

8. »From yourself, to the family, to the community and to the world« (Napuli Paul)

Oder: Übersetzung und Solidarität als Fazit und Aufgabe

»Solidarität kann revolutionär nur werden, wenn sie vor aller notwendigen Organisation und Artikulation in einem Bewußtsein und in einer Triebstruktur gründet, die den ›qualitativen Sprung‹ gebietet, das heißt, die nicht mehr den destruktiven Bedürfnissen des kapitalistischen Marktes und seiner Kultur verfallen und die deshalb frei geworden sind für den Aufbau einer Gesellschaft, in der das Bedürfnis der Lust am befriedeten Leben und seiner befriedeten Umwelt in den gesellschaftlichen Produktionsprozeß selbst eingeht.«

Marcuse in »Theorie und Praxis« (Marcuse 1974: 158)

Ich habe im Rahmen dieser Arbeit, die mich rund sieben Jahre begleitet hat, vieles gelernt. Beginnen möchte ich den Schluss mit einem erneuten Danke an meine Gesprächspartner*innen und einer Vergegenwärtigung, was ich von ihnen gelernt habe.

Turgay Ulu, den ich bereits seit 2011 kannte, hat mich stets mit seiner Entschlossenheit beeindruckt. In seinen 13 Jahren in Isolationshaft in der Türkei trat er immer dann in den Hungerstreik, wenn er keine Bücher bekam. Kaum in Deutschland angekommen, ging der Kampf für ihn weiter. Weitermachen! Ist definitiv sein Motto. Inzwischen betreibt er in Berlin das *Café Karanfil* (Nelke), das ein Treffpunkt für politische Organisation ist und wo es leckere Speisen und Getränke gibt. Bino Byansi Byakuleka ist derjenige meiner Diskussionspartner*innen, der Kolonialität in Geschichte, Gegenwart und in zwischenmenschlichen Begegnungen am drän-

gendsten wahrnimmt und thematisiert. Dennoch hält er daran fest, dass wir uns von Rassismus, Sexismus, Heteronormativität etc. lösen können, wenn wir an uns arbeiten. Er betreibt weiter das Community-Radio *We are born free!* und sieht dies auch als Plattform, um mit möglichst vielen Menschen über Probleme und politische Strategien ins Gespräch zu kommen¹. Napuli Paul begreift jede Begegnung als Lernen voneinander, kennt ihre Stärken und möchte ihr Wissen teilen. Sie hat eine sehr starke Präsenz und alleine mit ihr Zeit zu verbringen motiviert und empowert. Arash Dosthossein lehrt, sich nicht in Kleinem zu verlieren, sondern strategisch zu denken und große Ziele im Blick zu behalten. Veränderung ist möglich, wenn wir nur daran arbeiten. Von Narges Nasimi nehme ich vor allem mit, dass wir in den Kämpfen bleiben müssen. Als Feministin konnte sie sich erst mit der feministischen Bewegung in Deutschland identifizieren, als diese im Kontext der Streikbewegung in den letzten Jahren aus überwiegend akademischen Kreisen und Debatten (wieder) herausfand. Monika Mokre lehrt uns, dass es möglich ist, solidarisch zu sein und dennoch selbstbewusst die eigene Meinung zu vertreten. Mohammad Numan hat mich mit seinem Gespür für Sexismus und seiner klaren Positionierung hiergegen beeindruckt. Zudem war er derjenige, der 2012 am spontansten zu einem Sprecher und organischen Intellektuellen geworden ist. Elisabeth Ngari und WiE insgesamt haben mich, die vorher nicht in feministischen Kontexten aktiv war, die Stärke feministischer Solidarität miterleben lassen und mir so einige blinde Flecken vor Augen geführt. Rex Osas langjährige Erfahrung als Refugee-Aktivist verleiht ihm ein tiefes Wissen. Was ich als seine Hauptforderung mitnehme, ist die nach Transparenz. Wenn Falschheit, geheuchelte Zustimmung oder Ähnliches im Spiel sind, möchte er sich nicht mit Menschen abgeben. Unwissenheit hingegen, beispielsweise bei bürgerlicheren Akteuren, ist für ihn kein Grund nicht zusammen zu arbeiten. Hier hat er eine beeindruckende Weit- und Nachsicht entwickelt. Alles kommt zu seiner Zeit. Hassan Numan hat mir am Beispiel der Abschiebeblockaden durch Refugees aufgezeigt, wie viel erreicht werden kann, wenn wir Gelegenheiten erkennen und ergreifen.

In dieser Arbeit habe ich versucht, mein Verständnis Kritischer Theorie als Theorie in Bewegung und für und mit Widerstand umzusetzen. Durch meine Marcuse-Rezeption hatte ich vor den Gesprächen von vielen Begriffen und Konzepten zwar eine grobe Vorstellung, doch erst durch die Diskussion in der Praxis gepaart mit darauffolgender langer Reflexion und durch stetige theoretische Vertiefung und Erweiterung auch meines Kanons habe ich vieles so verstanden, wie es aus heutiger Perspektive und in Bezug auf heutige Widerstände Sinn macht.

1 Aus der Beschreibung des Radios: »It serves as a platform for refugees and other marginalized people like women, children, LGBTIQ, Black people and People of Color and others. We!R will also be a network to reach those we cannot reach through street protests politically, socially, culturally and economically.« (Siehe: <https://wer.oplatz.net/> [28.08.2020]).

Besonders relevant macht dieses Neu-Denken Marcuses, dass mit intellektuellen Refugees Menschen daran mitgewirkt haben, die nicht nur heute Widerstand leisten, sondern selbst vor Bedingungen, die ein imperialistischer, rassifizierender Kapitalismus erzeugt, fliehen mussten. Eine auf Theorie und Bewegungsgeschichte fokussierende Arbeit ohne Bezug auf eine aktuelle Bewegung und ohne die Stimmen von Menschen, deren Erfahrungen weit über meine hinaus gehen, hätte mich niemals zu einem solchen Verständnis Marcuses bringen können. Der Prozess der Übersetzung von Wissen aus Theorie und Erfahrungen aus Praxis (eigene und die anderer) in einen neuen Text in dem Wissen darum, dass dieser Text gelesen wird, verhindert grobe Vereinfachungen oder pauschale Wiederholungen dessen, was über Marcuse bereits so oft gesagt wurde.

Keine Illusionen, aber auch und vor allem kein Defätismus fordert Marcuse von den Intellektuellen. Die schrecklichen Umstände und Bedingungen zu erkennen und trotzdem weiterzumachen, trotzdem den Übersetzungsversuch zu wagen, sich nicht abschrecken zu lassen sieht Marcuse nicht nur als Aufgabe, sondern gar als Pflicht, die sich aus der Position des Intellektuellen ergibt: »Sein Privileg enthält eine Verpflichtung: die Verpflichtung und Verantwortung des Intellektuellen, alles zu tun, was in seinen Kräften steht, um diese Gesellschaft zu verändern« (Bartig 1971: 42). In Bezug auf beides – keine Illusionen und kein Defätismus – könnten viele Intellektuelle/Aktivist*innen sowohl von Marcuse als auch von den Intellektuellen der Refugee-Bewegung lernen. In der Refugee-Bewegung wird vieles ausprobiert und gewagt, werden Übersetzungsversuche – zwischen Intellektuellen und Menschen, die kaum die Schule besucht haben, zwischen Kommunist*innen und Liberalen, zwischen *Citizens* und *Non-Citizens*, zwischen durch *race*, Klasse und Geschlecht völlig unterschiedlich positionierten Personen – unternommen. Bei vielen deutschen Linken hingegen gibt es meiner Erfahrung nach oft keine Bereitschaft diese Versuche überhaupt zu beginnen. In der Refugee-Bewegung wird Solidarität gelebt. Und hier findet Dekolonisierung praktisch statt – in der Praxis der Begegnung und in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Kolonialität. Das möchte ich allen kritischen, zynischen oder gar negativen Stimmen über die Refugee-Bewegung entgegensetzen. Wenn Osa mit Menschen von einer Friedensinitiative zusammenarbeitet, die Rassismus reproduzieren, wenn Paul versucht den Sexismus und Rassismus in jeder menschlichen Begegnung zu vergegenwärtigen und Menschen zu ändern, wenn Byakuleka durch künstlerische Formate über Kolonialismus aufklärt oder wenn WiE mit ihren *Friends* neue Wege der Solidarität einüben, sind das Übersetzungen, die viele andere Aktivist*innen nicht eingehen und lieber unter Gleichen verbleiben. Trotz aller möglichen Niederlagen und Rückschläge, halten sie alle an der Utopie einer anderen Weise des Seins fest und verkörpern diese Utopie in ihrem eigenen Tun. Und dabei geht ihnen nicht nur um sich, nicht nur um Geflüchtete, es geht ums Ganze.

In diesem Schlusskapitel gilt es ebendiese Erfahrung nochmals auf den Punkt zu bringen und das Lernen aus der Bewegung in den Fokus zu stellen. Zudem möchte ich hier auf die eingangs gestellten übergeordneten Fragen zurückkommen: Sind die Schriften des Sozialphilosophen Herbert Marcuse der 1960er/70er Jahre relevant für das Verständnis heutiger gesellschaftlicher Zustände und nützlich in der Reflexion, Analyse und Weiterentwicklung von Strategien einer sozialen Bewegung? Wie kann eine Forschung in der Tradition Kritischer Theorie zu und in Bewegungen aussehen und wie ist Marcuses Theorie aus feministisch-dekolonialer Perspektive zu kritisieren und zu aktualisieren? Ich beginne mit einer Reflexion auf die Methodologie (8.1). Im zweiten Abschnitt beantworte ich die Frage nach Marcuses Relevanz durch eine Zusammenfassung der Positionen meiner Gesprächspartner*innen zu den aufgemachten Themenkomplexen. Dafür wiederhole ich die meines Erachtens wichtigsten Kommentare und daraus folgende Erkenntnisse. Dies schließt auch eine Zusammenfassung der Leerstellen Marcuses ein und zeigt auf, welche Themen mehr Berücksichtigung hätten finden können (8.2). Im letzten Abschnitt schließe ich mit einem Ausblick und mit Forderungen an solidarische Praxis heute, wie sie Intellektuelle der Refugee-Bewegung formulieren (8.3).

8.1 Gelingende Übersetzung? Reflexionen zur Methodologie

In der Methodologie (Kapitel vier) habe ich meinen Versuch einer dekolonial-feministischen Ethnographie in engem Bezug auf die Widerstandstheorie Marcuses als einen Beitrag der intellektuellen Arbeit und des Übersetzens, die im Kontext der Refugee-Bewegung stattfinden, verortet. Ich hatte formuliert, dass ich zum einen die Übersetzungen, die in der Refugee-Bewegung stattfinden, ausweiten möchte – also dazu beitragen, widerständiges Wissen, das in der Bewegung existiert und weiterentwickelt wird, in Räumen hörbar zu machen, in denen es ohne Übersetzung nicht oder weniger ankommt. Des Weiteren ging es mir um eine Übersetzung der auf Widerstand bezogenen Thesen Marcuses in heutige akademische und aktivistische Diskurse. Gelingt dies und erweist sich der Zugang einer feministisch-dekolonialer Methodologie in Kritischer Theorie sowie konkret der Diskussion von Theorie mit Intellektuellen einer Bewegung als fruchtbar? Kann diese Arbeit neben den inhaltlichen Erkenntnissen somit als ein innovativer Beitrag zu Methodendiskussion gelesen werden?

Der methodologische Ansatz dieser Forschung beruht auf einer theoriebasierten Ethnographie. Mit Marcus, Burawoy, Stacey und Anderen bin ich von der Annahme ausgegangen, dass eine Ethnographie einerseits an analytischer Stärke gewinnt und andererseits Theorie neu durchdenken und somit stärken kann, wenn sie sich auf soziologische Gesellschaftstheorie bezieht. Das besondere Moment dieser Ethnographie war der Ansatz, Thesen Marcuses direkt zu diskutieren, also mei-

nen theoretischen Zugang zur Diskussion zu stellen. Entsprechend habe ich mich an Akteur*innen der Bewegung gewandt, die ich als organische Intellektuelle kennengelernt habe. Dieser Zugang bietet Vorteile: Zum einen ist eine weitgehende Transparenz garantiert, da ich davon ausgehen kann, dass alle Beteiligten verstehen und dem bewusst zustimmen, was ich mache. Zudem bietet eine überschaubare Anzahl an Gesprächspartner*innen die Möglichkeit, ihren Stimmen viel Raum in dieser Arbeit zu geben. Andererseits muss mir und den Leser*innen bewusst sein, dass diese organischen Intellektuellen nicht die gesamte Refugee-Bewegung repräsentieren und rein quantitativ gemessen eine Minderheit darstellen. Sehr viele Positionen werden nicht abgebildet. Allerdings habe ich Personen ausgewählt, die sich bereits in der ein oder anderen Form in einer repräsentierenden Rolle befanden und die sich um den Zusammenhalt der Bewegung bemühen. Es gibt also eine Legitimation durch die Bewegung, auch wenn diese selbstverständlich niemals konfliktfrei ist. Diese Bewegungsgebundenheit macht sie eben zu organischen und nicht klassischen Intellektuellen. Nicht nur sie haben mir ihr Vertrauen geschenkt, dass ich sie und die Refugee-Bewegung angemessen darstelle, auch ich habe ihnen vertraut und ihre Erzählungen von Erlebnissen prinzipiell nie in Frage gestellt.

Selbstkritisch an den dargestellten Perspektiven ist anzumerken, dass eine intensivere Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Frauen*selbstorganisation wünschenswert gewesen wäre. Es war ein Prozess, der erst während dieser Arbeit stattfand, mich auch als feministische Aktivistin und Theoretikerin zu begreifen. Zu Beginn der Konzeption hatten weder feministische Methodologie noch feministische Praxis einen besonderen Stellenwert. Das hat sich verändert und nun würde ich gezielter weitere Frauen* und Gruppen wie beispielsweise den IWS ansprechen und noch mehr versuchen, an feministischen Übersetzungen in die Bewegungspraxis und in die Theorie teilzuhaben.

Übersetzung kann überhaupt nur beginnen, wenn wir uns der Differenz bewusst sind. Ich bin nicht gleich gesellschaftlich positioniert wie meine Gesprächspartner*innen und sie haben strukturelle Differenzen zu anderen, etwa weniger formal gebildeten Refugee-Aktivist*innen. Die überwiegend sehr positiven Rückmeldungen auf meinen Zugang – etwa Dosthosseins Kommentar, dass ihn endlich mal jemand als Theoretiker ernstnehmen würde oder Ulus Vorbereitung auf das Gespräch durch das Lesen Marcuses auf Türkisch – zeigen, dass meine Methode auf Interesse stieß und die Auseinandersetzung mit Marcuse keine einseitige Angelegenheit war. Doch muss ich auch unsere unterschiedlichen Möglichkeiten der Intensität der Beschäftigung mit einem Philosophen wie Marcuse erkennen und benennen. Ich hatte das Privileg, mir für die Vorbereitung und die Analyse der Gespräche viel Zeit nehmen zu können und auch nachträglich vieles von Marcuse nochmal zu lesen. Ich hatte Zeit, Geld (Stipendium), inhaltliche Unterstützung (siehe Danksagung) und Zugänge (Universität, Bibliotheken). Mein Gedankengebäude konnte ich stets mit weiterer Literatur, auch aus anderen Theorierichtungen,

immer mehr wachsen lassen. Gibt es im Übersetzungsprozess also Momente des gemeinsamen Arbeitens an diesem Buch, war es jedoch mir vorbehalten, das Ganze in einen kongruenten Rahmen und auch ein stimmiges Konzept zu bringen. Trotz aller Polyvokalität ist meine Stimme neben Marcuses in dieser Arbeit tonangebend und können meine Interpretationen differenzierter ausformuliert sein und somit dominieren.

Wenn Mokre von einem teilweisen Scheitern der Übersetzung bzw. einer fehlenden Analyse dessen, was in der Refugee-Bewegung trennt, spricht, ist auch auf die konkreten Bedingungen des Protests zu schauen, die eben andere sind, als jahrelang am Schreibtisch immer wieder Praxis reflektieren zu können. Sie beschreibt ein ständiges Scheitern der Übersetzung zwischen den Akteur*innen durch ein Zurückgeworfen-werden auf gesellschaftlich zugewiesene Identitäten, da eine Anerkennung von Differenz nicht stattgefunden habe. Vielmehr seien antagonistische Konflikte, beispielsweise das Thema *weiße* Privilegien, in einer binären Logik in die Bewegung getragen und reproduziert worden, statt eine wirkliche Auseinandersetzung zu ermöglichen. Die Übersetzung blieb zu oberflächlich, Rassismuszuschreibungen etwa blieben oft individuell und wurden nicht kontextualisiert (Mokre 2015: 207-210). Im Gespräch kamen wir darauf zu sprechen, inwiefern dieses Scheitern der Auseinandersetzung gerade am Rassismus auch mit einer seltsamen Adaption von *Critical Whiteness* im deutschsprachigen Raum zu tun hat. Hier gelingt die Übersetzung von Theorie auf Praxis bzw. von US-amerikanischem Kontext auf den europäischen seit Jahren sehr eingeschränkt. Und hier würde ich vermuten, dass sich nicht genügend Zeit und Raum genommen werden konnte und kann. Eine Reflexion auf Probleme und der Versuch, verschiedene Positionen zu verstehen und wiederzugeben, wie er in Mokres Buch oder dieser Arbeit unternommen wird, wird zwar nur eine spezifische Leser*innenschaft erreichen. Dennoch hoffe ich, zu einer Reflexion der komplexen Verhältnisse aber auch konkreter Problemstellungen beitragen zu können.

Zur Konzeption einer akademischen Arbeit in Solidarität mit den Forschungs-subjekten gehört, wie in der Methodologie aufgezeigt, nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle und Position, sondern auch das praktische Handeln und die Frage danach, wie Wissen geteilt werden kann. Was bedeutet das für mich und meine politische Praxis? Ich habe gelernt, dass es darum geht, verbindliche Beziehungen und Strukturen aufzubauen. Das kann jedoch in Bezug auf die bundesweite Refugee-Bewegung nur bedeuten, dass punktuelle Zusammenarbeit möglich ist, da ich nicht in den kollektiven Strukturen in den jeweiligen Städten meiner Gesprächspartner*innen aktiv bin. In einer Reflexion auf 2012-2016 kann ich sagen, dass auch mich damals eine gewisse Aktionsorientierung ergriffen hat und mein Agieren sich vor allem auf Unterstützung bei bestimmten Aktionen bezog. Allerdings war es in der Phase auch sinnvoll, dass es einen Pool an Leuten gab, die punktuell zur Verfügung standen, da zur Zeit der Märsche, Bustouren und

Besetzungen ganz praktische, aber stille Hintergrundarbeit gebraucht wurde (vgl. 8.3). Zugleich war ich bis 2014 weiter in Osnabrück aktiv, wo es in dem Jahr zu zahlreichen Abschiebeblockaden kam. Der Fokus meines Aktivismus hat sich seit 2017 wieder mehr auf das lokale (nun in Hannover) verlagert. Das bedeutet dennoch selbstverständlich, dass ich gegenüber meinen Diskussionspartner*innen für konkrete Fragen nach solidarischer Unterstützung ansprechbar bin – beispielsweise habe ich mit Napuli Paul 2017 einen erfolgreichen Finanzierungsantrag für ihre »World Refugees Let Fear Go«-Tour gestellt. Ein Interesse daran, selbst auch als Theoretiker*innen in Neuen Räumen sprechen zu können, bestand vor allem bei Nasimi und Dosthossein. Gemeinsam besuchten wir 2017 eine Konferenz zum »Flüchtlingsbegriff« und sie konnten die Non-Citizen-Theorie im danach erschienenen Sammelband veröffentlichen.

Bereits in der Methodologie habe ich jedoch auch auf Grenzen dieser Übersetzung hingewiesen, die etwa in dem akademischen Habitus begründet liegt – Übersetzung bedeutet entsprechend auch, Räume richtig einzuschätzen. Wenn ich zu Vorträgen eingeladen werde, sind die Einladenden oftmals studentische deutsche Linke, die sich fragen, wie sie solidarisch sein können. Hier bin ich, auch aufgrund der in der Methodologie zitierten Aussagen und Aufforderungen, meine Rolle als Person mit akademischen Zugängen ernst zu nehmen, zu dem Schluss gekommen, Vortrageinladungen allein anzunehmen. Denn es geht meist um Übersetzungen in die Sprache und Räume *weißer* Studierender. Für ein Verständnis dessen, was Refugee-Aktivist*innen zu sagen haben, braucht es Bereitschaft der einladenden Gruppen sich mit der Refugee-Bewegung, ihrem eigenen Aktivismus, ihren Rassismen, ihren Strukturen auseinanderzusetzen. Das ist wünschenswert, aber oftmals nicht der Fall. Methodisch wären hier längere Workshops und vor allem auch gemeinsame Praxis notwendig, Vorträge können nur einen Einstieg ins Thema vermitteln. Wie mir Dosthossein, Osa und Ngari sagten, ist es daher meine Rolle in diese Räume zu gehen und das was ich gelernt habe, etwa Kritiken der Refugees an *weißem* Aktivismus, weiterzugeben. Sie selbst haben genug anderes zu tun und finden es wichtiger, in Kontakt mit Refugees zu treten. Übersetzung bedeutet hier für mich die Erkenntnisse, die ich durch diesen mehrjährigen Forschungsprozess und durch meine Gesprächspartner*innen gewonnen habe, in der entsprechenden Sprache wiederzugeben und mir vertraute Räume (akademische und aktivistische, bzw. überschneidend) zu bespielen und Epistemologien mitzuverändern, Wissen zu dekolonisieren. Ich habe mich bemüht, verantwortungsvoll mit dem Vertrauen meiner Gesprächspartner*innen umzugehen und Versuche von Übersetzung in verschiedene Richtungen zu unternehmen. Übersetzungen zu versuchen und darin meine Rolle zu finden ist Teil meiner Umsetzung einer feministischen und dekolonialen Methodologie.

Neben der Verbindung aus Kritischer Theorie und feministisch-dekolonialer Methodologie ist eine weitere Übersetzungsebene die zwischen Kritischer Theorie

und dekolonialer Theorie, wie sie in der Einleitung angerissen wurde. Allerdings verblieb durch den Fokus auf Marcuse und durch die vielen konkreten Themen ein Dialog zwischen KT und Konzepten dekolonialen Denkens relativ oberflächlich. Beispielsweise wurde auf die Ähnlichkeit mancher Begriffe oder die Fruchtbarkeit des Zusammendenkens an konkreten Beispielen verwiesen (wie etwa zwischen *Othering* und repressiver Toleranz). Für einen tieferen, gleichwertigen Dialog hätte der Fokus anders liegen müssen – etwa auf wenigen beschränkten Konzepten oder durch die gleichzeitige intensive Auseinandersetzung mit einer*em dekolonialen Theoretiker*in wie mit Marcuse. An diesem Dialog ist weiterzuarbeiten. Wie bereits in der Einleitung skizziert, sehe ich die dort aufgemachte Perspektive aber auch als Verweis auf eine Forschungslücke, zu der meine Arbeit nur einen kleinen Beitrag leisten kann.

Insgesamt sehe ich meine Methodologie als gelungen. Einerseits leistet sie einen Beitrag zur Übersetzung älterer KT in heutige Debatten. Die so oft in Bezug auf Marcuse geäußerte Forderung, sein Werk mit Bezug auf heutige Fragestellungen und Widerstände neu zu denken (bspw. durch Kellner und Davis, siehe Einführung) bin ich angegangen. Meine Methodologie dient somit als ein Vorschlag, wie KT entgegen den zu Beginn beschriebenen Zuschreibungen als »praxisuntauglich« oder über jeglicher Praxis stehend Teil einer kritischen Wissenschaft in Bewegung sein kann. Des Weiteren verstehe ich diese Arbeit als Beitrag zur Weiterentwicklung feministisch-dekolonialer Methodologie, die in vorhandene akademische Räume wirken und diese verändern und dabei auch emanzipatorische Elemente westlicher Theorien kritisch einbeziehen will (vgl. Stacey und Lengel in der Methodologie). Durch die Schritte der Durchdringung von Theorie und Praxis konnte ein tieferes Verständnis einiger Probleme und Diskussionen hinter bestimmten Begriffen entwickelt werden – etwas das auch bei vielen anderen Kritischen Theoretiker*innen/Theorien ein spannendes und notwendiges Unterfangen wäre. Eine Theorie bzw. einen Theoretiker direkt in einer aktuellen emanzipatorischen Bewegung zur Diskussion zu stellen und somit anzuwenden und zugleich zu überprüfen ist ein neuer Beitrag zu diesen Debatten um Methodologie.

8.2 Positionierungen zu Marcuse

Zunächst möchte ich die Frage nach der Relevanz Marcuses für heutige Gesellschaftsanalyse und soziale Bewegungen mit einem entschiedenen »Ja« beantworten. Reaktionen wie die Übernahme eines Zitats für eine Pressemitteilung (München) oder die Aussage »These are our prophets« (Bino Byansi Byakuleka über Phi-

losophen wie Marcuse)² bestätigten dies sehr offensichtlich. An Marcuses Denken und Werk, in dem dieser Widerspruch zwischen Sollen bzw. Möglichkeit und Sein beständig aufgezeigt wird, konnte auf vielfältigen Ebenen und an verschiedenen Punkten angesetzt werden. Obwohl die Gespräche teils sehr unterschiedliche Fokusse hatten, konnte ich einige Themen herausarbeiten, die eine hohe Relevanz und Aktualität aufweisen. Manche Thesen hingegen stießen auf Ablehnung, wie etwa Dosthossein Zurückweisen des Begriffs der Sensibilität oder die der angeblichen Nicht-Integration von sogenannten »Randgruppen«. Gerade an diesen Differenzen konnte ich jedoch tiefer in die Thematik einsteigen, Marcuse aktualisieren und übertragen. Es taten sich, entweder in den Gesprächen oder bei späterer Reflexion und durch weiterführende Literatur, stets Anschlüsse auf, die Marcuse weiterdenken. Für detailliertere Zusammenfassungen sei auf die Fazite der Kapitel fünf bis sieben verwiesen. Nun geht es darum, pointiert die wichtigsten Positionierungen meiner Gesprächspartner*innen zu Marcuse zusammenzufassen und ihr Weiterdenken und Verweise auf Lücken aufzuzeigen.

Gesellschaftskritik

In Kapitel fünf fragte ich nach Wahrnehmungen von und Positionierung Geflüchteter in westlichen Gesellschaften. Für Marcuse war in den 1960er eine klassentheoretische Unterscheidung grundlegend, nämlich einerseits die Diagnose der »Integration des größten Teils der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft« (Marcuse 1972: 15), andererseits die Wahrnehmung von einem »Substrat der Geächteten und Außenseiter« (Marcuse 1964: 276). Auf die soziologisch-theoretische Kritik an der Randgruppentheorie bin ich oben im Detail eingegangen. An dieser Stelle kommt es abschließend auf die Zusammenfassung der Perspektiven meiner Gesprächspartner*innen an, die eine Modifizierung der Marcuseschen Theoreme nahelegen. Bemerkenswert ist, dass die Integrationsthese weitgehend geteilt wird, so etwa von Rex Osa – »Ja, this is klar«, oder von Byansi Byakuleka – »I say to you I agree with him one hundred percent because one of the strategies of the capitalist system is to make people feel they are accepted«. Turgay Ulu entwickelt die Integrationsthese weiter, indem er sie auf die Integration des Protestes selbst bezieht: »die NGOisierung von Bewegungen [ist ein] großes Problem des Neoliberalismus«. Hier wäre noch weiterer Forschungsbedarf, um die Rollendiversifizierung zwischen Protestierenden und Unterstützenden und NGOs und Sozialer Arbeit stärker zu problematisieren. Dem Gegensatz von integrierter Mehrheit und

2 Da in diesem Abschnitt nur bereits zitierte Stellen zusammenfassend wiederholt werden, gebe ich die konkreten Zitierungen aus den Gesprächen der besseren Lesbarkeit halber nicht noch einmal an. Die Marcuse-Zitate sind ebenfalls Wiederholungen, die Quellenangaben bleiben aber, falls Leser*innen sich auf den Schluss konzentrieren.

randständigen Gruppen wird zwar insofern zugestimmt, dass eine auf Kolonialität basierende Rassifizierung weiter gesellschaftliche Positionierungen bestimmt, doch nicht wie zu Zeiten Marcuses in den USA der 1960er Jahre anhand einer klaren *Color Line*. In der BRD der 2010er fokussieren Dosthossein und Nasimi andere Strategien der Herrschaftssicherung. »Es wird ständig versucht, die Forderungen dieser Randgruppen durch soziale Arbeit, NGOs usw. zu befriedigen. Diese liberale Auffassung paralyisiert die Randgruppen«. Anhand ihres Begriffs der paralyisierten Randgruppe ließen sich weitere Forschungen orientieren, welche die neoliberale Integration von Geflüchteten thematisieren. Praktische Erfahrung führt hier zur Korrektur der Kritischen Theorie. Auch die *Non-Citizen*-Theorie der bayerischen Refugee-Bewegung lässt sich als ein Versuch lesen, analog zur Randgruppentheorie, eine Perspektive auf Positionierungen einzunehmen. Ihre Analyse kann als eine aktuelle, kritische »Randgruppentheorie« gelesen werden, die durch die epistemologische Position des Sprechens als selbst von *Otherring* Betroffenen gerade die Reproduktion problematischer Bilder vermeiden kann, die Marcuse teils passierte. Ihre Analyse schließt Kolonialität, Rassismus und ökonomische Verhältnisse ein.

Ob aus Positionierungen Handlungsoptionen folgen, war die mit Marcuse daran anschließend aufgemachte Frage. Zunächst lässt sich dies aus der radikalen Praxis der Bewegung schlussfolgern. Ulu ist sehr dicht bei Marcuse, wenn er meint, dass »Marginale, die sich ins Zentrum gedrängt haben [...] radikalere Aktionen machen [können], weil wir nichts mehr zu verlieren haben wie eine Arbeit, wie ein Haus, wie eine Familie«. Weiter stimmt er zu: »Die heutigen Auseinandersetzungen, meinte [...] Marcuse, sind nicht mehr so viel entlang von Klassensträngen sondern aufgrund [...] von Rassismus, aufgrund von sogenannten Ethnien« (Ulu). Auch Klassenpositionen, z.B. Arbeitsplätze oder Wohnorte, werden nach rassifizierten Kriterien zugewiesen, was den häufig aufgemachten Gegensatz von Interessen- und Identitätspolitik in Frage stellt. Kann die paralyisierte Randgruppe, deren Protest durch NGOisierung integriert werden kann, noch die Katalysator-Funktion für gesellschaftlichen Wandel erfüllen, die Marcuse erwartete? Die Refugee-Bewegung kann ein Katalysator sein – und ist es meiner Meinung nach auch (vgl. Kapitel sieben) – doch sie ist nicht Katalysator für die »eigentlichen« Kämpfe um Arbeit, sondern für Kämpfe auf allen Ebenen und von allen als potenzielle Subjekte. Weniger gegenüber der *weißen* Industriearbeiter*innenklasse oder großen DGB-Gewerkschaften, mehr in einem Umfeld von migrantischem Prekariat und innerhalb solidarischer Netzwerke kommt es, auch in Folge der Proteste, zu einer Art Selbstkatalysation, die gleichwohl auch Teile der deutschsprachigen (radikalen) Linken zu praktischem Handeln inspiriert. Dabei ist klar, sowohl in Marcuses Theorie als auch in den Reflexionen meiner Gesprächspartner*innen, dass die Positionierung an sich nicht ausreicht, um Protestverhalten auszulösen. Der neoliberale Konsens, dass es nicht auf kollektive Kämpfe, sondern auf individuelle Erfolge ankommt, umfasst auch große Teile der

Refugees, wie Hassan Numan betont: »And just keep doing and doing and doing, trying to progress. [...] The ideal – you spend your lifetime to get it«. Die Stimmen der Refugees sind entsprechend ein Korrektiv zu einer zu pauschalen Behauptung von rebellischer Subjektivität qua Position. Erst durch den Einbezug der folgenden Themenkomplexe Sensibilität und Organisation, also durch eine Vertiefung und Verkomplizierung, eine genauere Analyse konnte sich einem Verständnis der rebellierenden Subjektivität weiter angenähert werden. Das verweist bereits auf die zentrale herausgearbeitete Kritik an Marcuse, dass seine Analysen teils nicht detailliert genug waren, den tatsächlichen komplexen Verhältnissen nicht immer gerecht wurden.

Sensibilität

Hervorheben möchte ich hier das Konzept der Sensibilität als utopische Kategorie, die sich in Elementen im Widerstand findet. Trotz aller Problematiken und Ambivalenzen äußerten auf der ein oder anderen Ebene fast alle Gesprächspartner*innen, dass sie in der Refugee-Bewegung »eine andere Form des Seins« wahrgenommen haben – sei sie noch so fluide, kurzlebig und schwer zu fassen. Diesen anderen Formen des Seins nachzuspüren, sie zuzulassen entspricht Ansätzen einer dekolonialen Praxis. Meine eingangs gestellten Fragen nach der Rolle von Intellektuellen in der Bewegung, nach revolutionärer Subjektivität, nach Erfahrungen, Bedürfnissen und Utopien wurden in Kapitel sechs behandelt. Für Marcuse gehören zu den Bedingungen einer Neuen Linken »moralische und ästhetische Bedürfnisse [...] nach neuen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Generationen, den Männern und Frauen und der Natur« (Marcuse 1972: 25). Was Marcuse hier im philosophischen Überblick zu Jugendbewegung, Frauenbewegung und Umweltbewegung thematisiert hat, spielt auch eine Rolle für die Einschätzung meiner Gesprächspartner*innen zur Refugee-Bewegung. Ulu betont zustimmend, dass der Faktor Mensch am wichtigsten ist, und dass wir uns darauf konzentrieren müssen. Für Marcuse sind die neuen Bedürfnisse, die er in den Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre ausmacht, werdende Bedürfnisse. Ihr Aufkommen führt Menschen an Bewegungen heran, was auch Monika Mokre beobachtet hat: »[...]So there was this kind of desire for another life«. In den Protesten selbst verändern sich die handelnden Menschen und ihre Selbstwahrnehmung. Das bestätigt auch Nasimi mit den Worten: »Durch [...den] Protestmarsch hast du gesehen, dass die Menschen ganz anders waren [...], weil sie in dieser Bewegung [...] diese Bedürfnisse [...] entdeckt haben«. Aus diesen Ähnlichkeiten zwischen Marcuses Theorie und heutigen Erfahrungen lässt sich eine Kritik ableiten, die ein gängiges Verständnis von politischer Aktivität trifft: Soziale Bewegung ist keine Frage von *rational choice*, wonach Menschen sich zusammenschließen, um ihre bestehenden Interessen effektiv zu vertreten. Stattdessen kommt es, so die Beobachtungen einiger Gesprächspart-

ner*innen, oft erst im Handeln mit Anderen zu den individuellen Veränderungen, welche die Vorstellung politischer Veränderung stärken. Entscheidend für solche Prozesse sind vor allem konkrete Orte und praktische Beziehungen. Turgay Ulu nennt die Besetzung des Oranienplatzes in Berlin »eine utopiaähnliche Situation«, die » natürlich auch irgendwo das Leben der Geflüchteten, die darin Teil waren, schöner gemacht hat, also dadurch, dass die Isolation gebrochen wurde, aus den Lagern, und Leute sich neue Netzwerke, neue Menschen erschlossen haben und [sich] dann ganz andere Lebensbahnen daraus erschlossen haben«.

Anders als in der theoretischen Gegenüberstellung von modernen Utopien (Marcuse), die auf die Zukunft zielen, und postmodernen Heterotopien (Foucault), die auf Nischen orientierten, beschreibt Ulu hier das Konzept einer utopischen Heterotopie, eines Ortes als Vorschein des Möglichen. Ebenso wie Marcuse spricht Ulu bewusst als revolutionärer Romantiker. Als nötiges Korrektiv, gerade gegenüber der Erinnerung an die symbolträchtigen Orte der Bewegung, ergibt sich der Blick auf die konkreten Beziehungen.

Marcuse sah vor allem viel Potential in veränderten Geschlechterverhältnissen. Dabei ging es ihm nicht um eine Angleichung von Frauen an männliches Konkurrenzverhalten, sondern um das Potential von »femininen Qualitäten: Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw.« (Marcuse 1975a: 133-135). Obwohl er wusste, dass es sich dabei um Zuschreibungen handelt, glaubte er, dass Männer diese Fähigkeiten von Frauen lernen können. Auf die feministische Kritik an dieser Affirmation des Weiblichen wurde oben ausführlich eingegangen. Bei meinen Gesprächspartner*innen finden sich sowohl kritische als auch pragmatische Positionierungen zur Frage der Geschlechterverhältnisse in der Bewegung. Kritisiert wird oft ein Sexismus männlicher Geflüchteter, aber auch weibliches Rollenverhalten. Mokre hierzu: »Caring is [...] also an ambiguous thing«. Utopisiert wird von Rex Osa die stärker werdende Rolle von Frauen in der Bewegung: »Women are speaking out now«. Zwischen diesen beiden Polen befinden sich einige Aussagen, die Marcuses Position, so kritikabel sie theoretisch ist, aus praktischer Perspektive bestätigen. Dies gilt einerseits für die in der Bewegung aktiven Frauen. Paul: »Mostly there were women there who care for the others [...] They go to Lagers [...] more than the men«. Andererseits wäre auch für die deutschen Supporter*innen festzustellen: »Die, die bleiben sind [...] Frauen«, so Nasimi. Die Frage bleibt, wie von diesem Ist-Zustand zu anderen Geschlechterverhältnissen übergegangen werden kann und ob darin Frauen* nicht erneut zu viel aufgebürdet wird. Paul meint gar: »We, the women, we are responsible for the men to be changed«.

Als Hauptkritik konnte herausgearbeitet werden, dass Marcuse unter dem Begriff Sensibilität teils zu funktional auf die Widerstände und Subjekte schaute. Es ist nicht egal, warum und wie Frauen* zu Frauen* wurden, um im nächsten Schritt ihre Eigenschaften zu affirmieren. Und es ist nicht egal, was Refugees durchleiden mussten, um mehr über Europa verstanden zu haben als viele Deutsche. Um die

Kämpfe der Anderen zu verstehen, braucht es auch eine Offenheit für ihre subjektive und kollektive Konstituierung. Somit konnte die eingangs formulierte und auch auf Marcuse bezogene Kritik an einer nicht genug ausdifferenzierten Analyse von Rassismus und Kolonialität für gesellschaftliche Subjektivierung wie auch in Bezug auf vergeschlechtlichte Subjektivierungen bestätigt werden. Insbesondere wenn mit dekolonialer Methodologie Befreiung als Ziel bestehen bleibt (was Marcuse stets unterstreicht), bedarf es mehr Sensibilität für den Erfahrungshorizont der Anderen, als diesem in der älteren Kritischen Theorie gewährt wurde. Dem wurde versucht mit der in dieser Arbeit angewandten Methodologie und Bezug auf existierende feministische und rassismuskritische Ethnographien zu begegnen.

Organisation

Neben den objektiven gesellschaftlichen Positionierungen (Randgruppentheorie, Integrationsthese) und den subjektiven werdenden Bedürfnissen (Sensibilität, feministischer Sozialismus) hat sich Marcuse drittens mit intersubjektiven Organisationsformen in Widerstands- und Protestbewegungen beschäftigt. Meine einführenden Fragen dazu zielten auf das Verhältnis zwischen bürgerlichem »Engagement für Flüchtlinge«, »bürgerlichen Radikalen« (um Marcuses Worte zu wählen), auf Organisationsformen der Bewegung selbst und die Bedeutung von Solidarität. Marcuse stellte sich der Organisationsfrage angesichts des vorläufigen Scheiterns der Neuen Linken: »Zum Teil wurde die Bewegung vom Establishment »verinnahmt« oder offen unterdrückt; zum Teil »zerstörte« sie sich selbst dadurch, da sie keine angemessenen Organisationsformen entwickelte, daß ein innerer Spaltungsprozeß um sich griff, der einherging mit Antiintellektualismus, einem politisch ohnmächtigen Anarchismus und narzißtischer Selbstüberschätzung« (Marcuse 1975b: 161). In der Diskussion überwog die Zustimmung zur Kritik. Mohammad Numan: »Ja, I completely agree with that. It happened in our movement«. Es spricht auch für die Ernsthaftigkeit meiner Gesprächspartner*innen, dass sie Fehler ihrer Bewegung kritisieren, z. B. in Bezug auf die letztlich aufgelöste Besetzung des Oranienplatzes, der ein wichtiger Ort gewesen ist. »[T]he destruction of the camp came from the inside, you know? When the mainstream politicians came in [...] it was simple for them [...] to break it«, so Byansi Byakuleka.

Wie bei Marcuse in seinem Kommentar zu den Bewegungen seiner Zeit angedeutet, führt die Frage nach dem Zerfallen von Bewegungen zu einem Nachdenken über Organisation. Auch hierzu konnten meine Gesprächspartner*innen wichtige kritische Hinweise geben. Es beginnt mit der Problematisierung der eigenen Erfahrung durch theoretische Reflexionen: »The big problem we had in the movement, was lack of transparency«, konstatierte Byansi Byakuleka und dies ist auch die zentrale Kritik Osas. Freilich ist es nahezu unmöglich unter den Bedingungen mehr oder weniger spontaner und dezentraler Proteste so etwas wie Transparenz

überhaupt herzustellen. Nichtsdestotrotz wurde dies auf vielfältigen Wegen, z.B. mit eigener Plenumskultur und eigenen Medien, versucht. Rückblickend kommt Ulu zu der Erkenntnis: »Wir haben eine Bewegung kreiert, aber keine [...] Organisation«. Dem ist einerseits entgegenzuhalten, dass von der jüngsten Refugee-Bewegung wie erwähnt ältere Refugeeorganisationen tendenziell ignoriert worden waren. Andererseits verweist diese Einschätzung aber auch auf ein grundlegendes Problem im Verhältnis von Organisationen zu Bewegungen, speziell Refugee-Bewegungen: »We, as the people coming from other countries, could only organise one movement because of the language and some other problems. The larger part of the responsibility should be undertaken by domestic political movements, in order for this resistance to evolve to a full scale organised movement« (Ulu 2018), schlussfolgert er entsprechend in einer Ausgabe der *Daily Resistance*.

Es kann nicht erwartet werden, dass Refugees alles schaffen, woran deutsche Aktivist*innen scheitern. Bemerkenswert ist vielmehr, wie viel sich von ihren Ansätzen lernen lässt. Über-einstimmungen zu Marcuses Appell an Bewegungen sind augenfällig. Marcuse riet dringend zu Bündnissen. Solche ist die Refugee-Bewegung in vielfältiger Form eingegangen: »We also connected our protest with other struggles and groups like anti-gentrification and antifa-groups, workers, students and artists«.³ Um solche Bündnisse, nicht nur als taktisches Zusammengehen, sondern als strategische Zusammenarbeit, zu etablieren, braucht es sehr viel Wissen. Refugees, die in den Protesten erst ihre eigene Politisierung erleben, können kaum einen Überblick über die politische Landschaft und die aktivistische Szene in Deutschland haben. Häufig muss daher mit denen zusammengearbeitet werden, die sich als Unterstützer*innen anbieten. Es ergibt sich eine doppelte Herausforderung, gerade für organische Intellektuelle. Einerseits muss die Bewegung nach innen mobilisiert, andererseits nach außen vernetzt werden. Marcuse formulierte dies als Verpflichtung: »Die bereits Gebildeten sind verpflichtet, ihr Wissen dazu zu verwenden, anderen Menschen zu helfen, ihre Fähigkeiten zu realisieren und zu genießen. Deren Funktion besteht darin, den spontanen Protest in organisiertes Handeln »umzusetzen« (Marcuse 1972: 52-53). Da meine Gesprächspartner*innen diejenigen sind, die diese Herausforderung annehmen, ist Dialog möglich. Nach außen: »Ja, this is [...] my major Schwerpunkt. [...] I am here when a Refugee is striking. They call and then we are going there immediately [...] because I'm able to spread information to a broader network « (Osa). Nach innen: »I've been trained to do that. [...] To give the speeches, how to motivate people« (H. Numan). Nicht zuletzt Supporter*innen sollte diese Bedeutung von Leadership in Bewegungen klar sein.

Es konnten einige Parallelen zwischen Marcuses und Gramscis Denken aufgezeigt werden. Die Selbstverständnisse der Gesprächspartner*innen spiegelten sich

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

in den von Marcuse genannten Figuren *Leader*, Erzieher*in oder Sprecher*in wider. Übersetzer*in konnte in Ergänzung zu Marcuses Figuren zusätzlich als starke Metapher herausgearbeitet werden. In diesen Selbstbeschreibungen sehe ich einen großen Unterschied zwischen ihnen (in Übereinstimmung mit Marcuse oder Gramsci) und vorherrschenden Ansätzen linker/autonomer Politik in Deutschland. Die organischen Intellektuellen der Refugee-Bewegung vertreten den Ansatz, sich bewusst mit ihrer Rolle auseinanderzusetzen, diese aber anzunehmen und sich zu verpflichten, sie auszuüben. Marcuses Ausdruck der »organisierten Spontaneität« kann neben dem »organischen Intellektuellen« als zentrales Bild hervorgehoben werden. Spätestens in Kapitel sieben wurde deutlich, wie viel von der Refugee-Bewegung auch für andere Bewegungen zu lernen ist und auch, wie sehr die Refugee-Bewegung nur als ein Teil einer notwendigen breiten linken Bewegung zu begreifen ist. In den Worten Ullus oder Dosthosseins steckt ein klarer Appell an Alle, sich besser zu organisieren. Nur eine gut organisierte Linke kann auch wirkliche Solidarität üben. Zentrale Ansätze sind nicht neu – Räte und Stadtteilorganisation – sondern wurden nur noch nicht konsequent umgesetzt. Derzeit gibt es wieder solche Ansätze, dieses Mal sollten wir auf Marcuse hören, sollten wir auf Refugees hören, sollten wir auf die Erfahrungen der *Black Panther Party* hören und an einer Basisorganisation dranbleiben.

Neben der Motivation der Bewegung nach innen und der Koordination nach außen, die beide nur mit einer begrenzten Legitimität erfolgen können, da es keine echte Delegation gab – »The refugee movement did not succeed because there was no delegation« (M. Numan) – gehört es stets auch zu den Aufgaben von Intellektuellen, Legitimationen zu schaffen. Marcuse berief sich dafür auf ein Naturrecht auf Widerstand, das z.B. zivilen Ungehorsam legitimiert, wenn das positive Recht der Gesetze bestehendes Unrecht legalisiert. In der Refugee-Bewegung ist es häufig der Rückgriff auf Menschenrechte, der sehr funktional ist. Er mobilisiert die Menschen gegen ihre eigene Unterdrückung, er legitimiert die Bewegung und er verweist auf unabgeleitete Versprechen der demokratischen Ordnung. »Der unantastbare Wesensgehalt von Freiheit und Gleichheit als Grundlage menschlichen Zusammenlebens besteht in den gleichen und unveräußerlichen Rechten des Menschen und in der Anerkennung seiner angeborenen Würde« heißt es auf dem Flyer »Warum wir protestieren« der Geflüchteten am Brandenburger Tor 2012. Die Refugee-Bewegung war und ist eine Menschenrechtsbewegung.

Weitere Konzepte: repressive Toleranz, Tendenzen und Humanität

Neben den Themen, die insbesondere in den drei Kapiteln des Hauptteils behandelt wurden, möchte ich abschließend einige Konzepte Marcuses herausstellen, die nicht einem Kapitel zuzuordnen sind.

Da ist zum einen das Theorem der repressiven Toleranz als Systemintegration, die wirkliche Opposition nicht zulässt und rechte Tendenzen als Meinungsfreiheit verharmlost. Zugleich kann mit repressiver Toleranz auch ein pseudo-akzeptierendes Verhalten gegenüber Refugees theoretisiert werden. Repressive Toleranz kann abgeleitet aus den Kommentaren also sowohl das mangelnde Vorgehen gegen mordende Rechte sein (Mokre), sie kann Flüchtlings- und Integrationspolitik (Nasimi) umfassen, die Menschen nicht wirklich anerkennt, jedoch auch die mangelnde Bereitschaft deutscher Linker, sich wirklich mit den Beiträgen von Refugees zu befassen (Osa).

Eine Stärke für die Aktualisierung und Übertragung Marcuses ist auch sein immer wieder eingebrachter Verweis, dass er auf Tendenzen schaut. Damit verwahrt er sich vor deterministischen oder prophetischen Aussagen, wagt es aber mehr als andere Kritische Theoretiker*innen, auf wichtige und auch positive Elemente zu verweisen und versucht diese zu bestärken. Er leistet eine affirmative Kritik. Sie ermöglicht das utopische Denken, das sein Werk durchzieht und das auch bei den Intellektuellen der Refugee-Bewegung so präsent ist.

Als ein wenig behandelter Themenkomplex im Anschluss an die Refugee-Bewegung und Marcuse kristallisierte sich Humanismus, Universalität und Menschenrechte heraus. KT ist, trotz oder in ihrer Aufklärungskritik, eine universalistische Theorie⁴. In der Refugee-Bewegung gibt es immer wieder die Einforderung von Menschenrechten und insbesondere Bino Byansi Byakuleka fordert Auseinandersetzung mit Humanität. Zudem gibt es in der Rezeption postkolonialer Theorie, gerade im Deutschsprachigen, öfter eine Ablehnung universaler Kategorien. Hier wäre eine differenzierte Auseinandersetzung, eine Durchdringung dieses Themengebietes durch einen auf die Praxis bezogenen Zugang spannend gewesen. Auch Humanität nicht als europäisches Aufklärungsprojekt zu denken, sondern die verschiedenen Praxen und Traditionen als humanistisch zu analysieren wäre spannend (vgl. Attia und Popal 2018).

4 Christian Fuchs beschreibt das in der Perspektive der interkulturellen Studien vorherrschende Konzepte der Interkulturalität – Kulturimperialistisches Einheit ohne Vielheit und Kulturrelativistisches Vielheit ohne Einheit – als eindimensional und Marcuses Ansatz von Universalität als Perspektive der Einheit in der Vielheit, die einzige Möglichkeit menschlich mit komplexer Welt umzugehen: »Herbert Marcuse hat gezeigt, daß die materiellen Bedingungen für eine solche Form der Universalität heute existieren, daß Herrschaftsmechanismen allerdings Partikularitäten aufrechterhalten. Er hat betont, daß Humanität nur universell sein kann. Humanität bedeute, daß ›die vitalen Lebensbedürfnisse aller Menschen befriedigt sind‹ (Humanismus und Humanität, S. 125)« (Fuchs 2005: 105-106).

8.3 Perspektiven der Bewegung: Solidarität

Schließen möchte ich diese Arbeit mit Forderungen und Perspektiven aus der Refugee-Bewegung, die direkt an deutsche/weiße solidarische Aktivist*innen gerichtet sind. RSfF fordern 2016 auf einem großen Transparent, das sie während der Pressekonferenz zeigten, in der sie auch Marcuse zitierten: »Solidarität muss politisch und praktisch werden«⁵. Was bedeutet das? In einem »Offenen Brief an die (Münchener) Linke« klagten RSfF im Kontext der Proteste im Herbst 2016 kurz zuvor an, dass mit antirassistischen Solidaritätsbekundungen keine entsprechende Praxis einhergehe:

»Wenn auf Demonstrationen antirassistische und radikale Parolen ausgerufen werden, fragen wir uns, warum jetzt eine antirassistische Praxis keine Unterstützung bekommt. Wir kämpfen unter sehr schwierigen Bedingungen im Zentrum der neoliberalen und bürokratischen Ordnung, um für eine antirassistische Kampagne uns und die Unterdrückten zu organisieren. Wo bleibt die Unterstützung in der Praxis? Wollt ihr solange warten, bis unser Protest wie in der Vergangenheit von der Polizei angegriffen wird, um eure spontane Demonstration zu organisieren und die ›revolutionären Parolen‹ aufzurufen? Isolation wird nicht nur von dem Staat mit Repression praktiziert, auch die passive und beobachtende Haltung der Linken kann der Isolation den Weg ebnen.«⁶

Wie schon andere Interventionen der Gruppe zielt der Brief meines Erachtens auf einen Bruch mit einem (pseudo-)antirassistischen Konsens. Eine vermeintlich unproblematische ideelle Solidarität wird somit als nicht ausreichend und paternalistisch-repräsentativ angeklagt. Die Forderung ist, die Kämpfe der Refugees praktisch zu unterstützen, Strukturen zu schaffen und bereit zu stellen und nicht nur Solidaritätserklärungen abzugeben.

Wenn auch in der Radikalität des Ausdrucks, in ihrer Kritik stehen RSfF alles andere als allein. Jedoch lese ich bei den Gesprächspartner*innen sehr verschiedene Aspekte der Kritik an Solidarität heraus, was neben unterschiedlichen Haltungen auch verschiedenen konkreten Situationen geschuldet sein kann. Während RSfF anpackende Hintergrundarbeit forderten und zugleich betonten, dass *Citizens* sich in Strategiefragen und ähnliches nicht einzumischen hätten, verstehe ich andere wie Osa, Ngari, Paul oder Byansi Byakuleka so, dass Verantwortung zu übernehmen gerade auch bedeutet, die eigene Meinung zu sagen und sich direkter, jedoch stets transparent einzubringen. Rex Osa etwa konstatiert, dass »basically,

5 Siehe: <https://www.facebook.com/refugeestruggle/posts/560929567431171> [06.06.2021].

6 Siehe ebd. und zwei Artikel zur ausbleibenden Solidarität 2016 in München: S.I.L.A. Autor_innenkollektiv 2016 und 2017.

we cannot talk about solidarity when there is no understanding of personal involvement, responsibility« (I.O 31.37-38). Auch Ngari erachtet eine Haltung des Zurücktretens hinter die Bewegung, eine vorgeblich neutrale Haltung in Solidarität zur Bewegung, als problematisch: »You are not here just as translator or the person who is looking for money« (I.N 16.46-47). Wie bereits in Kapitel sieben zitiert spricht Osa von zu viel »falscher« Solidarität, wenn weiße/deutsche Aktivist*innen sich nicht trauen, ihre Meinung zu sagen. Letztlich sehe ich beide Positionen als Ausdruck des gleichen Problems: beide Kritiken resultieren aus einer mangelnden Auseinandersetzung der sogenannten Supporter*innen mit der eigenen Position und Rolle als Aktivist*in, die manchmal bedeuten kann, sich radikal zurückzunehmen (vgl. Garbe 2020: 227), manchmal mitzuhelfen, dass problematische Tendenzen angesprochen werden und Räume für Auseinandersetzung und Arbeit aller Beteiligten an sich selbst und an den Strukturen geschaffen werden. Osa etwa definiert Solidarität als etwas, das von allen, auch von Geflüchteten, erst gelernt werden muss. Dafür brauche es Räume und Strukturen. Solidarität von nicht-geflüchteten Aktivist*innen bedeutet also auch wahrzunehmen, was gebraucht wird und dies zu organisieren und somit zur Handlungsfähigkeit von Refugees beizutragen, ohne selbst Aufmerksamkeit und Anerkennung einzufordern. Wir müssen verstehen, was wir beitragen können und was nicht (vgl. I.O 31.42-45). Radikale Passivität kann auch bedeuten, Strukturen bereitzustellen, die Kontrolle darüber jedoch abzugeben.

Es gilt, sich mit Positionen und Repräsentationen auseinander zu setzen. So moniert etwa Byansi Byakuleka: »[T]hey are [...] organising just Soli-Partys but [...] there is no concrete demand from the Antifas to change« (I.AB 48.4-5). Geld zu organisieren ist sicherlich ein wichtiges Element, das nicht-geflüchtete Aktivist*innen übernehmen sollten. Doch die eigene Rolle nur darauf zu beschränken, ignoriert die eigene Verwobenheit in Herrschaftsverhältnisse. Byansi Byakuleka ist zuversichtlich, dass wir uns als Menschen jenseits dessen, zu dem uns die Gesellschaft macht, begegnen können, wenn wir das gemeinsame – das Mensch-sein, unsere Menschlichkeit – erkennen. Das sei »das Einzige, was mich mit dir verbindet. Denn das ist, was wir sind, das ist, was Menschen sind, das kann keiner wegnehmen«⁷. Raum und Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Anderen sind bei Byansi Byakuleka der Weg zu nachhaltiger Veränderung. Damit macht er eine utopische Perspektive auf, die auch bei Marcuse präsent ist. Im Sensibilitätskapitel ist deutlich geworden, dass im Zeit nehmen, Räume schaffen und Zuhören Solidarität neben dem konkreten Tun im Sinne von Aktionen vor allem ein Tun als Herstellen von Beziehungen bedeutet. Das braucht sehr viel Zeit, insbesondere in einer Bewegung in der so viel Ungleiche aufeinander treffen. Und es

7 Aus den übersetzten Aufzeichnungen zu dem Gespräch »Angst? Weg damit!«. Die Stelle kommt im daraus entstandenen Artikel (Doppler 2017) nicht vor.

sind immer noch Frauen* – sowohl geflüchtete als auch nicht-geflüchtete – die in den bestehenden gesellschaftlichen Strukturen die meiste Beziehungsarbeit leisten. Viele der Aktivist*innen fokussieren inzwischen auf langfristige Prozesse und sind beispielsweise sehr aktiv in Fortbildungs- und Workshopstrukturen für Aktivist*innen eingebunden. Sie leisten fundamentale Übersetzungsarbeit. Auch hiervon sollten andere Aktivist*innen lernen.

In Bezug auf zu leistende Übersetzungsarbeit darf auch die Übersetzung zwischen den zahlreichen Sprachen, die in der Bewegung gesprochen werden, nicht übersehen werden. H. Numan beschreibt beispielsweise, wie sehr das Einlassen aller Beteiligten auf den teils sehr langwierigen Prozess der Übersetzung, ganz konkret zwischen den Sprachen Deutsch, Englisch und Arabisch, aber auch auf anderen Ebenen dazu beitrug, dass es 2017 zu einer wirklich erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen der No-Lager-Gruppe, bestehend aus deutschen und geflüchteten Aktivist*innen, sowie den sudanesischen Geflüchteten in einem neuen Lager kam, sodass erneut zahlreiche Dublin-Abschiebungen verhindert werden konnten obwohl diese jetzt nicht mehr angekündigt wurden:

»What was helpful in the approach of No Lager [was] the space, the capacity that is available, the open plenum approach [...] that each and everyone have the access to come and [...] that there is] the infrastructure of translation, that it can [...] go up to three or four hours of plenum because of the translation [...] to everyone who is in there. And they [the Sudanese Refugees] found a new motivation from there. They found [...] that they are part of a group, that they are accepted.« (l.Nu 23.9-18)

Hier fand, nach H. Numan, ein Zuhören statt, dass in gemeinsamer Aktion münden konnte. Verschiedene Sprachen werden von Ulu mehrfach als zentrale Hürde (und Unterschied beispielsweise zur Schwarzen Befreiungsbewegung in den USA) benannt, die es unmöglich machen würde, dass aus der Refugee-Bewegung eine größere Organisation entstehen könne. Über die konkreten Forderungen in Bezug auf das Verhalten deutscher Aktivist*innen im Kontext von Refugee-Protesten hinausgehend, braucht es für ihn auch eine starke, gut organisierte Linke damit wiederum Refugee-Proteste Rückhalt in entsprechenden Strukturen finden und als ein Element gesellschaftlich transformativer Kräfte agieren können. Diese Perspektive und Forderung nach besserer Organisation machen neben Ulu vor allem Dosthossein und Nasimi auf.

Eine weitere implizit und explizit geübte Kritik an deutschen Aktivist*innen ist der Verweis darauf, dass es gelte, eine ästhetischere, poetischere Sprache zuzulassen um Menschen zu erreichen. H. Numan verwendet selbst eine Sprache, die Menschen berührt: »[I] talk to their dreams [...] with a language that can move them«, sagt er mit Bezug auf das Sprechen zu anderen Geflüchteten. Ulu bezeichnet seine romantische Sprache als Strategie um die europäische Linke zu erreichen.

Hier findet sich eine Ähnlichkeit sowohl zu Marcuses Forderung nach poetischeren Ausdrucksformen sowie zu feministischen und dekolonialen Epistemologien.

Zugleich warnen fast alle Aktivist*innen vor einer Idealisierung und Romanisierung von Refugees und Migrant*innen – und diese kann auch durch eine romantische oder ästhetische Sprache geschehen. »Es gibt keine Reinheit der Opposition der Revolution aus der Objektivität für die Randgruppen. Auch sie sind [...] gegenüber andere[n] aggressiv, wenn nicht rassistisch« (Dosthossein und Nasimi 2017). Eine Romantisierung und Idealisierung der Anderen ist eine Form von Rassismus, die oftmals von jenen ausgeht, die sich als Anti-Rassist*innen verstehen – was wiederum unter die von Osa so benannte »falsche Solidarität« fällt. Diese bereits in Kapitel sieben zitierte Kritik Osas möchte ich hier wiederholen, da sie einige Problematiken auf den Punkt bringt: »[W]hen the people who are so-called solidarity activists don't believe in your strategy but in the name of just not to criticize you [...] for not being called racist, then there is total intransparency, you know? There is this false solidarity that is in this society« (I.O 12.29-36).

Transparenz, Auseinandersetzung mit sich selbst und den eigenen Beziehungen zu den Anderen, Offenheit und sich Zeit nehmen für die Wahrnehmung der Stimmen Anderer sowie pragmatisches, anpackendes Handeln und die Übernahme von Verantwortung, wenn es gebraucht wird, können als Kernforderungen an sich als solidarisch verstehende Akteur*innen herausgestellt werden.

Solidarität wird viel zu oft – so die eingangs aufgegriffene Kritik von RSfF – als eine leere Floskel verwendet und ist sehr uneindeutig⁸. Ich möchte hier Solidarität abschließend als in Heterogenität und als das Herstellen von Beziehungen denken (vgl. Adamczak 2018, Featherstone 2012, Garbe 2020). Wenn Marcuse von Solidarität spricht, zeigt er auf, dass diese nicht getrennt von einem Verständnis von Mensch-Sein oder besser Mensch-Werdung und politischem Handeln zu denken ist. Solidarität ist bei ihm kein entleerter oder alleinstehender Begriff, sondern etwas sehr Strukturelles: Solidarität ist erstens begründet in gesellschaftlichen Strukturen und zweitens zugleich verankert in der Triebstruktur (Marcuse 1969d: 250). Demnach ist moralisches Verhalten solidarisch und hat seinen Ursprung im erotischen Trieb – ist also Veranlagung der Menschen. Leben können wir diese Solidarität jedoch nur, wenn Eros den Zerstörungstrieb überwiegt, ob

8 Diskutiert wird stets die Frage, ob Solidarität nur unter Gleichen oder auch oder nur mit den Anderen möglich ist. In dem von Anne Broden und Paul Mecheril herausgegebenen Band *Solidarität in der Migrationsgesellschaft* (Broden und Mecheril 2014) zeigen die Beitragenden die Uneindeutigkeit des Solidaritätsbegriffs auf und skizzieren zugleich die Notwendigkeit, Solidarität immer als Beziehung herstellen zu den Anderen zu denken ist, wenn sie emanzipatorisch sein will (bspw. Karakayali 2014). Auch laut Marcuse ist Solidarität an sich nicht emanzipatorisch: »Die Solidarität an sich ist in keiner Weise ein Wert. Unter dem Naziregime gab es wirkliche Solidarität bis zum bitteren Ende. Solidarität an sich taugt nichts. Es gibt die Solidarität der Mafia, es gibt alle möglichen Solidaritäten« (Marcuse et al. 1981c: 37).

dieser auto- oder fremdaggressiv auftritt. Der erotische Sozialismus muss den Nationalismus des Thanatos (bis zum Tod fürs Vaterland) überwinden. Aber wie, wenn die Welt aggressiv macht? Im Normalzustand der Klassengesellschaft unterdrückt und durch Konkurrenz überlagert, kann sich diese Veranlagung nur in bestimmten Kontexten, wie etwa radikalen oppositionellen Bewegungen, entfalten. Solidarität ist bei Marcuse zwar etwas gesellschaftlich Bedingtes, aber auch etwas sehr Individuelles – sie funktioniert nur »wirklich«, sie ist nur revolutionär, wenn sich Jede*r oder zumindest Mehrheiten verändern. In seiner Annahme, dass es der menschlichen Triebstruktur entspricht, immer größere Einheiten zu schaffen und die Moral und Solidarität immer weiter auszudehnen, steckt ein universalistischer und humanistischer Anspruch, der sich in vielen Aussagen der intellektuellen Refugee-Aktivist*innen, allen voran bei Paul und Byansi Byakuleka, wiederfinden lässt. Solidarität als Beziehungsweise heißt transformative Beziehungen zu schaffen, die die herrschende Weise sich aufeinander zu beziehen durchbrechen. Das bedeutet für die Bewegung/den Protest auch über die Organisierung *als* Refugees oder *Non-Citizens* hinaus Netzwerke und Allianzen (vgl. Foroutan 2019) zu bilden. Das gelingt aber nur, wenn auch andere gesellschaftliche Gruppen einen solchen Organisationsprozess angehen und dabei ihre Verwobenheit in neokoloniale, patriarchale Herrschaftsverhältnisse reflektieren und anschließend an feministische und dekoloniale Kritiken auch die Interessen und Erkenntnisse der Anderen priorisieren (vgl. Kelz 2015). Gutiérrez Rodríguez schreibt mit Bezug auf Audre Lorde von »Allianzen im Wissen um Unterschiede« (Gutiérrez Rodríguez 2007: 135).

Das Gefühl, Gemeinsam etwas zu erschaffen, erzeugt Verbindung und Verbindlichkeit. Mokre sagt, mit Bezug auf Karl Marx, es käme zu einer »Klasse für sich when people really are feeling united, it's because they are in a revolutionary situation« (I.MN 40.3-4). Es geht darum, diese revolutionäre Solidarität, die auch in nicht-revolutionären aber durchaus revoltenhaften Phasen entsteht, nicht verpuffen zu lassen (vgl. Adamczak 2018) und für die nächste Phase intensiverer Kämpfe noch besser vorbereitet zu sein (vgl. Neupert-Doppler 2019) und mit und für jeden einzelnen zu kämpfen, denn »[j]ede verhinderte Abschiebung erneuert das Versprechen auf eine Welt ohne Grenzen« (Adamczak in: Neupert-Doppler 2018: 33). Die transnationale und transkulturelle Refugee-Bewegung kann als eine Orientierung auf verändernde Praxis dienen, als ein Beispiel, wie um ein Thema herum verschiedene Gruppen zusammenwachsen können. Viele Aktivist*innen der Refugee- und Antira-Bewegung haben in den letzten Jahren ein tiefes Verständnis von Solidarität entwickelt, von dem eine hoffentlich wieder erstarkende emanzipatorische Mobilisierung lernen kann. In diesem Sinne gilt es an Übersetzung und solidarischen Beziehungen zu arbeiten. Wie Napuli Paul sagt: »From yourself, to the family, to the community and to the world« (I.P 56: 34).

Weitermachen!

