, als unnachvollziehbar gelesen – etwas, das ich selbst schon öfter miterlebt habe. Neben der Abwertung durch Außenstehende, kommt es oft zu Versuchen der Beruhigung durch *weiße* Aktivist*innen, wenn Geflüchtete Gefühle laut und sichtbar artikulieren. Gutiérrez Rodríguez theoretisiert Wut als ein Prinzip dekolonialer Ethik, als »driving force for the collectivization of feelings of indignation and sadness« (Gutiérrez Rodríguez 2011a: 220)⁵. Die Refugee-Bewegung wurde entsprechend auch ein Ort des Teilens von Trauer und der Artikulation von Wut. Ohne weiter auf Affekttheorien eingehen zu können, möchte ich, um dann eine Verbindung zu Marcuse herzustellen, Çagrı Kahveci ausführlicher zitieren, die Affekttheorie mit Bezug auf soziale Bewegungen prägnant zusammenfasst:

»Viele Studien über Soziale Bewegungen haben längst die Unzulänglichkeit der dichotomischen Betrachtung von Rationalität und Gefühlen betont (vgl. Jasper 2011; Flam 2002). Gefühle sind Teil eines Gefüges, das Williams structures of feelings (Gefühlsstrukturen) nennt (vgl. Williams 1978). Der Begriff Gefühlsstrukturen beschreibt eine partikulare kollektive Gemütslage zu einem bestimmten historischen Moment, die nichts Individuelles oder Persönliches ist, sondern geteilt wird von einer Community oder Generation. Dadurch kommt das entscheidende Moment zum Tragen, dass erst die Übertragung und Zirkulation dieser Gefühle durch Akteure eine soziale Bedeutung hervorbringt, die Spinoza als Affekt bezeichnet. Affekte sind nicht als bloße Emotionen, sondern als Intensitäten und körperliche Reaktionen zu verstehen.« (Kahveci 2017: 54)

Das Zusammenkommen von Rationalität und Gefühlen, von Rationalität und Sensibilität ist es, worauf Marcuse mit der »neuen Sensibilität« abzielt und was er in Bewegungen durchscheinen sieht. Ein Beispiel für eine Benennung von rationalen, materiellen körperlichen Reaktionen auf gesellschaftliche Verhältnisse ist der Begriff »Ekel«. Marcuse sagt in einem Spiegel-Interview 1969, dass der einzige mögliche Antrieb für Revolution in der kapitalistischen Metropole »[...] aus einem unerträglichen Ekel an der Art und Weise, wie die sogenannte Konsumgesellschaft den gesellschaftlichen Reichtum mißbraucht und verschleudert, während sie außerhalb der Metropolen das Elend und die Unterdrückung intensiv weiterbetreibt«

5 Verwiesen sei hier auch auf Audre Lorde's wegweisende Rede »The Uses of Anger. Women Responding to Racism« (Lorde 1981). Durch kollektive Negation und Wut findet das Subjekt nicht nur zu sich, sondern auch zu Anderen und gemeinsam Alternativen zu denken und anzugehen wird möglich (vgl. auch Brown 2009).

(Marcuse 1969e: 106) kommen könnte. Mit negativen Gefühlen und ihrem Potenzial, repressive Toleranz zu durchbrechen, beschäftigt sich unter Bezug auf Marcuse die Literaturwissenschaftlerin Sianne Ngai in *Ugly Feelings*. Sie verfolgt das Ziel »to demonstrate how emotion might be recuperated for critical praxis in general, shedding new light on the intimate relationship between negative affect and ›negative thinking‹, Herbert Marcuse's shorthand for ideology critique in the dialectical tradition« (Ngai 2007: 8). Damit stellt sie eine Verbindung zwischen Negation bei Marcuse und dem Nutzen negativer Affekte und Gefühle für Gesellschaftskritik und -veränderung her. Sie schließt ihr Werk mit Reflexionen zum Begriff *disgust*, auf deutsch Ekel, Abscheu oder auch Empörung. Anders als andere negative Gefühle sei *disgust* niemals ambivalent in Bezug auf sein Objekt (ebd.: 335). In der Konsumgesellschaft gebe es jedoch für Äußerungen von *disgust* kaum Raum, während an *desires*, also Wünsche, Begierden und Sehnsüchte, überall angeknüpft werde. Sie bringt Affekttheorie somit in Verbindung mit der Gesellschaftskritik Marcuses und greift konkret »Ekel vor der Gesellschaft« auf.

Diesen »Ekel vor der Gesellschaft« genereller, auch abstrahiert von einer körperlichen Abwehr gegen die ekelhaften Verhältnisse, unter denen Refugees leben, habe ich in der Diskussion etwa bei Byansi Byakuleka immer wieder wahrgenommen. Er spricht beispielsweise über entfremdete Arbeit und die daraus resultierende Unmenschlichkeit im alltäglichen Umgang miteinander. Als Künstler hat er einen genauen Blick auf Alltägliches und beschreibt, dass am konkreten Produkt ein Zusammenhang zwischen entfremdeten Produktionsverhältnissen, Ausbeutung von Mensch und Natur sowie Ästhetik erkennbar sei: »And it's also [...] the product, what form of product are you producing, you know? [...] you see it [...] involves exploitation. [...] I think that's really what he [Marcuse] meant, there is labour, forced labour in it, you know, because the companies they want cheap labour, you know?« (I.AB 24.20-27) Ein Produkt, das unter unmenschlichen Bedingungen hergestellt wurde, kann für ihn weder ästhetisch noch befriedigend sein. Er nimmt hier Bezug auf eine in die Diskussion eingebrachte Stelle Marcuses aus VüdB, in der dieser schreibt, dass sich nicht nur die Produktionsform und was überhaupt als lebensnotwendig erachtet und somit produziert wird, sondern auch die Form des Produkts unter freiheitlichen Bedingungen grundlegend verändern würde (vgl. Marcuse 1969d: 261).

Das glückliche Bewusstsein sei, so Marcuse in EDM, bei vielen Menschen, wenn nicht aufgebrochen, so doch sehr brüchig und an die darunterliegende Angst, Frustration und Ekel könne angeknüpft werden. Er weist darauf hin, dass rechte Bewegungen jedoch weit besser darin seien als linke und somit das unglückliche Bewusstsein »zum Triebreservoir für eine faschistische Weise zu leben und zu sterben werden« (Marcuse 1964: 96) könne. Stattdessen brauche es eine linke Praxis,

»welche die Wurzeln der Eindämmung und Zufriedenheit im Unterbau erreicht, durch eine methodische Loslösung vom Establishment und eine methodische Weigerung, die auf eine radikale Umwertung der Werte abzielt. [...] Eine solche Praxis umfaßt den Bruch mit dem Wohlvertrauten, den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge, so daß der Organismus für die potenziellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann.« (Marcuse 1969d: 246)⁶

Dieser Bruch kann sich in und durch antirassistische Solidarität, die über ein Lippenbekenntnis hinausgeht, ereignen. Gemeinsame Praxis und das Mitbekommen und – wenn natürlich niemals in der gleichen Härte – Abbekommen von Repressionen kann zu einem tiefen Verständnis der Ekelhaftigkeit der Gesellschaft führen. Und aus negativen Gefühlen, die geteilt werden, wie etwa aus Verzweiflung, kann auch eine ungekannte Nähe entstehen, wie Mokre im Gespräch beschreibt:

»[...W]e were so [...] desperate somehow. [...] I had more really dramatic situations with refugees than I had with other people. [...] Shit I mean I go with four people to the police one day, the next day they are in the prison and the next day they are deported, ha. Scheiße. So there also comes a kind of closeness out of that.« (l.MN 87.44-88.3)

Auch wenn Mokre physisch sicher ist, nicht abgeschoben werden kann, ist für sie durch das Zulassen von Nähe etwas von dem Negiert-Werden der Anderen spürbar.

Das Zulassen eines solchen Berührt-Werdens ist sicher nicht immer möglich, da es auch in eine handlungsunfähig machende Trauer führen kann. Allerdings können solche Momente auch die radikal antirassistische Haltung fördern, denn wer sich berühren lässt kann das Thema schwer einfach wieder aus dem Leben verbannen. In einem Interview für *Psychology Today* wurde Marcuse 1971 gefragt, was für die Aufklärung der jungen Menschen in den USA verantwortlich sei. Er antwortete: »Wir wissen ziemlich genau, wie sich das in diesem Land geäußert hat. Diese neue Haltung begann in den frühen 60er Jahren, als viele dieser Jugendlichen in den Süden gingen und zum ersten Mal sahen, wie amerikanische Demokratie und Gleichheit tatsächlich funktionieren. Es war ein traumatischer Schock für sie« (Marcuse et al. 1971: 224). Die Ekelhaftigkeit der Gesellschaft bleibt in solchen Momenten keine leichte Irritation, sondern wird, wenn auch auf eine andere Weise, auch für *Weißer* oder *Citizens*, unmittelbar manifest. Ekel vor Gesellschaft und Negation der Verhältnisse sind für Marcuse die alle emanzipatorische Bewegungen

6 Ngai thematisiert ebenfalls die linken und rechten Strategien: Während die politische Rechte *disgust* offen instrumentalisiert, sollte auch die Linke mit einem Anknüpfen an *disgust* durchbrechen, »what Herbert Marcuse calls ›repressive tolerance‹: the ›pure‹, ›indiscriminate‹, or nonpartisan tolerance that maintains the existing class structure of capitalist democracy« (Ngai 2007: 340).

einenden Elemente, sie verbinden die bürgerliche Revolte und den emanzipatorischen Kampf der Elenden dieser Erde (Marcuse 1969d: 246).

Negation bleibt unproduktiv und in Binarität verhaftet, wenn sie nicht geteilt und Grundlage für kollektive Prozesse wird. Und dieses Spüren der Negativität sowie der Ekel vor Gesellschaft fühlt sich je nach Position ganz anders an. Das kann das tagtägliche *Othering* sein, das PoC in Deutschland erleben müssen, das kann physische Gewalt sein, das kann Langeweile vom Konsum sein. Der Ekel mag uns alle einen, doch was müssen wir tun, wie müssen wir uns austauschen um diese Gemeinsamkeit trotz aller Unterschiede auch umsetzen und allen Verletzungen gerecht werden zu können? Können diese Momente der Erkenntnis, diese Brüche und Weigerungen, in etwas Positives aufgehoben werden?

Neue Beziehungen?

Im vorangegangenen Abschnitt ging es um das Potenzial negativer Gefühle für Erkenntnis- und Widerstandsprozesse, um eine Sensibilität für Negatives, Falsches, Unmenschliches. Unter dem Schlagwort »Sensibilität« steht bei Marcuse jedoch vor allem, aber auch mit der Negation verbunden, die Möglichkeit des Anknüpfens an Momente des Guten, Wahren, Schönen – der Menschlichkeit. Auf die Negation folgt in den Bewegungen die Praxis. Marcuse sieht im »Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des Lebens« (ebd.: 262) bereits praktizierte Sensibilität. Es geht nicht bloß um eine Theorie, sondern darum, dieses andere Miteinander bereits in den Bewegungen (soweit dies im Bestehenden möglich ist) zu leben und somit eine neue Anthropologie, einen neuen Menschen mit neuen Beziehungen zur Welt zu begründen. In den Gesprächen habe ich auch dieses Zitat Marcuses zur Diskussion gestellt:

»Moralische und ästhetische Bedürfnisse werden zu grundlegenden, vitalen Bedürfnissen und verlangen nach neuen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Generationen, den Männern und Frauen und der Natur. Die Freiheit wird als wesentlich auf der Erfüllung dieser Bedürfnisse beruhend verstanden, die zugleich sinnlich, ethisch und rational sind.« (Marcuse 1972: 25)

Um den Aspekt Geschlechterbeziehungen wird es weiter unten noch ausführlicher gehen. Zunächst: wie kommt es zur Herausbildung oder dem Erkennen moralischer und ästhetischer Bedürfnisse?

Ulu sieht es, wie Marcuse, als explizite Aufgabe der Intellektuellen, das Gefühl der Kollektivität und einen neuen, sensibleren Menschen in der Bewegung hervorzubringen⁷. Dabei geht er davon aus, dass es im Menschen keine Determination

7 Marcuse zeigte sich, beispielsweise in den Diskussionen um »den neuen Menschen« als Subjekt des Trikonts, die unter anderem von Frantz Fanon und Che Guevara entfacht wurde, in

bestimmter Charaktereigenschaften gibt, auch Triebtheorie spielt bei ihm keine Rolle, vielmehr sieht er den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, das in alle Richtungen geprägt werden kann:

»Also das [ob der Mensch gut ist oder schlecht] hat ja nichts mit den Genen zu tun, sondern es hat etwas damit zu tun, dass der Mensch in seiner Entwicklung [...] durch das Kollektive [...] die Eigenschaften hervorgebracht hat. Kultur, Kunst, Magie [...] – es hat was mit Kollektivität zu tun. Und sowieso, wenn wir nicht daran glauben würden, dass man irgendwie das Gute herauskriegt aus dem Menschen, weil es ja da ist, dann würde es ja keine utopischen Bewegungen oder Vorstellungen mehr geben. Aber das ist nicht etwas, das von alleine kommt. Denn die Menschen werden ja geprägt durch ihre Umwelt, durch das System. Deswegen ist es unsere Aufgabe die kollektive Seite, das kollektive Gefühl der Menschen hervorzubringen, durch Bewegungen. [...] Deswegen sollten wir nicht [...] auf die Revolution warten, sondern [...] jetzt schon anfangen [...] diese Aspekte zu fördern. Also wir haben durch die Geschichte des Realsozialismus⁸ erkannt, dass der Faktor Mensch am wichtigsten ist und wir müssen uns darauf konzentrieren.« (IUÜ 21.14-34)

Ästhetik und Moral sind für Ulu ebenso verknüpft wie bei Marcuse – das Kollektive und das Gute bedarf der »Kunst, Kultur, Magie«, wie er sagt. So ist beispielsweise Ulus Bericht nach einem Jahr Aktionen voller Metaphern und Symbolik von Revolution, Rebellion und Kampf auf der Straße (The Voice of Refugees and Migrants 2013: 2). Auf die Frage, warum er eine romantische Sprache und Symbolik benutzt,

seinen Formulierungen vorsichtig, wie dieses Zitat aus der Diskussion zum Vortrag »Das Ende der Utopie« belegt: Frage: »Im Zusammenhang mit der Problematik der neuen Anthropologie: Diese neue Anthropologie findet ihre Vertreter schon gerade in der Dritten Welt, nämlich bei Fanon, der sagt: ›Es geht darum, den totalen Menschen auf der Erde zu etablieren‹, und bei Guevara, der sagt: ›Wir bauen den Menschen des 21. Jahrhunderts‹. Ich möchte Sie fragen, wie Sie Ihre Ideen der neuen Anthropologie mit diesen beiden Testimonien verbinden?« Marcuse: »Ja, ich habe mich nicht getraut, das zu sagen, aber nachdem Sie, der ja einiges davon zu wissen scheint, es selbst sagen, kann ich es jetzt ausdrücken: Ich glaube in der Tat, obgleich ich das hier nicht zugegeben habe, daß jedenfalls in einigen der Befreiungskämpfe in der Dritten Welt und selbst in einigen der Entwicklungsmethoden der Dritten Welt diese neue Anthropologie sich bereits anzeigt.« (Marcuse 1980c: 42-43) Und: »In der Solidarität mit dem Kampf in der Dritten Welt liegen erste Tendenzen für die neue Anthropologie. Was in den hochindustrialisierten Ländern auftritt an neuen Bedürfnissen, ist in der Dritten Welt durchaus kein neues Bedürfnis, sondern spontane Reaktion gegen das, was geschieht.« (Ebd.: 32)

- 8 Wie bei Marcuse (1958) steht der »Realsozialismus« als negativer Bezug, als ein Modell, bei dem der Faktor Mensch vernachlässigt, eine menschliche Entwicklung als Basis gesellschaftlicher Entwicklung verhindert wurde.

antwortet er, dies sei Absicht, denn er richte sich in seinen Texten an antikapitalistische Bewegungen, die europäische radikale Linke (I.UÜ 13.23), die zu einer utopischen Politik zurückkehren müsse: »Wir müssen auch von der realpolitischen Situation zu Utopia zurück [...] und deswegen habe ich [mich] auch dazu entschieden, deswegen schreibe ich so« (I.UÜ 13.42-43). Er argumentiert dabei mit Bezug auf Marcuses Analyse des Realsozialismus, der ja die Sowjetunion dafür kritisiert habe, zu wenig utopische Orientierung zu haben (I.UÜ 13.34-35).

Eine ästhetische Sprache drückt ein Begehren aus und ist dialektisch, da sie die Möglichkeit des (vielleicht) Kommenden im Hier und Jetzt antizipiert: »Die neue Sensibilität und das neue Bewußtsein, die einen solchen Umbau entwerfen und lenken sollen, erfordern eine neue *Sprache* (Sprache in einem weiteren Sinn, der Wörter, Bilder, Gesten und Töne einbezieht), um die neuen ›Werte‹ zu definieren und zu vermitteln« (Marcuse 1969d: 268f.), schreibt Marcuse in VüdB. Das im EDM ausführlich kritisierte »Universum der Rede« wird in den Bewegungen auch durch eine neue, im Gegensatz zum herrschenden Diskurs kritisch-analytische, aber eben auch sensibel-utopische Sprache durchbrochen. »Es ist wichtig zu erschaffen, was man in dieser Welt sehen will. Aber auf poetische Art. Man kann also damit beginnen, Gesten und Worte und Schreie zu erzeugen, aus denen auch utopische Aktionen hervorgehen.« (Anonym 2015: 33), reflektiert der Medienaktivist Ricardo Dominguez in einem Interview mit Jugendlichen von maiz, dem autonomen Zentrum von und für Migrant*innen in Linz. Gezielte revolutionäre Sprache und auch Sprache im Sinne von Symbolik (wie etwa die geballte Faust und fliegende Vögel in der Refugee-Bewegung) kann zwar ein Begehren wecken und ein Wir-Gefühl stärken, birgt aber zugleich die Gefahr der Übertreibung und somit der »Lächerlichkeit«, wie es Marcuse (1964: 188) nennt. Bei einigen hundert sich öffentlich wehrenden Refugees kann kaum von einer Revolution gesprochen werden – die analytische Begriffsbildung wie sie etwa bei *Non-Citizen* gezeigt werden konnte, geht hier verloren. Es »[i]st natürlich keine Revolution [...] aber ich will, dass es so ist« (I.UÜ 14.31-32), schätzt auch Ulu die Lage richtig ein. Es ist für ihn eine Strategie an Wünsche, Begierde, Hoffnungen anzuknüpfen und diese bewusst zu entflammen. Aus einer ähnlichen politischen Haltung kommend versucht auch Hassan Numan in den Menschen Hoffnung zu säen und nutzt seine in der kommunistischen Partei im Sudan erworbenen Fähigkeiten als Redner gezielt (siehe seine Selbstdarstellung in 7.3).

Der Philosoph Ernst Bloch reflektiert in ähnlicher Weise das Handeln der KPD in der Zeit der Weimarer Republik und resümiert, dass es ein Fehler gewesen sei, in den Reden vor allem auf ökonomische Analyse (das, was er Kältestrom nennt) zu setzen und nicht zusätzlich an utopische Gegenbilder, an Gefühle und Bedürfnisse (Wärmestrom) anzuknüpfen: »Was die Partei vor dem Hitlersieg getan hat, war vollkommen richtig, nur was sie nicht getan hat, das war falsch« (Bloch 1935: 19). Utopie wird hier zur Strategie. Alexander Neupert-Doppler arbeitet in seiner

Utopie-Einführung Funktionen utopischen Denkens heraus, zu denen er neben einer Negation und Benennung von Möglichkeiten, die aus Analyse und Erfahrung des Bestehenden folgen, auch Elemente wie das Wecken von Bedürfnissen zählt (Neupert-Doppler 2015: 179-180). Die Motivation zur Praxis folgt für ihn unter anderem daraus, dass Menschen sich vorstellen und auch fühlen können, dass alles ganz anders sein könnte und müsste. Dieser Ansatz findet sich in den Gesprächen vor allem bei Ulu wieder.

Für viele Beteiligte ist es gerade die Differenz zwischen dem gemeinsamen Ziel und den Versuchen der Annäherung, die auch den kritischen Blick auf die eigene Bewegung befördern. Schließlich sind es die Subjekte des Protests selbst, die sich auf den Weg in eine bessere Zukunft verändern müssen. Hier geht es nicht zuletzt um Rücksicht, um ein Sich-zurück-nehmen, das gelernt sein will: »Selbst-Sublimierung in dauerhafte und erweiterte Beziehungen« (Marcuse 1955: 190) statt repressive Entsublimierung in Aggressivität, Rassismus und Sexismus. Wie das zur Diskussion gestellte Zitat hervorhebt, sind gleichberechtigte Beziehungen zwischen den Geschlechtern, Überwindung von Generationenkonflikten und ein schonender Naturbezug Teil einer Solidarität, die intersubjektive Sensibilität voraussetzt. In den Gesprächen sind die Antworten auf die Frage, ob im Protest ein solches neues Miteinander, eine neue Sensibilität, gelebt werde, insgesamt sehr ambivalent. Einerseits waren und sind alle inspiriert und fasziniert von der Solidarität, die mit so wenig Mitteln möglich ist, andererseits aber auch immer wieder schockiert vom Verhalten, insbesondere vom Sexismus Einzelner und dem Unvermögen der Gruppe damit umzugehen. Mokre fasst mit Bezug auf das populäre Adorno-Zitat »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« (Adorno 1951: 19) zusammen:

»[...S]o there was this kind of desire for another life. [...] Of another possibility which we never obviously could satisfy. [...] here is no right life in the wrong one or something like that, but at the same time we didn't really change the things and we were not really able to deal with these contradictions« (I.MN 93.14-24).

Auch bei Nasimi sind Ambivalenzen vernehmbar. Einerseits erkennt sie Momente, in denen gesellschaftliche Kategorien irrelevant oder zumindest irrelevanter werden, andererseits schraubt sie ihre eigenen Erwartungen an Individuen aufgrund der Einsicht in ihre gesellschaftliche Prägung herunter. Im folgenden Zitat wird ihr eigenes Begehren danach, in einem Kollektiv zu sein, und ihr damit verknüpft es strategisches Handeln deutlich:

»Also bei diese[r] Bewegung habe ich selbst das wirklich gesehen. Also die [...] Grenzen von Nationalität, Geschlecht usw. sieht man nicht mehr. Also, doch es gibt sie, aber die[...] Menschen in dieser Gruppe haben ein gemeinsames Ziel und das hat sie [...] verbunden. [...]A]lso ich sehe die Revolution bei jeder Person [...],

du kannst das merken, du kannst das genau merken. [...] Bei mir persönlich zum Beispiel [...] gibt es Sachen, die mir immer sehr wichtig waren oder sind, aber hier reduziere ich manchmal auch meine Erwartungen, damit [...] diese Liebe unter der Gruppe bleibt und [...] das ist nicht sehr einfach, [...] wie zum Beispiel Geschlechterblabla und so.« (I.DN 53.26-39)

Wie sich bereits zeigt, drehten sich viele Konflikte um Sexismus, worauf unten noch genauer eingegangen wird. Auf die Frage, wie wir besser mit diesen Problemen umgehen können, antworteten einige Gesprächspartner*innen, dass wir uns mehr Zeit nehmen und uns in Workshops gegenseitig bilden, Erfahrung und Geschichte vermitteln müssten. Die Arbeit von WiE sowie des IWS basieren darauf, einander zuzuhören und Raum für Austausch und Empowerment zu schaffen. Auch Napuli Pauls Aktivismus besteht inzwischen zu einem großen Teil aus solchen Workshops, in denen Aktivist*innen sich selbst und ihre Beziehungen im Aktivismus reflektieren. Bei ihr wird deutlich, wie sehr gemeinsames Kämpfen bedeutet, gemeinsam an sich zu arbeiten. In unserem Gespräch fällt dieser Satz viele Male, zum Beispiel hier: »So for me I expect the best and I hope that they will come to the sense- but we have to work towards, it will not come from somewhere« (I.P 50.2-4). Für Paul ist jede menschliche Begegnung Zweck an sich. Auch sie möchte die Menschen erreichen, zu Bewusstsein bringen, hat jedoch als Ziel kein Gesellschaftsmodell vor Augen, sondern zunächst die Vorstellung eines neuen Bezugs aufeinander. Marcuse schreibt in »Konterrevolution und Revolte«: »Im Rahmen der objektiven Bedingungen hängen die Alternativen [...] von der Intelligenz und dem Willen, dem Bewußtsein und der Sensibilität der Menschen ab« (Marcuse 1972: 35) – ob als Selbstzweck oder als Mittel zum Zweck: es geht zunächst darum, sich als Menschen anders zu begegnen. Uns selbst im Anderen sehen – so drückt Byansi Byakuleka (in: Doppler 2017: 98) es aus⁹.

Das was bei Marcuse triebpsychologisch begründete Bedürfnisse sind, die in Bewegungen geweckt werden und an die Bewegungen anschließen sollten, benennt Niki Kubaczek in Bezug auf Refugee- und Antira-Bewegungen als Begehren danach, etwas Gemeinsames zu konstituieren:

»Die vielen Proteste gegen die nationalstaatlichen und europäischen Illegalisierungspolitiken hätten sich nicht ereignen können, wäre da nicht das Begehren gewesen, die radikal-unterschiedlichen Erfahrungen zu übersetzen, darauf zu beharren, gemeinsame Forderungen zu stellen, um ein – wie auch immer fragmentarisches und unvollständiges – Gemeinsames zu konstituieren. Formen des Zusammenseins und Formen des Dagegen-Seins.« (Kubaczek 2015: 53)

9 Siehe feministische Kritik daran im nächsten Abschnitt.

In einem Artikel untersucht Serhat Karakayali anhand empirischer Daten die Rolle von Emotionen für Freiwillige, die Refugees unterstützen. Demnach seien es vor allem Unterstützer*innen untereinander, die durch das Engagement das Gefühl von Familie und Teil eines Ganzen zu sein bekämen (Karakayali 2017). Ob dieses Gefühl sich dann auch in solidarische Aktionen wie die Verhinderung einer Abschiebung umsetzen lasse, sieht er eingeschränkt. Ein positives Beispiel bietet, was 2014/15 in Osnabrück passierte, als ein Bündnis gegen Abschiebung aus Geflüchteten, autonomen Aktivist*innen, Kirchenvertreter*innen, einzelnen Politiker*innen und in der Flüchtlingshilfe Aktiven fast 40 Abschiebungen durch Blockaden verhinderte (vgl. Doppler 2015). Beeindruckend ist die Aussage einer älteren Frau, die ihre Motivation wie folgt beschreibt: »Ich hab« einfach wenn ich hier bin das Gefühl das Richtige zu tun. Und das ist ein gutes Gefühl, das man selten hat«¹⁰. Es kann also gelingen, in Bewegung hervortretende Gefühle und Bedürfnisse in verändernde Praxis zu überführen und somit auch Menschen, die sich zunächst unpolitisch Aktionen anschließen oder dafür interessieren, Teil der Bewegung werden zu lassen. Das geschieht jedoch nicht von allein, womit erneut auf die Rolle der Intellektuellen verwiesen ist.

Kritisch zu sehen ist ein Fokus auf »neue Beziehungen«, wenn diese Bezugnahme oberflächlich bleibt und individuelles Wohlfühlen in der Bewegung zu einem Selbstzweck wird, der auf diese Weise nur für die *Weißes* bzw. *Citizens* funktioniert. Sara Ahmed hat sich damit auseinandergesetzt, »how happiness or good feeling is attributed to the white anti-racist subject (a subject that is proud about its anti-racism)« (Ahmed 2008: 10). Das Schwarze Subjekt hingegen werde immer als wütend und unkontrolliert dargestellt (vgl. Gutiérrez Rodríguez oben). Dieser Gedanke ist auf den Kontext Refugee-Bewegung übertragbar. Der Stolz über den praktizierten Antirassismus, das Freuen über Aktionen, über das Zusammenkommen, vielleicht noch die Party nach einer gelungenen Aktion, kann die materielle Realität, die diesem Protest für Refugees zugrunde liegt, überdecken. Hier werden nicht nur Rassismen reproduziert, sondern es führt auch dazu, dass Unterstützer*innen schnell wieder weg sind, wenn Probleme aufkommen.

Diese Kritik äußern Dosthossein und Nasimi wenn sie sagen, es sei wichtig, dass *Citizens* sich ihrer rationalen Gründe für ihren Aktivismus, auch ihrer Unterstützung der *Non-Citizen*-Proteste klar würden. Genauso wie für *Non-Citizens* eben nicht Sensibilität Motivation sei, so Dosthossein. Der Grund sich zusammenzutun sei »common needs. [...] This doesn't come out from the *Sensibilität* or moral to each other« (I.DN 45.49-46.1). Entsprechend gäbe es auch rationale Gründe den Protest zu unterstützen. Ich bringe an, dass viele repressive Maßnahmen zunächst

10 Zitat aus der Sendung »Hallo Niedersachsen«, NDR am 14.10.2014, Minute 1:20, online unter: [https://www.youtube.com/watch?v=8\]onNvMDxp8](https://www.youtube.com/watch?v=8]onNvMDxp8) [5.4.2020].

an *Non-Citizens* getestet würden, die dann später auch für (Teile der) *Citizens* angewandt würden (I.DN 82.34-48), woraufhin Dosthossein sagt, ich sei bewusst im Protest, während andere »not bewusst go there«, aber auch sie hätten letztlich die gleichen (eigenen) Interessen (I.DN 83.7-10). Das gilt zumindest für geteilte gesellschaftliche Visionen. Während wir alle miteinander übereinstimmen, dass Gefühle auch materiell (biochemisch, hormonell,...) sind und materielle Realitäten Grundlage sind, gibt es einen in dem Gespräch nicht aufgelösten Disput: Ich vertrete die Position, das Sensibilität, Bedürfnisse nach menschlicher Begegnung etc. durchaus als Motivation dafür dienen können, Teil einer Bewegung zu sein und auch daran angeknüpft werden müsse. Dosthossein hingegen möchte alle Begriffe die mit Gefühlen zu tun haben aus der Diskussion verbannen, denn für ihn ist eine solche Sprache Ideologie (I.DN 46.2; 84.12-19). Für Nasimi sind Begriffe, die Gefühle ausdrücken, nicht zu verbannen sondern vielmehr ein Ansatzpunkt, um zu schauen, welche Verhältnisse ihnen zugrunde liegen und die materiellen Verhältnisse dahingehend zu ändern, dass sie dem entsprechen, was als positive Gefühle wahrgenommen wird, »dann findet man einen neuen Menschen [...] mit besserer Menschlichkeit« (I.DN 62.33-34). Bereits im Miteinander des Protests sieht sie, wie eine solche positive Veränderung der Menschen beginne. Hier spricht sie konkret über den Protestmarsch von München nach Nürnberg im Herbst 2016, der zum Zeitpunkt des Gesprächs erst wenige Tage zurückliegt:

»[D]eswegen sage ich, ich sehe eine Revolution in jeder Person bei diesem Kampf im Vergleich [...] mit der ersten Woche. Im Vergleich mit der zweiten Woche. Und durch [...]den] Protestmarsch hast du gesehen, dass die Menschen ganz anders waren [...], weil sie in dieser Bewegung [...] diese Bedürfnisse [...] entdeckt haben.« (I.DN 58.18-28)

Gibt es zur These eines Bruchs mit dem Bestehenden, zur Negation und zur Äußerung von Ekelhaftigkeit und Falschheit große Übereinstimmung, zeigt sich in der Frage des Hervorbringens und Artikulierens neuer Bedürfnisse weit mehr Unklarheit und Unsicherheit – sowohl bei Marcuse als auch bei meinen Gesprächspartner*innen und mir. Zum einen ist die eher avantgardistische Position, dass Intellektuellen die Rolle zukomme, neue Bedürfnisse zu artikulieren, sowohl bei Marcuse herauslesbar als auch bei H. Numan und Ulu ganz konkrete Strategie. Dosthossein hingegen lehnt einen Bezug auf Sensibilität ab, da sonst die Kritik und Utopie für ihn nicht materialistisch bleibt. Bei Paul und Nasimi – auffällig ist, dass hier jeweils Frauen sprechen – steht zwar ebenfalls die Veränderung der Mitmenschen bzw. Mitkämpfenden im Fokus, aber bei ihnen erscheint der Kontakt nicht als so funktionell wie bei H. Numan und Ulu. Insbesondere an Pauls Arbeit wird meiner Meinung nach deutlich, dass es viel starken Willens bedarf und harte Arbeit ist, Gemeinsamkeit herzustellen. Sie ist weder einfach so vorhanden noch durch rationale Argumente wie den Verweis auf die gemeinsame Lohnabhängigkeit

zu wecken. Eine Bewegung zu werden ist Beziehungsarbeit und politische Arbeit und damit Arbeit (vgl. Arbeitsbegriff im vorherigen Kapitel).

Wo findet diese Arbeit statt? Wo findet das Teilen von Gefühlen und das Entstehen neuer Beziehungen statt? Im Sprechen über konkrete Praxen in der Bewegung und in der Diskussion der Ambivalenz, die mit der These einer neuen Sensibilität in Bewegungen verbunden ist, traten in den Gesprächen ganz konkrete Orte hervor. Denn was die Refugee-Bewegung auch ausmacht, ist das Einnehmen von Räumen, und insbesondere der Berliner Oranienplatz wurde zu einem Symbol der ganzen Bewegung. In diesem Kontext möchte ich einen weiteren Begriff einführen: den der Utopie.

Orte des Teilens: Der Oranienplatz als Utopie?

Die Soziologin Ruth Levitas definiert die Funktion utopischen Denkens in *The Concept of Utopia* als »desire for a better way of being« (Levitas 1990: 198). Ein solches Begehren nach »Formen des Zusammenseins und Formen des Dagegen-Seins«, um an Kubaczek (s. oben) anzuknüpfen, manifestierte sich in der Praxis vor allem an bestimmten Orten, die einen besonderen, teils symbolischen, Stellenwert für die Begegnung von Menschen als Menschen in der Refugee-Bewegung erlangten – allen voran der Berliner Oranienplatz. Ulu bringt dabei den Begriff »Utopie« ins Spiel:

»Der O-Platz wurde auch [...] ein Vorbild [...]vergleichbar mit Rojava. [...] eine uto-
piaähnliche Situation [...] – also wie eine Insel. [...] Ja, man kann auch sagen, dass
[...] diese Utopie, in Anführungsstrichen, die wir erschaffen haben natürlich auch
irgendwo das Leben der Geflüchteten, die darin Teil waren, schöner gemacht hat,
also dadurch, dass die Isolation gebrochen wurde, aus den Lagern, und Leute sich
neue Netzwerke, neue Menschen erschlossen haben und [sich] dann ganz andere
Lebensbahnen daraus erschlossen haben.« (I.UÜ 15.6-44)

Einen Ort als utopisch zu bezeichnen ist ein Oxymoron, benennt U-Topie doch wörtlich einen Nicht-Ort. Schon bei Thomas Morus, der das Wort 1516 als Namen einer fiktiven Insel erfand, wird aber deutlich, dass durchaus konkrete Möglichkeiten gemeint sind, wenn er ausführt, »daß es im Staate der Utopier sehr vieles gibt, was ich in unseren Staaten eher wünschen möchte als erhoffen kann« (Morus 1516: 110). Das Utopische ist wünschbar, aber Morus ist vorsichtig genug um dessen Verwirklichung skeptisch zu sehen. Gerade in dieser Hinsicht ist der Begriff Utopie auf mehreren Ebenen passend für den Kontext der Refugee-Bewegung. Orte wie der Oranienplatz sind staatlicherseits nicht gewollt, da sie aufzeigen, dass die staatliche Ordnung nicht funktioniert und im Protest Alternativen gesucht werden. Zwar sind sie für das Individuum nicht als permanente Lebensorte gedacht, aber, wie Ulu beschreibt, haben sich für viele Menschen neue Lebensbahnen aus den

Erfahrungen am Oranienplatz erschlossen¹¹. Darin erinnert die Praxis der Platzbesetzung z.B. an Siedlungssozialisten wie Charles Fourier, dem von Karl Marx und Friedrich Engels das Etikett des »utopischen Sozialisten« angeheftet wurde. Aus seinen negativen Erfahrungen mit dem Ausgang der französischen Revolution folgte Fourier, dass soziale Alternativen nicht als gesamtgesellschaftliche Umwälzungen gedacht werden können, sehr wohl aber als örtlich begrenzte Experimente. Im Anschluss an Marx hat sich der Utopiebegriff zur Bezeichnung von Zukunftsgesellschaften ausgeweitet, nicht zuletzt durch Ernst Bloch und Herbert Marcuse. Doch auch Marcuse bezog sich gerne auf Fourier (s.o.) und die Strategie der »utopischen Orte«, die Michel Foucault Heterotopien nennt, wurde zur Praxis sozialer Bewegungen (vgl. Neupert-Doppler 2015)¹², weshalb ein Anknüpfen an den Begriff Utopie auch für konkrete Orte durchaus passend ist.

Sowohl mit Blick auf Roman- als auch auf Siedlungsutopien darf die enge Verknüpfung von utopischem Denken und Kolonialismus nicht ausgeblendet werden, wie Lyman Tower Sargent in seiner Utopie-Einführung zusammenfasst:

»Colonies are important to utopianism in that they represented utopian dreams themselves, but also because collectively more literary utopias have been written and more intentional communities have been established in colonies than in the countries from which they originated. All colonies had impacts on the indigenous populations, and the interpretation of those impacts have varied both over time and depending on who was doing the interpreting.« (Sargent 2010: 50)

Anders als Fourier, der seine utopischen Experimente in Frankreich durchführen wollte, gründete beispielsweise der Frühsozialist Robert Owen 1825 seine utopisch-genossenschaftliche Kolonie *New Harmony* in den Vereinigten Staaten. In der Vorstellung ganz weit weg etwas ganz Anderes, Neues zu errichten, spielen die dort lebenden Menschen zunächst selten eine Rolle oder haben sich vielmehr dem neuen Modell anzupassen oder wegzugehen. Karl Hardy, der selbst in seinem kritisch-dekolonialen Text »Unsettling Hope: Contemporary indigenous Politics, Settler-Colonialism, and Utopianism« (Hardy 2012) leider keinen Bezug auf praktische Siedlungsutopien, sondern nur auf Morus nimmt, schlägt in Anlehnung an Levitas einen Zwischenschritt von Utopie als Methode vor. Der Status Quo soll infrage gestellt werden, um dann nach konkreten Utopien Ausschau zu halten – im Kontext einer ehemaligen Siedlungskolonie gilt es dabei vor allem auf Utopien Indi-

11 Eine Kritik daran, dass sich nur für einige Refugees neue Lebensbahnen erschlossen haben, wurde im Kapitel zu Intellektuellen geübt. Sie können schnell Kontakte und Freundschaften in dem politischen Umfeld schließen. Viele andere Refugees mussten früher oder später zurück in die Lager.

12 Das Kapitel zu Foucault in Neupert-Dopplers Utopie-Einführung ist verfasst von Simon Dämgen.

gener zu schauen (ebd.: 128-129)¹³. Eine Siedlung basierend auf den Strukturen kolonialer Ausbeutung zu gründen ist nicht transformativ-utopisch sondern systemstützend. Mit der Funktion der Infragestellung, also Kritik oder gar Negation, sowie dem Ausdruck der »konkreten Utopien«, landet Hardy in seiner Kritik der kolonialromantischen Roman- und Siedlungsutopien letztlich auch bei einem sehr bewegungspraktischen Utopiebegriff, was uns zurück zu Marcuse führt.

Bei Marcuse ist der Begriff Utopie zentrales Element seines Spätwerkes, wobei er sich ebenfalls an Ernst Blochs »konkreter Utopie« orientiert. Damit sind Utopien für Marcuse nicht räumlich und zeitlich ferne Ideale, sondern reale Möglichkeiten im Hier und Jetzt geworden. Da »die technischen und intellektuellen Kräfte für die Umwälzung technisch vorhanden sind [...] können wir heute in der Tat von einem Ende der Utopie reden« (Marcuse 1980a: 12). Das Ende der Utopie ist gekommen, da ehemals utopische Vorstellungen heute umsetzbar seien.

Dosthossein lehnt den Begriff der Utopie ab, bezeichnet ihn, wie Gefühl, als nicht-materialistisch. Die sozialistische oder kommunistische Gesellschaft werde durch Revolution herbeigeführt und sei immer möglich (gewesen) (I.DN 88.8-42). Ein Argument, das Marx als unmaterialistisch verworfen hätte, dem aber beispielsweise mit dem libertären Sozialisten und Utopietheoretiker Gustav Landauer zugestimmt werden kann, ohne von dem Begriff Utopie Abstand zu nehmen. Landauer legte großen Wert auf das praktische Tun und Ausprobieren und betonte, dass Sozialismus

»seiner Möglichkeit nach gar nicht von irgendeiner Form der Technik und der Bedürfnisbefriedigung ab[hängt]. Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügende Anzahl von Menschen ihn will. Nur wird er je nach dem Stand der Technik und je nach der verfügbaren Technik, das heißt nach der Zahl der Menschen, die ihn beginnen [...] anders aussehen.« (Landauer 1911: 61)

Auch eine Transformation der Arbeit in Spiel im Sinne Friedrich Schillers oder Fouriers hängt nicht prinzipiell mit technischer Entwicklung zusammen. Zudem ist Technik, wie wir mit Marcuse gesehen haben, mit Herrschaft verbunden, also nicht neutral. Allerdings böte technischer Fortschritt, eingesetzt für das Wohl der Menschheit, durchaus Potenzial, um die notwendige Arbeitszeit radikal gering zu halten.

Wie oben bereits hervorgehoben, ist für Marcuse jedoch ebenso das kritisch-utopische Bewusstsein, die Ablehnung des Bestehenden auf theoretischer ebenso

13 Ob wiederum Vorstellungen von einem »anderen« oder »besseren« Leben in indigenen Traditionen überhaupt als Utopien bezeichnet werden können, ist eine andere Diskussion, geht es oftmals doch eher um eine Rückbesinnung und Bewahrung vorkolonialer Lebensweisen und Naturverhältnisse und nicht um die Vorstellung eines Noch-nicht. Eher eines Nicht-mehr oder in Überresten Vorhandenen.

wie körperlicher Ebene, auf dessen Grundlage Neues erwachsen kann, zentral und nicht nur die technische Machbarkeit (vgl. Neupert-Doppler 2015: 95-109). Der Oranienplatz war sicher kein utopischer Ort in dem Sinne, dass hier gesellschaftliche Potenziale ausgeschöpft werden konnten, im Gegensatz war er ein höchst prekäres und auch gewaltvolles Experiment. Ein Protestcamp oder ein Marsch ist für das Ausprobieren neuer Beziehungen ein sehr widersprüchlicher Ort, da die äußeren Bedingungen alles andere als utopisch sind, aber das Treffen auf Menschen, die mit einem kämpfen, ist eine unglaubliche Bereicherung jenseits materieller Bedingungen (siehe auch Hall, Lounasmaa und Squire 2019 zum »Jungle von Calais«). Selbst unter widrigsten Lebensbedingungen und schlechten Perspektiven, was die Bedrohung von außen anbelangt, ist es ein grundlegender Unterschied, ob ein Mensch sich an einem Ort befindet, den sie*er sich selbst angeeignet hat und kollektiv mitgestalten kann, oder ob Strukturen aufgezwungen werden. Mohammad Numan beschreibt in einem Gespräch mit Bue Rübner Hansen den grundlegenden Unterschied zwischen einem selbstorganisierten Protestcamp und einem Camp, in dem Refugees zu leben gezwungen sind:

»Hier im Camp habe ich, um Mitternacht oder am Morgen, immer wieder eine Menge Leute gesehen, die Spaß miteinander hatten und ein schönes Lächeln im Gesicht trugen. Nichts davon habe ich jemals in Traiskirchen gesehen. Das ist der Unterschied zwischen einem eigenen Lager und einem Regierungslager.« (Numan in: Rübner Hansen 2013)

Auch war das Nein-Sagen-Können, welches Napuli Paul bereits oben als zentrales Moment beschreibt, für sie und viele andere Aktivist*innen direkt verknüpft mit dem selbstgeschaffenen Ort: »Meine Freund*innen sagten also »Nein, wir akzeptieren das Lager nicht, wir gehen«. Gemeinsam haben wir die Lagerpflicht gebrochen und kamen 2012 zum Oranienplatz, Berlin-Kreuzberg« (Paul zit.n. Doppler 2017: 95). Diese Negation des Lebens im Lager wäre für viele Menschen ohne die Alternative im Protest auch ganz praktisch »wohnen« zu können nicht möglich gewesen. Das Lager radikal abzulehnen und dennoch dort zu (über-)leben ist schwer denkbar. Auf das Überwinden der Angst, die im vorherigen Kapitel als zentrales Moment der Verhinderung von Organisation diskutiert wurde, geht auch Erez¹⁴ in der gleichen Diskussion ein: »Als die Leute zum Oranienplatz kamen, haben sie andere Dinge gefunden, ganz Anderes, womit sie sich verbunden fühlten. Und sie haben ihre Angst verloren« (Erez in: ebd.: 98).

Dass diese Protestorte irgendwie »ganz anders« sind wird an verschiedensten Stellen formuliert: »Oranienplatz was not the starting point but [...there we] did in a different way of being there« (I.P 8.42) sagt Napuli Paul. Monika Mokre und Mohammad Numan erlebten starke Verbundenheitsgefühle mit dem Ort des Protests,

14 Auf eigenen Wunsch wird hier nur der Vorname genannt.

ein Kloster in dem einige der streikenden Refugees in Wien 2013 lebten. Mokre beschreibt das Kloster als »a bit like a village. And I really felt like going home« (I.MN 92.19-20) und Numan stimmt zu: »[I]t was a home of a lot of friends« (I.MN 92.36). Und wieder Mokre: »I met the people and I felt like [...] this summer we lived together. We lived together in this shitty monastery« (I.MN 92.38-40). Eine sehr ähnliche Formulierung benutzt Natasha King, die in ihrem Buch *No Borders* Solidaritätsbewegungen in Athen und Calais diskutiert: »This thing I'm part of, this movement, for want of a better world, feels fierce and loving. It feels like an intensity of living. It's a better way of being that doesn't so much point out what's wrong with the system (although a lot of that happens too), but is other to it« (King 2016: 7). Sie sieht diese *Community* als einen Vorgriff auf Zukünftiges (ebd.: 111f.). Auf der Ebene des Bewusstseins zeigt sich gerade hier eine utopische Qualität: Die Vorstellung des Möglichen stellt nicht nur das Bestehende kritisch in Frage, sondern öffnet das Denken für andere Beziehungen, auch wenn diese zunächst nur Vor-Schein des Anderen sind (vgl. auch Holloway 2002: 239 oder Park 2006: 89).

Die Erfahrung von utopischer Gemeinschaft wird meiner Wahrnehmung nach zwar nach außen idealisiert und bspw. auch von Ulu romantisiert, nach innen jedoch finden sehr kritische Auseinandersetzungen statt. So erzählen alle Gesprächspartner*innen von massiven Konflikten, die selbstverständlich bei so engem Zusammenleben in einem Protestcamp oder bei einem Protestmarsch entstehen. Hinzu kommt die Traumatisierung vieler Geflüchteter. Nadiye Ünsal reflektiert in einem Artikel intersektionale Machtstrukturen aus ihrer Erfahrung in der Berliner Bewegung. Dem Ziel eine »Community without borders« (Ünsal 2015: 7) zu werden, stünden unzählbare Hindernisse von außen und innen entgegen. Problem sei etwa, dass der immer wieder vorkommende Sexismus von vielen Männern in der Bewegung mitgetragen werde. Hinzu käme, dass manche *weiße* Männer bei Sexismus durch Schwarze Männer nichts sagen würden, da sie Angst hätten, sonst als Rassisten dargestellt zu werden (ebd.: 9). Auch dieses Verhalten kann mit Marcuse als repressive Toleranz gefasst werden.

Dass die Situationen nicht immer friedlich zu lösen waren und auch mit dem teilweise massiven Sexismus nicht angemessen umgegangen werden konnte, nahmen wiederum andere Teile der deutschen Linken nicht nur als Anlass, nicht solidarisch zu sein, sondern stellten sich gar gegen die Proteste¹⁵. Auch wenn die Analyse der Situation als relativ aussichtslos in Bezug auf die Erfüllung der Forderungen richtig war, wird hier völlig vernachlässigt, dass es für viele der Oranienplatzbesetzer*innen schlicht und ergreifend keine annehmbare Alternative gab.

15 So erschien etwa in der Zeitschrift Bahamas ein Artikel, der die freiwillige Räumung des Oranienplatzes forderte, auch da die Strategie der Besetzung ja offensichtlich gescheitert sei und ein freiwilliger Rückzug für alle Beteiligten sinnvoller sei als bis zu einer zwangsweisen Räumung weiter zu kämpfen (Bahamas Redaktion 2013).

Aus der Perspektive der reinen Kritik soll es genügen das Schlechte als Schlechtes zu benennen, aber mangels Alternativen dabei stehen zu bleiben genügt nicht. Für eine Bewegung wie die Refugee-Bewegung, die aktuelle Politik durchaus mit utopischen Perspektiven verbindet, ist reine Kritik nicht möglich.

Politisch gesehen ist zudem, wie Marcuse ausführt, Defätismus auch keine Strategie. Er warnte 1967 auf dem großen Londoner Kongress zur »Dialektik der Befreiung«, dass wir uns zwar keinen Illusionen hingeben dürften, »[s]chlimmer wäre es aber noch, wir würden dem Defätismus verfallen, der überall wahrzunehmen ist« (Marcuse 1969a: 101). Utopie ohne Illusionen mag paradox klingen, aber genau das gilt es zu versuchen. Ulus Satz, dass es keine revolutionäre Situation sei, aber er »[...] will, dass es so ist« (I.UÜ 14.31-32), könnte auch Marcuse an einigen Stellen in den Mund gelegt werden, wenn er auf die Herausbildung neuer Beziehungen in den Bewegungen setzt, die gesellschaftliche Impulse geben könnten.

Am Beispiel Geschlechterverhältnisse diskutiere ich im Folgenden einige Problematiken des Fokussierens auf ›positive‹ Qualitäten und Eigenschaften, mit dem ein utopischer Anspruch erhoben wird, der aber in der Bewegungspraxis kaum eingeholt werden kann. Das Thema Geschlechterverhältnisse nimmt in diesem Kapitel aufgrund mehrerer Zugänge viel Raum ein: Erstens wurde Marcuses Aufsatz »Marxismus und Feminismus« auch von der Frauenbefreiungsbewegung sehr kontrovers rezipiert, zweitens wurde in zahlreichen Gesprächen Sexismus in der Bewegung zu einem großen Themenfeld, drittens gehören die Themen Weiblichkeit und Sensibilität zusammen, wie sich aus der immer noch dominanten gesellschaftlich determinierten Rolle von Frauen* ergibt, viertens gilt es auch hinsichtlich der Zugänge in dieser Arbeit näher auf feministische Kritiken und Epistemologien zu schauen.

6.2 Neue Beziehungen: Geschlechterverhältnisse, Weiblichkeit und die Frauenbewegungen

Bei der Refugee-Konferenz Ende Februar 2016 im Hamburger Kampnagel-Theater besetzten geflüchtete Frauen* und Unterstützerinnen die Bühne (s. bspw. Schipkowski 2016), um zum einen generell die Dominanz von Männern in der Bewegung zu thematisieren und zum anderen die konkreten Bedingungen auf der Konferenz zu kritisieren. Hier hatten Unterstützer*innen den Women* Space, also einen Raum nur für Frauen*, extra abseits liegend platziert, um eine Schutzatmosphäre zu schaffen. Viele Aktivistinnen, etwa von WiE und dem IWS, hingegen fühlten sich in einen separaten Ort weggeschoben. Zudem war die Ausstattung im Women* Space nicht für Workshops geeignet. Darauf zogen ca. 60 Frauen* zum Hauptver-

anstellungssaal und nahmen die Bühne ein. Dabei skandierten sie »Women* Space is everywhere«¹⁶. Nadiye Ünsal resümiert etwa einen Monat danach im Gespräch:

»Es war toll, toll, toll. Und es war auch sehr interessant, denn es war eine dezentrale Dynamik. Denn als die Frauen in dem Women* Space entschieden haben zu protestieren, war ich draußen mit anderen Frauen und wir dachten, wir müssen protestieren und wir sind zum Frauen*-Space gegangen und da kamen die schon raus.« (I.UÜ 36.38-41)

Auch vielen anderen Menschen blieb von der Konferenz in Hamburg vor allem dieses Moment im Gedächtnis. So zeigt sich Bino Byansi Byakuleka »impressed when the women during the Refugee conference [...] came out and said: ›No. We need space« (I.AB 49.18-19). Rex Osa nimmt erstmals eine starke Präsenz von Frauen* in den Refugee-Kämpfen wahr: »I think the dynamics are changing now. [...] Women are speaking out now« (I.O 26.9-13). Genauso wenig wie die Kämpfe von Refugees ab 2012 eine Neuheit waren, ist es etwas Neues, dass geflüchtete Frauen sich organisieren. Doch in der Wahrnehmung der Kämpfe geflüchteter Frauen* durch andere Teile der Bewegung hat sich seit der Hamburger Konferenz etwas getan.

Es bedarf oftmals spektakulärer Aktionen, kraftvoller Äußerungen von Wut oder Enttäuschung durch Frauen, um wahrgenommen zu werden – darin sind sich verschiedene soziale Bewegungen ähnlich und eine Parallele kann auch zu den Protesten, denen Marcuse sich widmete, gezogen werden. In Deutschland wiesen um 1968 Frauen aus dem SDS auf den Widerspruch zwischen revolutionärer Theorie und tatsächlich repressiven Geschlechterverhältnissen hin. Beispielsweise kritisiert das Flugblatt »Wir sind neidisch und wir sind traurig gewesen« des Aktionsrates der Frauen, wie schwer es für Frauen ist, mit den SDS-Männern auf Theorieebene mitzuhalten während sie die ganze Reproduktionsarbeit leisteten. Wie der Titel bereits andeutet, war in der Neuen Frauenbewegung die Thematisierung von Gefühlen neben dem Aufzeigen von Widersprüchen von vorne herein Methode (Dackweiler 2013: 95). Nachdem ihre Einwände bei mehreren Treffen und Konferenzen wie gewohnt ignoriert wurden, folgte auf der 23. SDS-Delegierten-Konferenz im September 1968 in Frankfurt der berühmte Tomatenwurf auf einen SDS-Genossen (Hochgeschurz 1998: 156-157). Genauso wenig wie den SDS-Frauen, ging es den Frauen im Kontext der Refugee-Bewegung darum, die Kämpfe generell zu diskreditieren, vielmehr äußerten sie eine notwendige Kritik und (zumeist ignorierte) Vorschläge, auf deren Basis eine weitere Zusammenarbeit überhaupt denkbar wäre.

Die sogenannte zweite Frauenbewegung formierte sich in Nordamerika und Westeuropa im Kontext von und in solidarischer Kritik mit anderen Befrei-

16 Eigene Erinnerungen – ich war gerade zufällig beim Women* Space als die Aktion begann und folgte der Gruppe.

ungsbewegungen der Zeit, der Bürgerrechtsbewegung, der Studentenbewegung und den Solidaritätsbewegungen mit den dekolonialen Kämpfen. In dem US-amerikanischen *Women's Liberation Movement*, aber auch in Teilen der deutschen Frauenbewegung wurden zudem Bezüge und Vergleiche zwischen weiblicher und kolonialer Ausbeutung gezogen und versucht, eine kollektive Frauenidentität gegenüber einem patriarchal-kolonialen Unterdrückungsverhältnis in Stellung zu bringen. Jedoch gab es weder im US-amerikanischen noch deutschen Kontext eine wirkliche Analyse verschiedener Unterdrückungsverhältnisse durch *weiße* Feministinnen, vielmehr verallgemeinerten sie ausgehend von ihrer eigenen Erfahrung als oftmals gebildete Mittelschichtsangehörige. bell hooks beschreibt für die USA eine »one-dimensional perspective on women's reality« (hooks 2000: 133), die *class* und *race* ausblendete. Schwarze Frauen waren zwar vorgeblich willkommen, jedoch sollten sie sich dem *weißen* Feminismus anschließen oder dem Bild der Anderen entsprechen (vgl. Minh-ha 1989), ihre tatsächlichen Lebenserfahrungen zählten nicht. Dominierende feministische Theorie verblieb somit in der »ideology of liberal individualism« (hooks 2000: 138).

Und in diesem Kontext richtet Marcuse, der inzwischen berühmt gewordene Professor, seinen Blick in den 1970er Jahren auf die Frauenbewegung. 1974 hält er seinen Vortrag »Marxismus und Feminismus« am *Center for Research on Women* der Stanford University, um mit der Frauenbewegung ins Gespräch zu kommen. Im Vorwort zur englischsprachigen Originalversion schreibt er, dass er den Vortrag aufgrund der Diskussion und Kritiken oftmals überarbeitet und angepasst, also im Dialog weitergeführt habe. Zudem merkt er an, dass es in dem akademischen Jahr der einzige Vortrag gewesen sei, den er angenommen habe, denn die Frauenbewegung sei die »derzeit [...] vielleicht wichtigste und potentiell radikalste politische Bewegung« (Marcuse 1975a: 131). Nicht verschwiegen werden soll, dass hierfür seine zweite und dritte Frau einen großen Einfluss hatten. 1973 starb seine zweite Frau Inge Neumann Marcuse, was auch der Grund für seinen zeitweiligen Rückzug war, und er heiratete 1976 Ricky Sherover. Laut Barry Kätz sei es Neumann Marcuse gewesen, die ihn generell angetrieben habe, mehr mit den Bewegungen in Kontakt zu gehen (Kätz 1982: 210). Und Sherover war ebenfalls nicht nur Theoretikerin, sondern auch feministische und antirassistische Aktivistin. Unter dem Titel »Unlearning Racism« entwickelte sie Workshops zur Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, die Menschen dahin bringen sollte, ihren eigenen Hintergrund für antirassistische, solidarische Aktion einzubringen¹⁷. Kätz beschreibt den großen Einfluss Ricky Sherover-Marcuses:

17 Siehe: <https://www.marcuse.org/herbert/people/ricky/ricky.htm> [9.3.2020]. Leider ist die von Harold Marcuse auf Marcuse.org verlinkte Homepage UnlearningRacism.org, die Informationen über und Materialien von Ricky Sherover Marcuse sammelt, nicht mehr verfügbar.

»She became his research assistant in 1965, from which time she read and discussed with him all of his writing, and they were married in summer 1976. In particular, the new emphasis on the personal dimension of social liberation which began to show up in Marcuse's last statements, and his concern with the concrete political conditions of the women's movement, reflect his contact with a younger and more immediately engaged generation.« (Ebd.: 211)

Sherover-Marcuse als feministische, antirassistische Aktivistin und zugleich Theoretikerin und Mitarbeiterin Marcuses nahm sicherlich die Funktion einer Übersetzerin zwischen Bewegung und Theorie ein. Marcuse versuchte dann in »Marxismus und Feminismus« auf den Punkt zu bringen, wie er die Frauenbewegung einschätzte. Epistemologisch hatte er selbstverständlich eine beschränkte Perspektive (vgl. situierte Objektivität in der Methodologie). Aber wie anhand zahlreicher Diskussionen um den Vortrag deutlich wird, hatte er mit seinem Beitrag gar nicht den Anspruch, mehr zu leisten, als eine Einschätzung in Bezug auf das gesellschaftskritische Potenzial der Bewegung abzugeben. Er spricht daher zum einen über sozial determinierte »feminine Qualitäten«, in denen er ein emanzipatorisches Potenzial erkennt, zum anderen über die Forderungen der Frauenbewegung, die auf eine gesellschaftliche Transformation zielen und somit erst die Verwirklichung dieser Qualitäten für alle Menschen ermöglichen würden. Noch weit mehr als in der Studierendenbewegung sieht Marcuse hier Elemente einer utopischen Anthropologie.

Aus drei Gründen möchte ich hier detaillierter einsteigen. Erstens lässt sich Marcuses These der Sensibilität, die teilweise schwammig bleibt, am Beispiel »weibliche Qualitäten« konkretisieren. Zweitens gibt es in Bezug auf diesen Vortrag die breiteste feministische Rezeption und Diskussion Marcuses. Hier zeigen sich viele Missverständnisse von Marcuses Theorie, aber auch einige sehr berechtigte Kritiken. Ich erachte es für sehr wichtig, der feministischen Auseinandersetzung mit Marcuse viel Raum zu geben. Der erste Abschnitt fokussiert daher auf Marcuses Konzeption sowie ebenjene Diskussionen. Drittens lässt sich anhand dieses Textes und seiner Rezeption sowie dem Versuch einer Übertragung konkretisieren, was bereits als problematische Elemente an Marcuses Zugang zu Bewegungen herausgearbeitet wurde. Darum wird es, mit Bezug auf die Refugee-Bewegung, im zweiten Abschnitt gehen.

»Feminine Qualitäten«

Grundlage für Marcuses Überlegungen in »Marxismus und Feminismus« ist die in TuG entfaltete Utopie einer möglichen Triebbefriedigung ohne Unterdrückung. Sein Argumentationsstrang lässt sich in diesem zusammengeschnittenen Zitat nachvollziehen:

»Die dem kapitalistischen Realitätsprinzip eigentümlichen Werte sind das Leistungsprinzip, die Herrschaft funktionaler Rationalität, die die Emotionen unterdrückt, eine doppelte Moral, die »Arbeitsethik«, die für die große Mehrheit der Bevölkerung Verurteilung zu entfremdeter und entwürdigender Arbeit bedeutet; und der Wille zur Macht, die Zurschaustellung von »Stärke«, Virilität. [...] Der Sozialismus als eine qualitativ andere Gesellschaft muß die Antithese, die bestimmte Negation der aggressiven und repressiven Bedürfnisse und Werte des Kapitalismus als einer vom Mann beherrschten Kultur verkörpern. [...] Als Antithese zu den herrschenden maskulinen formuliert, wären solche femininen Qualitäten: Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw. Diese Qualitäten erscheinen in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt. Auf der primären psychologischen Ebene rechnet man sie gewöhnlich dem Bereich des Eros zu; sie stehen für die Kraft der Lebenstrieb, gegen den Todestrieb und gegen die Destruktion.« (Marcuse 1975a: 133-135)

Marcuse sieht diese »femininen Qualitäten« nicht biologistisch, sondern als durch Jahrtausende von Sozialisationsgeschichte determiniert. Das Ziel ist eine Gesellschaft, »in der die bestehende Dichotomie Mann-Frau in den neuen sozialen und personellen Beziehungen überwunden ist« (ebd.: 133) – Frau und Mann werden als soziale Kategorien also hinfällig. Entsprechend sind die hier als weiblich formulierten Qualitäten vor allem als Antithese zu lesen, die zwar in der heutigen Gesellschaft weiblich konnotiert und zur zweiten Natur geworden, aber nicht an sich an ein biologisches Geschlecht gebunden sind. Er benutzt zudem selbst die relativierende Formulierung »eher der Frau als dem Mann zugeschrieben« (ebd.: 134). Auch in Reaktion auf Kritik formuliert er 1975:

»Der Ausdruck [»weiblicher Sozialismus«] ist, denke ich, irreführend. Denn es geht ja bei einer solchen gesellschaftlichen Umwälzung, das heißt im Falle der Abschaffung der Männerherrschaft, gerade darum, die Zuweisung spezifisch weiblicher (femininer) Eigenschaften an die Frau *als* Frau zu negieren, das heißt, diese Qualitäten in allen gesellschaftlichen Sektoren, in der Arbeit wie in der Freizeit zur Entfaltung zu bringen. Dann wäre die Befreiung der Frauen auch die des *Mannes* – für *beide* eine Notwendigkeit.« (Marcuse 1975b: 170)

Zu Beginn von Abschnitt 6.1. habe ich Marcuse zitiert, wie er von »wahrer Natur« spricht. Ich lese den Ausdruck dabei normativ¹⁸, also nicht als etwas ursprüngli-

18 Von einer »wahren Natur« des Menschen zu sprechen ist sehr problematisch, da diese, wie Marcuse ja selbst herausarbeitet, immer gesellschaftlich bestimmt ist. Es bleibt meiner Meinung nach offen, ob er solche Aussagen strategisch tätigt, um ein positives Menschenbild und somit Hoffnung zu verbreiten oder ob er wirklich davon überzeugt ist, dass es eine »gute«, »wahre« Natur gibt. Es kann auch so zu verstehen sein, dass nur das Gute wahr ist, womit seine Aussage normativ wäre. In den Diskussionen greifen Ulu und Dosthossein diese Annah-

ches oder biologisches. »Wahr«, im Sinne einer Eignung für die befreite Menschheit wären somit auch die weiblichen Qualitäten – oder zumindest »wahrer« als die männlichen.

In der Affirmation der Lösung weiblicher Eigenschaften von biologischem Geschlecht ist Marcuses Utopie eine, wie Barbara Umrath in *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung* es ausdrückt, »Vision einer androgynen Individualität und Gesellschaft« (Umrath 2019: 134). Damit ist er einerseits für die frühen 1970er Jahre sehr weit, andererseits reproduziert er dennoch ein binäres Geschlechtssystem, auch wenn die damit verbundenen männlichen oder weiblichen Eigenschaften zweite und nicht erste Natur sind. Umrath kritisiert, dass er andererseits in der Differenzkategorie Geschlecht, in der hegemonialen zweigeschlechtlichen Norm, verbleibe und Geschlecht als die Differenzkategorie *per se* verfestige (vgl. ebd.: 138–139). Hier findet sich wieder die problematische Reproduktion des bzw. der Anderen, die sich bereits in der Diskussion um »Marginalität« und »Randgruppen« zeigte.

Und genau wie im Blick auf die Anderen des *weißen*, integrierten Subjekts ist Marcuses Beschäftigung mit »weiblichen Qualitäten« und Feminismus eine Suche beim Anderen des männlichen Subjekts nach möglichen Impulsen, die zu einer gesellschaftlichen Transformation bzw. Revolution führen könnten. Die kritische Auseinandersetzung mit »Marxismus und Feminismus«, die umfassender erfolgte als die mit seinen verstreuten Äußerungen zu Rassifizierten, kann daher meines Erachtens auch helfen, die im vorherigen Kapitel aufgemachte Kritik an Marcuses *Othering* genauer zu fassen, die über die Differenzkategorie männlich-weiblich hinaus noch weitere Differenzen (wie Schwarz-weiß oder Nachfahre von Kolonialisten-Nachfahre von Kolonisierten/Sklaven) einbezieht. Da diese Auseinandersetzung mit dem Blick auf die Anderen für ein heutiges Schreiben mit Marcuse wie es in dieser Arbeit erfolgt von zentraler Relevanz ist, nimmt eine Rezeption und Diskussion der feministischen Kritiken an Marcuse im Folgenden einigen Raum ein, auch wenn wenig konkrete Bezüge zu den Gesprächen hergestellt werden.

Silvia Bovenschen und Marianne Schuller kritisieren in einem Gespräch mit Marcuse, dass er Frauen auf den Status des Mediums, als Hoffnungsträgerinnen für die kommende, bessere Gesellschaft reduziere und funktionalisiere. Durch die Betonung der Rezeptivität halte er sie zudem in einem inferioren Status, da er Frauen damit ihre Vernunftfähigkeit abspreche (Marcuse et al. 1981a: 67–69).

Dem ersten Teil der Kritik kann ich teilweise zustimmen. So schreibt auch Frigga Haug, dass Marcuse zwar von weiblichen Eigenschaften spreche, geschlechts-

me auf. So spricht Ulu davon, dass das Positive im Menschen nicht angelegt sei. Dosthossein lehnt ebenfalls jede vorgesellschaftliche Determination ab.

spezifische Arbeitsteilung und ihre spezifischen Unterwerfungsformen aber in seinen bisherigen Analysen völlig übergangen habe (Haug 1999: 64–65). Hier ist eine Parallele zu seinem Schreiben über andere sogenannte »Marginalisierte« zu erkennen. Die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse, die beispielsweise Schwarzen oder Frauen bestimmte Rollen zuweisen, stehen sehr allgemein in der Kritik, genaue Analysen werden von Marcuse wenig geliefert – geschweige denn eine Auseinandersetzung mit den Lebensrealitäten schwarzer, armer Frauen. Interessant sind für Marcuse nicht die jeweiligen Unterwerfungsformen, sondern was sich auch aus Not heraus vermeintlich an Eigenschaften, Qualitäten oder Beziehungsformen bei den Gruppen zeigt oder erhalten hat, die nicht komplett der »Herrschaft funktionaler Rationalität« der Arbeitswelt entsprechen. Die im vorherigen Kapitel entwickelte Kritik eines fehlenden erweiterten Arbeitsbegriffs kommt hier zu tragen.

Eine Kritik am fehlenden Blick auf widerständige weibliche Subjektivitäten äußern die Kritischen Theoretikerinnen der zweiten Generation und Feministinnen Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp an den (durchweg männlichen) Kritischen Theoretikern der ersten Generation (vgl. bspw. Becker-Schmidt 2017a). Es gibt demnach einerseits nur die totale Unterwerfung des Weiblichen unter das männlich-bürgerliche Prinzip, andererseits utopische Momente, die gerade in durch diese Verhältnisse gegebenen Konstellationen aufscheinen. Eine Perspektive der kämpferischen, kollektiven Subjektivität bleibe verwehrt. Eine Analyse tatsächlicher weiblicher Vergesellschaftungen sowie Widerstände werde nicht geleistet (ebd.: 241). In einem Gespräch mit Knapp, am 14. Januar 2019 in Hannover, nannte sie neben Horkheimers Romantisierung der Beziehung zwischen Mutter und Kind in bürgerlichen Familien Marcuses Affirmation von Weiblichkeit als konkrete Beispiele für den männlichen Blick auf Frauen. Andererseits lobte sie hier Marcuse generell dafür, offen für neue Einflüsse und stets in Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung gewesen zu sein (eigene Notizen).

Xenia Rajewsky hingegen liest »Marxismus und Feminismus« so, dass Marcuse im Gegensatz zu klassischen Marxist*innen »die in der Frauenbewegung sich anmeldenden Bedürfnisse und Bewußtseinspotentiale unmittelbar im Zusammenhang mit dem politischen Kampf um eine Revolutionierung der Lebensverhältnisse und der menschlichen Verkehrsformen in der bestehenden Gesellschaft« (Rajewsky 1981: 250) interpretiere, statt sie als Nebenprodukt der zu erreichenden Gesellschaft zu sehen. Die Kritik an Marcuse, die, wie auch von Bovenschen und Schuller angemerkt, vor allem in der Reduzierung der Frau aufs Mediale liegt, hält sie zwar für nachvollziehbar, aber oftmals verkürzt: Gerade da Marcuse die Kategorien, anhand welcher er das emanzipatorische Potenzial der Weiblichkeit festmacht, nicht erst seit der Frauenbewegung entdeckt, sondern sie auch in anderen Gesellschaftsbereichen und Bewegungen thematisiert, seien sie bei ihm nicht essentialistisch

weiblich (ebd.). Rajewsky sieht also in feministischen aber auch anderen Kämpfen die Chance, Sensibilität zu erproben.

Das zweite Argument Bovenschens und Schullers, das angebliche Absprechen von Vernunftfähigkeit, kontert Marcuse damit, dass es ebenjene Verknüpfung von Sensibilität/Rezeptivität = Unvernunft zu bekämpfen gelte und es vielmehr zu einer Versöhnung von Vernunft und Sensibilität kommen müsse (Marcuse et al. 1981a: 69) – eine Kernaussage seiner Schriften. Die bereits zusammengefasste Diskussion zwischen Nasimi und mir sowie Dosthossein drehte sich ebenfalls um die Frage des Zulassens von Sensibilität in der politischen Theorie und Praxis: Während Nasimi und ich Gefühl als einen Teil von Vernunft verstanden wissen wollten, argumentierte Dosthossein für eine Verbannung solcher Begriffe – er spricht sich nicht gegen starke Positionierungen und ein starkes Auftreten aus, will diese aber als rationale Reaktionen und Strategien und nicht als Gefühl und Sensibilität begrifflich fassen. Paul hingegen argumentiert für Emotionalität neben Rationalität als wichtige menschliche Eigenschaft: »For me it is good to be emotional, why not, you are a human being, you have to be emotional and not all the time to be rational. [...] It's not good, it's wrong. You are a human being, we do have many qualities, [...] you have the ability to do whatever you want to do« (I.P 34.6-12). In »Women and Capitalism« beschreibt Davis eine, ihrer Meinung nach erschreckende, Entwicklung in Teilen der Frauenbefreiungsbewegung: Viele Gruppen, die einer Entpolitisierung durch Essentialisierung weiblicher Werte vorbeugen wollten, distanziierten sich von Weiblichkeit und einige wollten sie gar negieren. Sie unterlägen damit einer Ideologie der Unsensibilität (Davis 2000: 166). Davis hält es eher wie Marcuse und betont die utopische Dimension femininer Qualitäten.

»If, as Marx has said, liberation is to ultimately also mean ›the complete *emancipation* of all the human qualities and senses,‹ which include ›not only the five senses, but the so-called spiritual senses, the practical senses (desiring, loving),‹ then the positive qualities of femininity must be released from their sexual exclusiveness, from their distorted and distorting forms. They must be *aufgehoben* in a new and liberating socialist society.« (Ebd.)

Marcuse und Davis beziehen sich in ihren Aufsätzen aufeinander, an der gesellschaftskritischen Anwendung Hegelscher Dialektik ist eine theoretische Nähe abzulesen. Davis stärkt Marcuse und argumentiert, dass im Kontext einer marxistisch-psychoanalytischen Untersuchung der Position von Frauen als Antithese des kapitalistischen Leistungsprinzips, mit einer Verortung der femininen Qualitäten in revolutionärer Theorie, das überfällige utopische Denken im Feminismus möglich sei.

Bovenschens und Schullers Einwand gegen die Betonung von Emotionalität bei Frauen ist dennoch nachvollziehbar, denn in der Praxis geht die Zuschreibung von Emotionalität an Frauen mit einer Aberkennung von Rationalität und einer Ab-

wertung einher. Doch eine Negation femininer Qualitäten durch Feministinnen, hier würde ich es mit Davis halten, ist auch nicht die Lösung. Praktisch hieße das etwa, zu versuchen, die Analyse der Frauenunterdrückung in den hegemonialen Epistemologien zu vollziehen und auf feministische Methodologie zu verzichten. Problematisch ist, wenn aus der Feststellung femininer Qualitäten eine Zu- und Festschreibung von bestimmten gesellschaftlichen Rollen vollzogen wird, nicht jedoch, wenn aus den tatsächlichen, materiellen Verhältnissen das Vorhanden-Sein bestimmter Eigenschaften erklärt wird – eine schwierige Gratwanderung, deren Gelingen auch davon abhängt, wer gerade spricht. Während Annita Kalpaka beschreibt, wie eine Ablehnung von Weiblichkeit und Emotionalität durch Teile der *weißen* Frauenbewegung (in Deutschland) dann wiederum mit einer essentialistischen Zuweisung ebendieser Eigenschaften an Schwarze bzw. migrantische Frauen und gar deterministischer Rollenzuschreibungen verknüpft wurde (Kalpaka 1994: 37-38), wird von bell hooks, Patricia Hill Collins und auch Angela Davis gerade auf Elemente von Sensibilität und Solidarität unter armen Schwarzen Frauen verwiesen¹⁹. Der Unterschied ist, dass die von Kalpaka kritisierte Zuschreibung von außen geschieht und dass daraus bestimmte gesellschaftliche Positionen – wie beispielsweise von PoC-Frauen in Care-Berufen – abgeleitet wird, während die Beschreibungen von hooks und Co. Schilderungen eigenen Erfahrens sowie einen Bezug auf die eigene Community und nicht eine gesellschaftliche Rollenzuschreibung beinhalten.

Inhaltlich deckt sich die Beschreibung der Erfahrung von Solidarität und Rezeptivität mit Marcuses Konzeption, der ja nicht nur über die Studierenden- und Frauenbewegung schrieb, sondern auch in den Gemeinschaften kolonial/rassistisch Unterdrückter Sensibilität und ein kritisches Erkenntnispotenzial sah. In seinem Impuls und seiner Intention ist er meines Erachtens in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren weiter als viele *weiße* Feministinnen – der Vortrag, der sich vor allem auf die mittelständische *Women's Liberation Movement* zu beziehen scheint, kann auch eine Kritik an deren sich herausbildenden Gleichheitsfeminismus und für eine Stärkung anderer Feminismen gelesen werden. Doch problematisch ist ebenjene von Umrath als Differenzierung sowie die von Bovenschen/Schuller als Medialisierung bezeichnete Funktionalisierung von Weiblichkeit.

19 bell hooks kommentiert ihre Erfahrungen an der Stanford University genau zu der Zeit, in der Marcuse seinen Vortrag hielt. Ihre Bemerkung verweist auf den angesprochenen unterschiedlichen Erfahrungshintergrund *weißer* und Schwarzer Frauen: »When I entered my first women's study class at Stanford University in the early 1970s, white women were revelling in the joy of being together – to them it was an important, momentous occasion. I had not known a life where women had not been together, where women had not helped, protected, and loved one another deeply« (hooks 2000: 140).

Die Andere Frau und Weiblichkeit in der Refugee-Bewegung

Entsprechend der entfalteten Kritik einer verallgemeinernden und von einer Analyse der konkreten Vergesellschaftung als Frau losgelösten Affirmation von Weiblichkeit, zeigt sich auch in der Diskussion über Marcuses These in der Refugee-Bewegung, dass Generalisierungen sehr problematisch sind.

In einigen der Gespräche habe ich ein kurzes Zitat aus »Marxismus und Feminismus« eingebracht: »Als Antithese zu den herrschenden maskulinen formuliert, wären solche femininen Qualitäten: Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw. Diese Qualitäten erscheinen in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt« (Marcuse 1975a: 133–135). Bei der Erwähnung von Weiblichkeit und/oder Feminismus oder meiner Nachfrage, welche Rolle Frauen in der Refugee-Bewegung einnehmen, kam es stets zu langen Erzählungen oder Diskussionen, die allerdings meist nichts direkt mit ebendieser Vorstellung Marcuses von Weiblichkeit als Grundlage für gesellschaftliche Veränderung zu tun haben. Im Gegenteil – die kümmernde Rolle von Frauen, insbesondere Unterstützerinnen, wurde sogar problematisiert. Mokre stellt fest: »Caring is [...] also an ambiguous thing« (I.MN 99.2), da es immer paternalistische und selbstverleugnende Tendenzen habe. M. Numan kritisiert aufs Schärfste den Sexismus vieler Geflüchteter. Er verstehe zu viele Sprachen (Arabisch, Pashtun, Urdu) um hinnehmen zu können, wie sie über die unterstützenden Frauen in der Bewegung sprachen. Das kümmernde Verhalten, das Eingehen auf alle privaten Probleme, Unterstützung bei vielen kleinen, persönlichen Dingen hält er für übertrieben: »In the movement the woman should react as a man« (I.MN 86.34–35) folgert er. Er zeigt entsprechend Respekt für Unterstützerinnen, die sagen, sie seien aus politischen Gründen dabei und denen es völlig egal sei, was Refugees über sie denken: »I am here because of my political background and for my political activities. I'm not interested in what you think about me.« [...] That should have been done by a lot of them« (I.MN 88.30–36). Numan und Mokre rekapitulieren im Gespräch zahlreiche Situationen, in denen Frauen zu sehr in ihrer kümmernden Rolle verharren. Ein relativ harmloses Beispiel, das Mokre lachend erzählt:

»And I think this was one of [...] our mistakes of the supporters [...]. I mean we took care like hell. Y. once told me- he said, okay, and when somebody wants to go to the medical doctor, he waits for one of the nice, young women to bring him there, because he doesn't find the way. If he wants to buy ganja, he can do it by himself.« (I.MN 99.17–21)

Oftmals gab es in den Gesprächen eine Zustimmung zu der von mir geäußerten Beobachtung, dass mehr Frauen Hintergrundarbeit machen und auch, dass sie länger in der Bewegung blieben. Paul: »Mostly there were women there who care for the others, who you don't see, you know? They go to Lagers [...] more than the men.

They were caring about them« (I.P 28.38-40). Das S.I.L.A. Autor*innenkollektiv, eine Gruppe im Kontext der Non-Citizen-Proteste in München, schreibt: »Selbst-organisierte Proteste von Geflüchteten zu unterstützen, bedeutet Care Work, also Fürsorgearbeit. Es müssen Schlafsäcke organisiert, heißes Wasser geholt und Nachtschichten geschoben werden. Diese Art von politischer Arbeit bleibt oft im Hintergrund, ist anstrengend, zeitfressend und wenig erlebnisorientiert« (S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2017). Und diese Arbeit ist doppelt weiblich – denken wir an den erweiterten Arbeitsbegriff von Gisela Notz: Sowohl Care Arbeit als auch wenig anerkannte Formen von ehrenamtlicher Arbeit werden überwiegend von Frauen* verrichtet (Notz 2011: 87). Auch Nasimi sagt über Supporter*innen: »Die, die bleiben sind [...] Frauen« (I.DN 10.25)²⁰.

In Bezug auf die Affirmation femininer Qualitäten schreibt Rajewski, die Marcuses Konzeption der Weiblichkeit als zu affirmierende Kategorie im Grunde unterstützt, dass dennoch nicht vergessen werden dürfe, dass diese Fähigkeiten in der Praxis

»keine emanzipatorischen für die Frauen selbst geworden [sind], da gerade ihre Funktion als Mütter sie in ihrer totalen Abhängigkeit fixiert [...]. Was Rezeptivität in menschlichen Beziehungen sein könnte, verkümmert zu sprachloser Passivität oder verkehrt sich in besitzergreifendes Verhalten, das nur die Kehrseite der eigenen Unterdrückung ist.« (Rajewsky 1981: 259)

Und auch Marcuse ist klar: »[D]as Bild der Frau als Mutter ist selbst repressiv« (Marcuse 1972: 77). Übertragen auf die oftmals mütterliche Rolle, die Frauen in der Refugee-Bewegung einnehmen, bestätigt sich genau Rajewskis Kritik: Besitzergreifendes Verhalten in Form von Paternalismus und Passivität etwa in der fehlenden Positionierung gegen Fehlverhalten von männlichen Refugees. Daran, dass die Rolle von Frauen in der Bewegung von meinen Diskussionspartner*innen sofort problematisiert wird, bestätigt sich aus kämpfebasierter Perspektive die Kritik Bovenschens/Schullers und Anderer an Marcuse: Weiblichkeit vor allem als Vorschein einer kommenden sensiblen, rezeptiven Gemeinschaft zu sehen, geht an der Realität in Bewegungen oftmals vorbei und instrumentalisiert Frauen als Medium. Das delegitimiert für mich allerdings nicht die theoretische Konzeption Marcuses, vielmehr die Interpretation, Weiblichkeit im Hier und Jetzt pauschal zu affirmieren sowie die Tendenz, Frauen auf Weiblichkeit zu reduzieren.

Wie anhand der Kritik Marcuses herausgearbeitet, ist es wichtig, auf die konkreten Kollektivierungsprozesse in Bewegungen zu schauen. Methodologisch gilt es hinzuhören, was für meine Gesprächspartner*innen die wichtigsten Themen

20 Das gilt nicht nur für die Refugee-Bewegung, sondern auch für die vielen bürgerlichen Formen der Flüchtlingsunterstützung, wie aus einer Studie hervorgeht (vgl. Brunner und Rietzschel 2016)

sind. Da, wie gesagt, das Thema »die Rolle der Frauen« zumeist zu längeren Erzählpassagen führte, möchte ich an dieser Stelle den intellektuellen Frauen in der Bewegung, mit denen ich gesprochen habe, gerecht werden und ihrem Selbstverständnis sowie ihren Versionen von Feminismus Raum geben.

Paul in ihrer selbstgewählten Rolle als Erzieherin geht den Weg, Prinzipien konsequent durchzuziehen und somit Menschen dazu zu bringen, selbst zu begreifen, dass ihr Verhalten unangemessen ist. Sie lässt sich beispielsweise von Sexismus nicht einschüchtern und entmutigen, lässt ihn aber auch nicht durchgehen. So erzählt sie ausführlich von einer Situation, als Männer am Oranienplatz sie aufforderten mit den anderen Frauen zu kochen. Dem ging sie nach. Als dann Medien zum Platz kamen und ein Interview machen wollten, kamen die Männer ins Küchenzelt und wollten sie für das Interview holen. Doch sie blieb konsequent und sagte, dass wenn sie jetzt fürs Kochen eingeteilt sei, sie kein Interview geben könne. Paul fasst zusammen, indem sie wiedergibt, was sie und die Männer sagten und es für mich analysiert:

»So, the kitchen is not made for the women- [...] the kitchen is made for everybody. And then outside is made for everybody. See now- ›you are the ones who say I should be like this and you are the ones who confuse yourselves, you contradict yourselves‹ and then I say don't forget this, you know? Learning. You have to [...] know from your children, from your wife that [...] the kitchen is not made for the women. You know? So, I think for me it was very big, you know? Teaching. [...] I was also teaching them.« (I.P 41.20-29)

Die Bereitschaft zu lernen erwartet sie von den Männern, die Bereitschaft ihnen etwas beizubringen bringt sie selbst mit. In dem Moment das Interview weniger wichtig zu nehmen als den Lernprozess des Gegenübers ist eine sehr konsequente Haltung und zeugt erneut von Pauls Ansatz, Sensibilität in jedem zwischenmenschlichen Kontakt zu fordern und durchzusetzen, statt sie abstrakt zu affirmieren. Das kann im konkreten Fall unangenehme Konfrontation und vor allem ständige Diskussion bedeuten. In gewisser Weise versteht Paul sich somit in der Rolle eines Mediums für die Veränderung der Menschen und sieht dies nicht als problematisch an, sondern vielmehr als ihre Aufgabe. Feminismus bedeutet für sie, die Kinder und Männer zu besseren Menschen zu erziehen: »We, the women, we are responsible for the men to be changed« (I.P 30.2-3).

An dem Zitat Nasimis in Abschnitt 6.1 wird deutlich, dass sie ebenfalls den Kontakt sucht und in der Bewegung an neuen Beziehungen arbeitet, allerdings auch zugunsten dieser Harmonie manche Themen zurückstellt. Das Zitat bezieht sich allerdings ganz konkret auf den Protestmarsch vom Herbst 2016 – also eine zunächst örtlich und zeitlich begrenzte Aktion mit einer ziemlich großen Gruppe. Dass es ihre Einstellung ist, auf Dauer in einer Gruppe ihre Prinzipien zurückzustellen, glaube ich nicht. Spannend an Nasimis Feminismus – zumindest im

Gespräch von 2016 – ist, dass sie für sich, als Kämpferin, feministische Schutzräume ablehnt, auch wenn sie anderen Frauen selbstverständlich nicht absprechen möchte, diese zu brauchen. Ihr Erfahrungshintergrund im Iran besteht aufgrund einer krassen gesellschaftlichen Geschlechtertrennung der letzten Jahrzehnte aus einem Leben in Zwangsräumen für Frauen. Mit queerfeministischen Räumen und Politiken des Schutzes und Empowerment, mit denen sie zu Beginn ihrer Zeit in Deutschland zu tun hatte, konnte sie daher nicht viel anfangen. Sie sieht Rückzug als eine Opferhaltung und betont den Willen und die Notwendigkeit gemeinsam zu kämpfen. Aufgrund dieser Position habe sie sich bereits den Vorwurf eingehandelt gegenüber Frauen* nicht solidarisch zu sein:

»Ich komme aus einem Land, [in dem] immer Männer und Frauen getrennt [...] wurden- Frauenbus, Frauenpark, blabla. Diese Schutzräume, die hier die Queerfeministinnen immer versuchen [...] zu schaffen – also Iran ist ein sehr guter Platz für solche Gedanken.« (I.DN 62.42-45)

Inzwischen ist Nasimi wieder viel im feministischen Kontext aktiv, etwa im feministischen Streikbündnis, was darauf hindeutet, dass sich in den letzten Jahren eine neue feministische Praxis auch in Deutschland etabliert, in der endlich wieder mehr Frauen* zueinander finden können (siehe Kapitel sieben).

Wie beschreibt Ngari den Feminismus von WiE?

»This is how I see our group [...] we are Refugees and fighting [...]against] this discriminative, racist laws from our Refugee perspective. But some of us are also strong women who want to fight for their rights. Not all of us, and this is why I don't even say we are [...] like feminist groups who go and say weeeee, ja? [...] because we are a mixed group of women who are coming from another side of the feminist fight.« (I.N 14-24).

Hier wird deutlich, dass Ngari WiE von anderen ihr bekannten feministischen Gruppen abgrenzt. Was bedeutet »von einer anderen Seite des feministischen Kampfes«? Wie Ngari ausführt, versteht sich WiE in erster Linie als Refugee-Organisation, als Teil des Refugee-Kampfes. Anzugreifen sind entsprechend in erster Linie Refugees diskriminierende Strukturen und nicht (nur) patriarchale. Mit feministischen Gruppen und Organisationen gehen WiE immer wieder Allianzen ein, diese gelingen jedoch nicht immer, wie das Beispiel des Versuchs einer Zusammenarbeit mit dem Care-Netzwerk Brandenburg zeigt. Dort sei über Themen diskutiert worden – beispielsweise die Bezahlung von Hebammen – die zwar wichtig, aber für Refugee-Frauen mit ganz anderen Problemen in dem Moment nicht relevant seien: »I'm here with you, we want to fight over the same thing but [...] these [refugee] women do they even have the possibility of having a Hebamme?« (I.N 12.27-28). Hier zeigt sich die Notwendigkeit zunächst die für WiE drängendsten Themen zu bearbeiten und dafür auch Solidarität von *Friends*

einzufordern, ohne die Kapazitäten zu haben andere feministische Kämpfe selbst zu tragen.

FeMigra entwickelten aus der Erfahrung der Reduktion und Funktionalisierung als Migrantinnen bei gleichzeitiger Entmündigung in ihrem Text »Wir, die Seiltänzerinnen« eine strategisch gedachte oppositionelle Identität²¹ (FeMigra 1994). Wie auch Kalpaka und Rähzel argumentieren, könne sich eine gleichberechtigte Gemeinsamkeit erst auf getrennten, selbstbestimmten Wegen entwickeln (Kalpaka und Rähzel 1985: 26). Diese Texte der 1980er und frühen 1990er Jahre zeugen von Erfahrungen des Rassismus und Paternalismus im Kontakt mit der deutschen *weißen* bürgerlichen Frauenbewegung. Meiner Wahrnehmung nach sind diese Kritiken und Diskurse einerseits bis heute relevant und zu aktualisieren, und andererseits haben sie bereits für heutige migrantische Frauen*organisationen Spuren hinterlassen. In den rund 30 Jahren, die nicht-weiße und nicht-deutsche Aktivist*innen Rassismus, auch im Feminismus, thematisieren, ist eine gewisse Sensibilität gewachsen. An die Tradition von FeMigra, die eine Analyse der Geschichte und Politik der spezifischen Unterdrückung migrantischer Frauen in der BRD aus der Perspektive der Kämpfe begannen, knüpft ganz explizit IWS an, wenn sie beispielsweise auf einer Konferenz feministische migrantische Kämpfe von sogenannten »Gastarbeiterinnen« bis zu Geflüchteten heute zusammenführen (International Women* Space 2019). Und auch bei WiE gibt es diese persönlichen Verbindungen zu *weißen* sowie PoC-Frauen* der Bewegung der 1970er/1980er Jahre.

WiE bewegen sich mit ihrer Thematisierung spezifischer Gewaltformen, denen geflüchtete Frauen beispielsweise in den Lagern durch Security-Personal sowie dort untergebrachte Männer ausgesetzt sind, in einem Bereich, in dem es in der Rezeption schnell zu einer Konstruktion des anderen Mannes als Täter kommen könnte. Doch eine solche Vereinnahmung konnten sie stets abwenden. Generell habe ich den Eindruck, dass hier die (feministische) deutsche Linke etwas von den migrantischen Kritiken dazugelernt hat. Beispielsweise gibt es in den letzten Jahren in Abgrenzung zu öffentlichen Debatten über ausländische Gewalttäter viele Kampagnen und Demonstrationen mit Slogans wie »Unser Feminismus bleibt antirassistisch«. Dass es dennoch nicht immer einfach ist, den feministischen und antirassistischen Grundsätzen treu zu bleiben und in konkreten Situationen die richtige Entscheidung zu treffen, reflektiert auch Mokre kritisch in Bezug auf ein Vorkommnis, bei dem ein geflüchteter Mann gewalttätig wurde: »Scheiße, Monika, old feminist, you tell a woman who feels threatened: please, don't call the police. What the fuck is this?« (I.MN 95.29-30).

21 Zu strategischem Essentialismus siehe Gayatri Chakravorty Spivak (Spivak und Adamson 1986: 51), sowie die dekoloniale Kritische Theorie Boaventura de Sousa Santos (s. bspw. Grosfoguel 2017). Siehe auch Kapitel sieben.

Wie Ngari für WiE erläutert, kämpfen sie gegen die speziellen Gewalterfahrungen geflüchteter Frauen und praktizieren eine Frauen*solidarität untereinander. Auch die *Friends* (s.u.) von WiE können nur Frauen* sein. Allerdings bedeutet das nicht *gegen* geflüchtete Männer zu arbeiten, sondern mit ihnen – was manchmal heißt, sie zu kritisieren und einzelne Gewalttäter natürlich auch anzugreifen. Die Aktion während der Konferenz auf Kampnagel richtete sich nicht *gegen* die Männer, sondern ist als Teil eines Prozesses der notwendigen Selbstkritik der gesamten Refugee-Bewegung zu sehen. Ünsal beschreibt in dem Kontext den Impuls auf dem Weg zur Hauptbühne auch Männer mitzunehmen, merkt aber in der Reflexion, dass es eben manchmal auch eine getrennte Aktion braucht, um auf ein Problem aufmerksam zu machen: »[W]ir haben ja keine Selbstreflexion [...] wir sind noch nicht an dem Punkt, dass wir sagen können, wir akzeptieren uns« (I.UÜ 36.48-50).

WiE sind meiner Wahrnehmung nach in der Refugee-Bewegung in der Hinsicht eine Ausnahme, dass sie mit sehr klar kommunizierter Struktur arbeiten, was ich als sehr positiv und produktiv empfand. Es gibt geflüchtete Frauen, dann *Friends* und einen erweiterten Unterstützer*innenkreis. Die meisten Aktionen sind gemeinsame von *Women in Exile & Friends*, aber es gibt auch Plena ohne *Friends*. A. erzählt das Beispiel einer Filmvorführung von WiE, bei der eine Frage gestellt wurde und keine der geflüchteten Frauen antworten konnte oder wollte, deshalb habe eine der *Friends* gesprochen. Sie wurde daraufhin von einer anderen *weißen* Frau angesprochen: wie könne sie denn nur für WiE sprechen (I.AB 42.22-43.3). Hier wird ein Dogmatismus und auch wieder Paternalismus sichtbar, denn die angreifende Person meinte, die Frauen von WiE »beschützen« zu müssen und bezieht sich dabei auf identitäre politische Kategorien, ohne zu wissen oder zu erkunden was eigentlich konkret für Beziehungen bestehen. A. schließt mit: »we know our roles, we know what [we are] expecting from everyone« (I.AB 43.7). Bei WiE ist die von so vielen Gesprächspartner*innen geforderte Transparenz (siehe Abschnitt 7.3) vorhanden – und dennoch oder auch aufgrund der vielen Unklarheiten in anderen Kontexten können viele nicht-geflüchtete Aktivist*innen nicht gut damit umgehen. Insgesamt zeigt sich hier erneut eine bemerkenswerte Fähigkeit zur Kommunikation und Organisation in sehr komplexen Verhältnissen.

Von männlichen Gesprächspartnern gab es zum Thema Geschlechterverhältnisse in der Bewegung sehr unterschiedliche Reaktionen. Marcuse schreibt:

»Ich bin der Meinung, daß wir Männer für die Sünden der patriarchalischen Zivilisation und deren Tyrannei bezahlen müssen [...]. Die Befreiung der Frau wird ein schmerzhafter Prozeß sein; aber sie wird ein notwendiger, ein entscheidender Schritt sein auf dem Weg zu einer besseren Gesellschaft für Männer und Frauen.« (Marcuse 1975a: 142)

Hieraus lässt sich ablesen, dass er eine Auseinandersetzung mit den eigenen Unzulänglichkeiten erwartet und dass das niemals konflikt- und schmerzfrei ablaufen

kann. Byansi Byakuleka betont mehrmals, dass das Thema Geschlecht/Sexismus auf keinen Fall den Frauen überlassen werden dürfe. Sein Ziel ist, Unterschiede zu überwinden und er meint, dies im Kampf, im Kollektiv, zu erreichen: »[W]e are humanists, we are fighting together, we want to change something. So, in this way in the movement I don't see you as woman [...]. I see you as someone struggling for the change« (I.AB 38.22-27). In einem anderen Gespräch sagte er mir gegenüber, dass es darum gehe, Hautfarbe zu überwinden (Doppler 2017). Damit versteht er die zu erkämpfenden neuen zwischenmenschlichen Beziehungen als bereits in der Bewegung existent, was meiner Ansicht nach einen Schritt oder auch einige Schritte zu schnell ist und (schmerzhaft) aufgezwungene und eingeübte Geschlechterrollen als zu einfach überwindbar beschreibt. Ulu hingegen geht auf Fragen zu Geschlechterverhältnissen kaum ein, generell sagt er über Frauen, dass sie viel »produktiver, viel gewaltfreier« (I.UÜ 17.31) seien, einige nicht-geflüchtete Aktivistinnen hingegen habe er als besonders aggressiv empfunden, sie hätten »aus keinem gegebenen Grund Stress gemacht [...] Männern gegenüber« (I.UÜ 17.35-36). Hier stellt sich mir die Frage, ob es wirklich keinen gegebenen Grund gab oder Ulu diesen eher nicht wahrgenommen hat. Dosthossein möchte aus der Erfahrung heraus, sexistische Unterdrückung gar nicht wie Frauen erleben zu können, lieber Frauen das Wort zum Thema überlassen: »I think this is not my subjectivity [...] women try to find answer, give the answer, try to theorize and just tell to men [...] what to do. [...] I learned that 2012 from my feminist comrade [...] I always take care to join that discussion« (I.DN 64.29-31). Diese Perspektive korrespondiert mit dem Ansatz, *Citizens* im Protest von *Non-Citizens* keine Entscheidungsmacht zukommen zu lassen. Die Non-Citizen-Theorie, darauf weist Dosthossein zu Beginn unseres Gesprächs hin, sei ganz entscheidend durch den Austausch mit Anarcha-Feministinnen geprägt, von denen sie die subjektivitätsbasierte Theorie übernommen hätten (I.DN 2.16-36). Ein solcher Ansatz birgt die Gefahr der Verbannung von Kritik und von Selbstverleugnung, ein Unsichtbarmachen der eigenen – *weißen* bzw. männlichen – Identität um nicht angreifbar zu sein. So kritisiert Ngari:

»[S]ometimes I see [...] they feel insecure to say something which will be offensive, but I think [...] to work like that [...] it will not be very helpful, because if you cannot talk your mind and say what you think about the whole thing, then you are supporting something maybe which you don't even believe in.« (I.N 16.14-15)

Auf eine mangelnde Konfliktkultur in der Refugee-Bewegung verweist auch Ünsal – sie gesteht im Gespräch ein, vor der Veröffentlichung ihres Artikels, in dem sie genau solche Dynamiken kritisiert (Ünsal 2015) aufgrund einer gewissen »Hegemonie« (I.UÜ 25.12) der Identitätspolitik, die dazu führe, dass nur von Refugees Gesagtes als wahr anerkannt wird, etwas Angst gehabt zu haben. Ich gehe im Gespräch darauf ein, dass ich diese diffuse Angst auch kennen würde (siehe Methodologie). Dass es darum gehen muss, Widersprüche zu erkennen und zu analysieren

und nicht in Dichotomien zu verfallen, darauf verweist bereits Kalpaka (1994: 45). Ein positives Beispiel im Gegensatz zu einer Aufzählung verschiedener Diskriminierungsformen im Sinne einer vereinfachten und entpolitisierten Intersektionalität, wie sie in der deutschen Rezeption des Ansatzes, ohne Analyse der spezifischen und immer anderen Kontexte, leider oftmals vollzogen wird (Lutz 2014; Gutiérrez Rodríguez 2011b), ist WiE, bei denen mal die Positionierung als Refugees (bspw. gegenüber dem Care-Netzwerk), mal als Frauen* (bspw. während der Konferenz auf Kampnagel), mal beides im Zentrum steht.

6.3 Fazit

Das Sinnliche, das Spielerische, die Muße, so Marcuse im Zitat zu Beginn dieses Kapitels, sollen Grundlage der neuen, sensiblen Existenzform werden und in der Negation, in den Bewegungen seiner Zeit, kündigen sich diese für ihn bereits an. Marcuse lässt sich seine Utopie nicht nehmen und möchte emanzipatorische Momente im Hier und Jetzt nicht einfach an sich vorbeiziehen lassen, sondern benennen und somit befördern. Alfred Schmidt bezeichnete Marcuse als »unverwüstliche[n] Romantiker« (Schmidt 1999: 36), meint dies aber nicht als Kritik, wie er ausführte: »Ich glaube, das ist wirklich so: ohne utopische Hoffnung kein Leben, das ist der wichtige Punkt« (ebd.).

Die mit Marcuse beschriebene Ambivalenz zwischen Hoffnung und Enttäuschung, zwischen Möglichkeit und utopischen Momenten einerseits, sowie der stetigen Eindämmung aller Alternativen durch Konterrevolution und repressive Triebstruktur andererseits, ist in diesem Kapitel auf mehreren Ebenen präsent: Bei Marcuse selbst (insbesondere in seinen solidarisch-kritischen Texten der frühen 1970er Jahre (vgl. Marcuse 1971a und 1975b), als auch bei solidarisch-kritischen Rezipient*innen Marcuses (wie die feministischen Debatten zu »Marxismus und Feminismus« gezeigt haben) und auch bei den Akteur*innen der Refugee-Bewegung, mit denen ich seine Thesen diskutierte. Hier finden sich strategische Romantiker wie Ulu, der eng an Marcuse utopisches Denken befördern will, oder Praktikerinnen wie Paul, die Menschen sensibler erziehen möchte. Aber auch Kritiker jeder Diskussion über »Gefühle« wie Dosthossein oder Realisten wie Mokre und Numan, die am Sexismus in der Bewegung Hoffnung verloren haben.

In Bezug auf die eingangs gestellten Fragen sind die Antworten oder Annäherungen entsprechend sehr ambivalent und divers. Das utopische Element, teils auch das Spielerische, das Sinnliche oder auch die Muße habe ich trotz repressiver Rahmenbedingungen immer wieder wahrgenommen. Ein anderes Miteinander und eine emotionale Bindung wurde in der Refugee-Bewegung stark mit bestimmten Orten des Protests verknüpft, weshalb ich trotz aller Ambivalenzen den Oranienplatz mit Ulu als einen utopischen Ort bezeichne, der gerade durch die schwieri-

gen Rahmenbedingungen darauf verweist, wie viel möglich ist oder besser gesagt wäre. Wie im vorangegangenen Kapitel und hier gezeigt, waren solche Momente vor allem möglich, wenn Menschen aus der repressiven, fremdbestimmten Struktur, wie der eines Lagers, ausgebrochen sind. Aber wie bereits gesagt war Marcuse sicherlich zu optimistisch, was in einer spontanen, sozialen Bewegung möglich ist. Er sah zu viel Potenzial in der spontanen Weigerung und unterschätzte zudem das (Re-)Integrationspotenzial des neoliberalen Kapitalismus. Entgegen dem Argument, das z.B. Ulu vertritt, utopische Elemente könnten durch Intellektuelle gestärkt oder überhaupt erst eingebracht werden, würde ich vor allem auf den Prozesscharakter in Transformationen verweisen. Statt einer schönen, blumigen Rede halte ich beispielsweise Pauls Ansatz, das sensible Verhalten jetzt einzufordern oder mit Workshops, mehr Zeit und in einer wirklichen Auseinandersetzung mit sich selbst und den Mitmenschen zu befördern, für produktiver. Dass Frauen »viel produktiver« seien, sagt Ulu ja selbst.

Das bringt uns zum großen Thema Weiblichkeit und Sensibilität. Wenig überraschend haben sich bisher an keinem Thema wie dem Komplex Weiblichkeit/Sexismus/Feminismus so große Unterschiede in den Herangehensweisen zwischen den weiblichen und männlichen Gesprächspartner*innen aufgetan. Wie sich allein an der Reflexion über das Thema Beziehungsarbeit bei Ünsal, Paul, Mokre und Nasimi zeigen lässt, sind es überwiegend Frauen*, die diese leisten und somit auch Frauen*, die wissen, dass Veränderung nur sehr langsam und in jedem zwischenmenschlichen Kontakt vollzogen werden kann. Während Paul diese Veränderung der Männer und Erziehung der Kinder zu besseren Menschen als ihre Aufgabe ansieht, kämpfen WiE vor allem für das Empowerment geflüchteter Frauen und greifen rassistische und sexistische Strukturen im Asylsystem an. Bei den männlichen Gesprächspartnern lässt sich zugespitzt sagen, dass Ulu das Thema abbugelt, Byansi Byakuleka es sich zu leicht macht und Dosthossein Verantwortung abschiebt. Bei Hassan Numan war Weiblichkeit/Feminismus kein präsent Thema. Wirklich intensiv beschäftigt das Thema Sexismus in der Bewegung hingegen Mohammad Numan.

Dass geschlechtsspezifische Strukturen der Reproduktionsarbeit alles andere als überwunden sind, zeigt sich auch in den unterschiedlichen Rollen, die tendenziell männliche und weibliche Supporter*innen im Protest einnehmen – genau darin beweist sich aber auch, dass es schwer bis unmöglich anmutet, »weibliche« Eigenschaften in der jetzigen Gesellschaft emanzipatorisch zu wenden, aber auch in Bewegungen auf sie zu verzichten.

Der Kritik an Marcuses umstrittenem Aufsatz »Marxismus und Feminismus« ist insofern zuzustimmen, dass er Weiblichkeit und die Frauenbefreiungsbewegung an sich affirmiert, ohne die tatsächlichen Ausbeutungsverhältnisse und sich darin herausgebildeten solidarischen Beziehungen anzuschauen. Mit Blick auf Ausdrucksformen Schwarzer und migrantischer Feminist*innen zeigt sich

andererseits, dass sein Impuls, gelebte Sensibilität bei gesellschaftlichen Gruppen zu suchen, die als Andere imaginiert werden, die nicht Teil des hegemonialen Narratives sind, durchaus richtig ist. Wenn Marcuse an Angela Davis schreibt: »Freiheit ist nicht nur das Ziel der Befreiung, sie *beginnt* mit der Befreiung; sie muß ›praktiziert‹ werden. Das habe ich, wie ich gestehe, von Dir gelernt. Seltsam? Ich glaube nicht.« (Marcuse 2004f: 167) zeugt das von Einsicht in die Notwendigkeit, das Wissen aus den Kämpfen für die Befreiung zu theoretisieren und Befreiung nicht nur abstrakt zu antizipieren. Es zeugt zudem von seiner Offenheit, die Erfahrungen der Anderen in sein Denken zu integrieren.

Dennoch ist es nicht unproblematisch, wenn Marcuse, und auch ich, Bewegungen rassifizierter, materiell und sozial massiv benachteiligter Gruppen betrachten. In diesen Bewegungen geht es oftmals um Bedürfnisse, die zunächst grundlegender anmuten, wie nach einem Leben ohne körperliche Gewalterfahrung, Essen, Trinken und ein Dach über dem Kopf. Zumindest ein wenig Sicherheit, um das eigene Leben planen zu können, nicht selten also zunächst um gesellschaftliche Teilhabe (s.o.). Bei Marcuse ist für den Protest aller der Ausgangspunkt die integrierte, reiche, westliche Gesellschaft: Für die *weißen* Studierenden und Frauen*, deren latentes Unbehagen Ende der 1960er Jahre durchbricht und für die »Ghettobevölkerung und [...] Arbeitslosen in den Vereinigten Staaten [...sowie] für die arbeitenden Klassen in den rückständigen kapitalistischen Ländern«, die sich durch den »grelle Kontrast« zu den Privilegierten radikalisierten (Marcuse 1969d: 255). Marcuse ist dabei kein Vertreter einer Verelendungstheorie, bei beiden Gruppen sieht er ein »hochentwickeltes Bewußtsein und eine hochentwickelte Phantasie[, die] ein vitales Interesse an radikaler Veränderung der fortgeschrittenen materiellen Bedingungen zu erzeugen vermögen« (ebd.). Wenn er jedoch von wahren Bedürfnissen spricht, »wo die kapitalistische Kultur noch nicht jedes Haus und jede Hütte erreicht hat« (ebd.), besteht eine Romantisierungstendenz. Und gerade hier ist eine Übertragung auf heute kaum möglich. Die Subsumtion der Welt unter das Kapital ist seit den 1960er Jahren noch weit totaler geworden.

Die im vorherigen Kapitel in der Diskussion um »Randgruppen« angebrachte Kritik an Romantisierung und Essentialisierung bestimmter Subjekte ließ sich an dem Beispiel Weiblichkeit und Frauenbewegung aufgrund der um »Marxismus und Feminismus« geführten Debatten genauer entfalten und hilft, die Stärken und Schwächen in Marcuses Schreiben mit Bezug auf soziale Bewegungen klarer zu fassen. Es zeigt sich eine Differenz zwischen den großen Begriffen Marcuses und dem, was in der Bewegung tatsächlich zu beobachten ist und vor allem dem, wie die Akteur*innen die Bewegungen interpretieren. »Weiblichkeit« oder »Sensibilität« als utopische Kategorien sind gegenüber vorherrschendem Sexismus oder der Gewalt, mit der Refugees konfrontiert werden, oftmals zunächst irrelevant. Auch wenn ich Marcuse auf theoretischer Ebene darin zustimme, dass es Elemente ansozialisierter Weiblichkeit, einer »zweiten Natur« gibt, die produktiv für Befreiung

sein können, und auch wenn ich aus der empirischen Beobachtung bzw. den Kommentaren meiner Gesprächspartner*innen eine Bestätigung der Relevanz »weiblicher« Eigenschaften für den Protest schließe, ist es problematisch, diese herauszustellen, ohne sich weiter mit den dahinterstehenden Sozialisationsformen zu beschäftigen. Pointiert zeigt sich das in einem Interview, das Marcuse kurz vor seinem Tod gab: Hier antwortet er auf die im Raum stehende Frage, ob die weiblichen Eigenschaften angeboren oder anerzogen seien, mit einem sehr schnippischen Tonfall: »Das ist mir egal« (Zeugen des Jahrhunderts). Die Vergeschlechtlichung, die Zurichtung als Frau ebenso wie die befreiende Subjektivierung in der Frauenbewegung sind offensichtlich nicht sein Fokus. Diese Kritik kann auf seinen Blick auf die rassifizierten Anderen übertragen werden, zu der mir keine der feministischen Diskussion entsprechende schriftlich festgehaltene Debatte bekannt ist.

Entsprechend kann auch hinsichtlich des Begriffs »Neue Sensibilität« bemängelt werden, dass dieser bei Marcuse analytisch ziemlich unklar und schwammig bleibt und dass es eines genaueren Blicks auf Beziehungsweisen und kollektive Prozesse bräuchte, um zu verstehen, wann und wie diese Sensibilität sich äußert. Ist die Sensibilität schwer zu fassen, bleibt sie zunächst utopisches Gegenbild des vom Philosophen treffend auf den Punkt gebrachten zu Negierenden: Sensibilität statt repressive Entsublimierung, statt Aggressivität, Konkurrenz und falscher Bedürfnisse. Doch was liegt dazwischen? Es braucht, und das lernen wir beispielsweise in feministischer Affekttheorie, zunächst eine Praxis, die spontane Gefühle und Artikulationen in kollektive Trauer und Wut kanalisiert. Wenn auch bei Marcuse eine prinzipielle Offenheit seiner Kritischen Theorie für die Erfahrungen der Anderen vorhanden ist, ist eine Ergänzung um feministische und dekoloniale Theorie und Methodologie notwendig, um die Schritte der Subjektivierung in der Negation, der Kollektivierung in gemeinsamen Äußerungen von Wut sowie dann die kollektive

Subjektivierung anhand des anderen, alternativen Bezugs aufeinander, zu untersuchen²².

Marcuses Erwähnung von Ekel vor der Konsumgesellschaft, die gleichzeitig Überfluss und Not produziert, ist beispielsweise ein treffender Hinweis. Laut Marcuse würde dieser Ekel alle Aufbegehrenden einen. Doch er äußert sich bei unterschiedlich vergeschlechtlichten, rassifizierten oder sozial positionierten Menschen auf unterschiedliche Weise und wird daher auch unterschiedlich interpretiert und führt zu unterschiedlichen Reaktionen. Wenn beispielsweise auf die Perspektive der Kollektivierung von Wut und Ekel als Anknüpfungspunkte für linke Bewegungen verwiesen werden soll, geht das nicht ohne eine Auseinandersetzung mit den jeweiligen verschiedenen Vergesellschaftungen – mit dem was trennt. Wieder zeigt sich eine Schwierigkeit mit verschiedenen wissenschaftlichen Ebenen, da die abstrakt sozialphilosophische Ebene zu Verallgemeinerungen einzelner Momente neigt. Hier gilt es beispielsweise aus Literatur der (migrantischen) Frauenforschung, die aus der von Marcuse betrachteten Frauenbewegung hervorging, zu lernen, die oftmals ethnographische Biografieforschung mit Gesellschaftstheorie zusammenbringt. Zudem ist auf den Zeithorizont zu verweisen: seit den frühen 1970er Jahren hat sich viel in der kritischen Forschungslandschaft getan (siehe Einleitung).

Der beschränkte Blick auf bestimmte Orte und Momente in Bewegungen ist jedoch nicht nur ein Problem kritischer Akademiker*innen, sondern auch in der Rezeption der Refugee-Bewegung durch Linke, die sich nicht auf eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Geschehen und Akteur*innen einlassen wollen oder können. Einerseits führt das bei manchen *weißen* Aktivist*innen zu Romantisierungen, in denen sie z.B. bunte Antira-Demonstrationen euphorisch als Teil ihrer Freizeitbeschäftigung betrachten (vgl. Kritik Ulus in Ulu 2013) oder andererseits bei Theorielinken zu pauschalen Verurteilungen (vgl. Ende Abschnitt 6.1). Eine wirklich

22 »Action relates to reflective knowledge in still another sense, which has to do with critical engagement. Social action, whether it is, for example, participating in sit-ins [...] or engaging in the reorganization of a housing project [...], produces in participants changes that go beyond intellectual understanding. Because such actions invariably entail modifying or going against existing social arrangements that actors perceive to be at the root of their problems, they elicit resistance on the part of the guardians of the status quo. In dealing with the social forces that stand in the way of change in such ways, the actors come to understand at the visceral and emotive level the workings and intransigence of social arrangements. This kind of understanding puts flesh on the bones of the abstract conceptual knowledge about social reality they gain through theoretical analysis and compels them to engage in political activities, such as petitioning, lobbying, advocating, negotiating, protesting and organizing. In the process, actors come to feel the power they gain by engaging in political actions as autonomous agents. Through action we learn how the world works, what we can do, and who we are: we learn with mind/heart. This is how we become aware and emancipated.« (Park 2006: 89)

solidarische Kritik anzubringen bzw. Kritiken der Refugee-Bewegung zu kontextualisieren und zu vermitteln, um in einem nächsten Schritt sinnvolle Strategien zu erarbeiten, ist im Zusammenhang so vieler Repressionen aber auch Verletzungen innerhalb vermeintlich solidarischer Strukturen nicht so einfach und braucht viel Raum und Zeit. Insbesondere von den intellektuellen Frauen in der Bewegung konnte schon viel über nachhaltige Organisationsformen sowie die Notwendigkeit einer vertieften zwischenmenschlichen Praxis mitgenommen werden und ich hoffe mit dem nächsten Kapitel hier noch mehr beitragen zu können.