

4. Methodologie: Kritische Theorie und Ethnographie

»Die kritische Theorie dagegen, die das Glück aller Individuen zum Ziel hat, verträgt sich, anders als die wissenschaftlichen Diener der autoritären Staaten, nicht mit dem Fortbestand des Elends.«

Max Horkheimer in »Traditionelle und kritische Theorie« (Horkheimer 1937: 265)

Als wir am Abschiebegefängnis in Langenhagen ankommen, sind schon Menschen hinter den vergitterten Fenstern und rufen uns zu. Freiheit, Huriya, Huriya. Einige Teilnehmer*innen der Demonstration laufen auf den hohen, mit Stacheldraht überzogenen Zaun zu. Sofort schubst die Polizei uns zurück und fordert mich als Anmelderin auf, die Leute zurück auf die Demoroute zu rufen, sonst könne ich verantwortlich gemacht werden. Dafür, dass Menschen an andere Menschen hinter meterhohen Zäunen so nah wie möglich herankommen möchten. Dafür, dass Menschen anderen Menschen zeigen möchten, dass sie nicht komplett vergessen oder ignoriert werden. Wir gehen zurück zum Weg, bleiben aber in Sichtkontakt, beantworten die Rufe, ein paar Menschen weinen. Auch ich habe einen dicken Kloß im Hals und versuche die Stimmung übers Mikro wiederzugeben: »Wir merken alle diese Wut und Traurigkeit. Scheiße. Scheiße. Wir stehen hier draußen und können nichts machen. Aber wir kommen wieder.« 13.05.2019: Jetzt, zwei Tage später, sitze ich am Computer und komme nicht von Samstag los. Seit längerem habe ich Ereignisse und Erlebnisse emotional nicht mehr so sehr an mich herangelassen. Fragen dazu, was zu tun ist, ob wir genug tun, nach Sinn und Unsinn von Aktion und von Theoriearbeit kreisen wie so oft in meinem Kopf.

Der Abschiebeknast ist eine empirische Basis für Kritik. Die Ausweitung der Abschiebehaft ist Teil einer Tendenz, die kritische Gesellschaftstheorie zu erkennen hat, und dass es keine Abschiebeknäste geben darf, ist Bedingung für eine andere Gesellschaft. Diese Erkenntnisse sind leicht mit Kritischer Theorie einzuholen, in Ideologiekritik auszuformulieren und aufgrund des Faktes des unnötigen Leidens ist ein Existenzialurteil im Sinne Horkheimer zu fällen. Empirische Basis dieser Arbeit sind jedoch nicht nur angeeignetes Wissen – sei es über Abschiebezahlen,

Haftbedingungen, Selbstmordversuche, Polizeigewalt, sei es über eine Aufzählung all der Orte, an denen im letzten Jahrzehnt sichtbarer Widerstand geleistet wurde. Ausgangspunkt sind vielmehr eigene Erlebnisse und vor allem Gespräche mit von repressiver Migrationspolitik betroffenen Menschen über ihre Analysen und ihren Widerstand – also ein ethnographischer Zugang. Eine Verbindung dieser persönlichen Perspektive, anhand der objektive Verhältnisse sichtbar werden, mit kritischer Gesellschaftstheorie bedeutet für mich eine lebendige, undogmatische und relevante KT. Doch wie ist diese methodologisch umzusetzen? Das gilt es hier zu skizzieren und diese Arbeit in entsprechenden methodologischen Ansätzen zu verorten.

Unter dem von Adorno so benannten »Positivismusstreit« wurde in den 1960er Jahren eine Debatte zwischen Vertretern der Kritischen Theorie und Vertretern des kritischen Rationalismus um Karl Popper geführt (Adorno et al. 1973). Es ging im Kern darum, ob eine wertfreie Wissenschaft möglich ist oder nicht. In einigen Essays setzte sich Adorno bereits zuvor, auch im Kontext der empirischen Studien des IfS (s. Einleitung), mit quantitativen und qualitativen Methoden empirischer Sozialforschung auseinander und warnte eindrücklich vor verdinglichten und verdinglichenden Momenten in der vorherrschenden Sozialforschung:

»Die Dinghaftigkeit der Methode, ihr eingeborenes Bestreben, Tatbestände festzunageln, wird auf ihre Gegenstände, eben die ermittelten objektiven Tatbestände, übertragen, so als ob diese Dinge an sich wären und nicht vielmehr verdinglicht. Die Methode droht sowohl ihre Sache zu fetischisieren wie selbst zum Fetisch zu entarten.« (Adorno 1957: 200-201)

Während die positivistische Sozialforschung also auf Objektivität pochte, haften »sie selber in vielen ihrer Anwendungen an der bloßen Subjektivität derer, an die ihre Fragenbögen und Interviews sich wenden; an ihrer Meinung, Haltung, Verfahrensweise« (Adorno 2003: 358-359). Gleich in mehreren Texten führt Adorno als Beleg dafür, dass das subjektive Empfinden Befragter nicht der Wahrheit entsprechen müsse, das Beispiel an, dass Menschen, auch wenn sie sich nicht der Arbeiter*innenklasse zugehörig fühlten, dennoch Arbeiter*innen sein können (vgl.ebd.: 359). Die Gesellschaftstheorie hingegen hat »den Erkenntniswert der Erscheinung kritisch zu relativieren« (Adorno 1957: 214)¹. Er sieht andererseits das Potenzial empirischer Methoden im Dialog mit Philosophie darin, die Theorie »vor Mythologisierung zu behüten« (ebd.). Jedoch fände genau diese Verbindung aus methodenbasierter Forschung und Gesellschaftstheorie in der Soziologie mit wenigen Ausnahmen nicht statt (ebd.: 212). Die verdinglichenden und verobjektivierenden

1 Für das konkrete Beispiel der Integration der Arbeiter*innenklasse siehe die Relativierung Marcuses, hier in Kapitel zwei und fünf.

Tendenzen, die Marcuse in EDM beschreibt, sieht dieser ebenfalls in den (zunehmend postivistischen) Sozialwissenschaften (Marcuse 1964: 123-138). Dabei gäbe es nichts gegen Empirie zu sagen, solange der Bezug zu gesellschaftlicher Totalität bestehen bleibt und aus Empirie nicht eine wahre Identität des untersuchten Gegenstandes gefolgert wird. Etwas begrifflich zu erfahren erfordert nicht nur seine Identifikation, sondern auch eine Reflexion im historisch-gesellschaftlichen Kontext (ebd.: 124).

KT und empirische Sozialforschung trafen in den 1930er und 1940er Jahren, in den USA auch unter Einfluss der dortigen empirischen Forschungstraditionen, zusammen bzw. entwickelten sich gemeinsam weiter und nahmen somit methodologisch eine Vorreiterfunktion ein. Sie bildeten einen Gegenpol beispielsweise zu den positivistischen Ansätzen der Handlungs-/Systemtheorie nach Talcot Parsons. Nicht nur die Konzeption der Fragebögen sowie die gesellschaftstheoretische Einbettung war originell, vielmehr waren bereits partizipative Methoden angelegt². Dass diese Verbindung von Kritischer Theorie und US-amerikanischer Sozialforschung sich nicht dermaßen produktiv weiter entfalten konnte, hat sicherlich damit zu tun, dass das IfS stets auf Drittmittel und Auftragsarbeiten angewiesen war und dass es nach Deutschland zurück migrierte, wo ein ganz anderer Standard vorherrschte als in den USA: Anthropologische und ethnographische Methoden waren in Deutschland noch bis in die 1980er Jahre in der klassischen Ethnologie verortet (vgl. Binder und Hess 2013: 33).

Auf mehreren Ebenen ist es spannend, an die Methodenreflexionen der älteren Kritischen Theorie anzuknüpfen. Die Warnung Adornos, Methoden nicht zu fetischisieren und Forschungsergebnisse, seien es quantitative Erhebungen, seien es die Aussagen Einzelner, nicht zu verdinglichen, ist weiter höchst relevant – und gilt ebenso für Ethnographien, wie wir unten sehen werden. Es gibt nicht *die* kritische Methode (Freikamp et al. 2008: 8-9). Andererseits hat sich die Forschungslandschaft seit den 1950er Jahren sehr ausdifferenziert und weiterentwickelt und neue interdisziplinäre Verbindungen sind gewachsen. Anthropologie (vgl. Binder und Hess 2013) und Cultural Studies (vgl. Hall 2000) sind nur zwei Disziplinen, die auch soziologisch basierte Forschung grundlegend beeinflusst haben. Mit einer feministischen Kritik, die das Postulat der Objektivität angreift bzw. transformiert sowie dem Aufkommen von Aktions- und Bewegungsforschung ab den 1970er Jahren wurden zudem neue methodologische Prämissen einer emanzipatorischen Forschung gesetzt (s.u.). Und nicht zuletzt die postkolonialen Repräsentationskritiken mit ihrem Bezug auf Poststrukturalismus haben Sozialforschung verändert (vgl. bspw. Spivak und Adamson 1986, Said 1977).

2 Interessanterweise waren in den *Studies in Prejudice* auch Gruppendiskussionen mit Arbeiter*innen über Rassismus, Antisemitismus und Klassismus anvisiert, die jedoch scheiterten (Ziege 2009: 197).

Es gibt eine Pluralität an Ansätzen, die sich als kritisch oder emanzipatorisch verstehen und einst selbstverständlich erscheinende wissenschaftliche Grundsätze wie den der Objektivität hinterfragen, dekonstruieren und neu denken. In heutiger deutschsprachiger kritischer Migrationsforschung, die in großen Teilen ethnographisch arbeitet, sind poststrukturalistische Zugänge vorherrschend (siehe oben zu »Autonomie der Migration«, vgl. bspw. Hess und Kasperek 2010, Heimeshoff et al. 2014 oder Karakayali 2008). Es gibt jedoch auch ethnographische Arbeiten, die KT als einen mehrerer theoretischer Bezugspunkte wählen, wie etwa Gutiérrez Rodríguez' Studie zu *Intellektuellen Migrantinnen* (Gutiérrez Rodríguez 1999), oder sozialpsychologisch fundiert sind (bspw. Freikamp et al. 2008).

Zugleich bedarf es auch einer Kritik der männerdominierten Perspektive Kritischer Theorie und eines expliziten Verweises auf feministische Kritische Theoretiker*innen. Im deutschsprachigen Kontext sind etwa die feministischen Kritischen Theoretikerinnen Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp ins Blickfeld zu rücken, die klar verortet in der Tradition Kritischer Theorie eine Kritik an patriarchal-bürgerlicher Perspektive üben (vgl. bspw. Becker-Schmidt 2017b sowie Abschnitt 6.2 dieser Arbeit). Gerade in Bezug auf feministische Perspektiven steht vieles Er kämpfte in Gefahr, wieder zurückgenommen zu werden. Die neoliberale Transformation aller Bildungseinrichtungen, die nicht zuletzt die Universitäten massiv betrifft (vgl. bspw. Stapelfeldt 2015: 295ff.), ebenso wie ein rechter Backlash drohen die erkämpften und weiter marginalen Perspektiven sowie Positionen von Frauen* und PoC an den Universitäten zu diskreditieren (vgl. bspw. Laufenberg et al. 2018). Auch deshalb gilt es, kritische Theorien zusammenzudenken und nicht gegeneinander ausspielen zu lassen.

Auch in Bezug auf Epistemologie gilt es in dieser Ethnographie an KT anzuknüpfen. Zum einen sehe ich in der Ästhetik des Schreibens vieler Kritischer Theoretiker eine Parallele zu Ethnographien. Aus der Beobachtung kleiner Szenen oder Momente menschlicher Interaktion werden weitergehende Überlegungen abgeleitet. In dem essayistischen Schreibstil Adornos tritt dieser jedoch zum einen nicht in Interaktion mit dem beobachteten Subjekt, zum anderen folgte für ihn aus seinem Befremden, bzw. der Unmöglichkeit des Verstehens und der Übersetzung des Anderen, lieber dort aktiv zu sein »wo die eigene Erfahrung sich zuständig weiß, wo man zu unterscheiden, vor allem die Menschen wirklich zu begreifen vermag, als daß man der Anpassung ans andere Milieu zuliebe sich aufgibt« (Adorno 1965: 696). Dies mag zunächst als ein Kontrast zu ethnographischen Methoden erscheinen, doch die dahinterstehende Reflexion, die Gefahr umgehen zu wollen, die Anderen reduktionistisch darzustellen, entspricht auch einer Repräsentationskritik.

Bei Marcuse hingegen findet sich in den 1960er/1970er Jahren in der expliziten Unterstützung von Kämpfen marginalisierter Gruppen und in der Affirmation von Sensibilität und Feminismus und damit einhergehend nicht-verdinglichter Beziehungen zwischen den Menschen der Versuch, Übersetzungen sowohl zwischen

verschiedenen Subjektpositionen als auch zwischen dem was ist und dem was sein soll einzugehen. Isaac B. Balbus kritisiert jedoch, dass Marcuse diese Zugänge methodologisch in seiner Arbeit nicht umgesetzt habe (Balbus 1994: 107). Sozusagen Marcuse und seinen Ansatz der Sensibilität selbst ernst nehmend, schlägt er vor, in feministischer Tradition der Gesprächsführung die eigene Person in Gesprächen mit Akteur*innen des erforschten Feldes mehr zu thematisieren, die eigenen persönlichen Bezüge zum Thema offenzulegen und die Anderen um Mithilfe zur Beantwortung der Fragestellung zu bitten. Somit werde ein offenerer Prozess gestartet, und die in Marcuses Werk geforderte Verbindung von Sensibilität und Rationalität praktisch umgesetzt (ebd.: 114).

Anknüpfend an die durch Adorno und Marcuse vollzogene Objektivierungskritik empirischer Forschung sowie die in Marcuses Tradition stehende solidarische Positionierung zu denjenigen, die Widerstand leisten, möchte ich in dieser Arbeit, wie Balbus es fordert, die ältere KT methodologisch neu denken³. Das bedeutet, auch in Erweiterung der älteren KT, auf Debatten um kritische Methodologien der letzten Jahrzehnte zu schauen und meine Arbeit hierin zu verorten – und somit Erfahrungen wie die am Abschiebeknast zum Teil der empirischen Basis werden zu lassen. Dafür skizziere ich zunächst das ethnographische Forschungsdesign, das eine theoriebasierte Ethnographie begründet (4.1). Im zweiten Abschnitt reflektiere ich meinen Forschungsprozess anhand feministischer und dekolonialer Prämissen (4.2). Der dritte Abschnitt dient einer Reflexion der Konzeption und konkreten Methode der Gespräche, die den Kern dieser ethnographischen Forschung bilden (4.3). Mit dem erneuten Aufgreifen der Figur der*des Intellektuellen in Bezug auf meine Gesprächspartner*innen, Marcuse und mich und die Metapher der Überset-

3 Konkrete Ansätze zu einer Umsetzung der älteren Kritischen Theorie in qualitative Forschung heute gibt es kaum. So wird Kritische Theorie beispielsweise im *Handbook of Action Research* (Reason und Bradbury 2006) zwar als eine Basis der Aktionsforschung beschrieben, doch die Bezüge bleiben schwammig. Heinz Mosers Buch mit dem vielversprechenden Titel *Aktionsforschung als kritische Theorie der Sozialwissenschaften* (Moser 1975) postuliert zwar, auch mit Bezug auf die Studentenbewegung, die Erkenntnis, dass Lebenspraxis und Forschung nicht trennbar seien und Forschung die dialogische Interpretation der Lebenspraxis sei (Moser 1975: 82), kommt aber nicht auf Marcuse zu sprechen, der über die Praxis des Protests stets das Gespräch suchte. Stattdessen führen ihn die Diskurstheorien Habermas' und Foucaults auf eine wesentlich abstraktere Ebene, die zwar zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Kommunikationsprozesse beitragen, aber keine inhaltlichen Anknüpfungen in Bezug auf konkrete Aktion bieten, geschweige denn eine Strategiediskussion erlauben. Auch Balbus kritisiert im oben zitierten Text Michel Foucault und Jürgen Habermas, die den Diskurs über emanzipatorische Vernunft dominierten: Habermas wolle Emotionen aus einem gleichwertigen Dialog verbannen und Foucault wolle und könne nicht definieren, was emanzipatorisch ist. Beides führe nicht zu einem offenen Austausch, zu einer wirklichen Zusammenführung von Sensibilität und Vernunft, wie sie etwa mit Marcuses Theorie möglich sei.

zung verorte ich diese Arbeit als den Versuch, zum Verstehen in von Ungleichheit durchzogenen Begegnungen beizutragen.

4.1 Ethnographisches Forschungsdesign

Methodischer Fixpunkt dieser Arbeit ist eine Ethnographie mit einem starken sozialwissenschaftlichen Theoriebezug (Burawoy 2000; Burawoy et al. 2010; Hirschauer 2001) und insbesondere die *multi-sited ethnography* nach dem Kulturanthropologen George E. Marcus (Marcus 1995; Marcus 2009; Nadai und Maeder 2009). Mitte der 1980er Jahre konstatierte Marcus:

»Indeed, ethnography has shown the effects of minor events and large systems on the everyday life of those usually portrayed as victims [...] but it has rarely been directed to answering macrosociological questions about the causes of events or the constitution of social systems and processes, usually represented more formally and abstractly in other conceptual languages.« (Marcus 1986: 168)

In seiner Konzeption einer makrosoziologisch eingebetteten Ethnographie werden die lokalen Beobachtungen entsprechend mit einer globalen Perspektive kontextualisiert. Bei Marcus ist diese globale, theoretische Perspektive Immanuel Wallersteins Weltssystemanalyse:

»Ethnography moves from its conventional single-site location, contextualized by macro-constructions of a larger social order, such as the capitalist world system, to multiple sites of observation and participation that cross-cut dichotomies such as the ›local‹ and the ›global‹, the ›lifeworld‹ and the ›system.« (Marcus 1995: 95)

Marcus benennt den Vorteil einer *multi-sited ethnography* nicht nur in der Erfassung eines weiteren bzw. zerstreuteren Feldes, »but a more theoretical rethinking of fieldwork itself« (Marcus 2009: 185). Michael Burawoy entwickelt in *Ethnography unbound. Power and resistance in the modern metropolis* (Burawoy et al. 2000) einen ethnographischen Ansatz, der explizit Theorien konsolidiert und weiterentwickelt (Burawoy 2000: 26)⁴. Mein gewählter Zugang, die Kritische Gesellschaftstheorie Marcuses in einer Ethnographie zu überprüfen und zu aktualisieren, findet bei Marcus und Burawoy Bestätigung.

4 Michael Burawoy bezieht seinen Zugang auf Theorien, die bereits ethnographisch basiert sind und in denen dem Untersuchungsgegenstand als einer »Anomalie« begegnet wird. Dann ginge es nicht darum, bestehende Theorien einfach zu verwerfen und eine zu finden oder zu konstruieren, die genau passt, sondern das vorhandene zu überarbeiten: »The shortcomings of the theory become grounds for a reconstruction that locates the social situation in its historically specific context of determination« (Burawoy 2000: 9).

Eva Nadai und Christoph Maeder, die die *multi-sited ethnography* explizit als soziologische Forschungsstrategie ausarbeiten, schreiben, dass die Konstruktion des Feldes einer soziologischen Ethnographie, die in komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen angesiedelt ist, stärker theoriegeleitet sein müsste als in einer klassischen Ethnographie (Nadai und Maeder 2009: 236). Statt sich über sehr lange Zeit an einem bestimmten geographischen Ort aufzuhalten, gibt Marcus für den Forschungsprozess mehrere mögliche Bezüge an. Beispielsweise könne Menschen, aber auch Dingen, Metaphern, Geschichten, Biographien oder Konflikten gefolgt werden (Marcus 1995: 105-112). Dieser Ansatz ist für eine Ethnographie im Kontext von Migration naheliegend und es wird sich dementsprechend auch öfter in ethnographischer Migrationsforschung auf Marcus bezogen (vgl. bspw. Weißköppl 2009 sowie Boccagni 2016). Meine Studie unterscheidet sich jedoch von Ethnographien, die den Prozess der Migration selbst in den Fokus stellen. Vielmehr besteht das multilokale Feld aus den Orten des Refugee-Protestes ab 2012. Hier wurden einzelne Akteure an verschiedenen Orten des Protests aufgesucht und mit ihnen längere Diskussionen geführt. Auch wenn wir uns meist mehr als einmal begegnet sind und die Gespräche in eine ethnographische Konzeption eingebunden sind, folgte ich weniger den einzelnen Personen, als dem theoretischen Konzept oder der Metapher der »organischen Intellektualität« und der Übersetzung (siehe Abschnitt 4.4).

Es ergeben sich in meinem Projekt auch einige Abgrenzungen und Ergänzungen zu Marcus' Konzeption. Er verortet eine klassisch aktionsforschungsorientierte Position eher in einer *single-sited ethnography*, »that examines its local subjects' articulations primarily as subalterns to a dominating capitalist or colonial system« (Marcus 1995: 110-111). In einer *multi-sited ethnography* sieht er den politischen oder aktivistischen Beitrag hingegen in der Rolle der Forschenden selbst, die die globale und lokale Ebene verknüpft und sich darin im Forschungsprozess stets selbst zu verorten hat. Meine Konzeption, wenn auch unter dem Oberbegriff *multi-sited ethnography*, setzt auf beiden Ebenen zugleich an. Indem ich mit meinen Forschungs-subjekten direkt über ihren Widerstand im Kontext globaler Ungleichheit diskutiere, stärke ich die Verbindung zwischen Mikro- und Makroebene und aktualisiere sowohl meinen theoretischen Bezug, mache eine Meta-Ebene im Selbstverständnis meiner Gesprächspartner*innen sichtbar und überdenke nicht zuletzt meine Rolle als forschende Aktivistin neu. Metaphern ebenso wie zentrale begriffliche Konzepte Marcuses bieten dabei Ausgangspunkte und können neu durchdacht und im ethnographischen Schreiben weiterentwickelt werden (vgl. ethnographisches Schreiben als theoretische Sozialforschung zur Begriffsbildung bei Hirschauer 2001: 449).

Für das ethnographische Forschungsdesign dienten einige Handbücher (Davies 1998, Breidenstein et al. 2013, Madden 2017, O'Reilly 2009) als Hilfestellung. Ethnographisches Forschen und Schreiben muss vor allem als eine Methodologie und Epistemologie betrachtet werden, weniger als eine genaue methodische Anlei-

tung. Neben der aus der Anthropologie/Ethnologie stammenden Ethnographie gilt es Forschungsansätze aus den Sozialwissenschaften, die ebenfalls durch feministische und postkoloniale Repräsentationskritiken geprägt wurden, mit einzubeziehen (vgl. Hall 2004, Minh-ha 1991, Said 1977, Spivak und Adamson 1986). Basierend auf der Annahme, dass »social contradictions and political struggles are generative sources of knowledge« (Hale 2008b: 23), sind *Activist Research* und *Activist Scholarship* (bspw. Reason und Bradbury 2006, Hale 2008a) sowie partizipative Forschung (bspw. Unger 2014) mit dem Ansatz der Beteiligung nicht-universitärer Akteure als Co-Forscher*innen (ebd.: 10) weitere methodologische Bezugspunkte. Während es bei partizipativer Forschung vor allem um das Wirken der Forschung geht, zielt für die Herausgeber*innen des *Handbook of Action Research* hingegen Aktionsforschung in erster Linie auf ein Überdenken westlicher Forschungspraxis und des dominanten Theoriekanons ab. Aktionsforschung ist für sie eine Forschung, mit der Fragen der Wissensproduktion und Kritik hegemonialen westlichen Wissens ins Zentrum rücken (Reason und Bradbury 2006: xxiii). Beides – die Reflexion des Wissenskanons als auch der Anspruch, mit der Forschung eine emanzipatorische Wirkung zu erzielen – sind Elemente dekolonialer und feministischer Wissensproduktion, worauf ich in Abschnitt 4.2 mit konkretem Bezug auf mein Schreiben zurückkomme. Zunächst möchte ich jedoch einige Prämissen kritischer ethnographischer Forschung einführen.

Fragen der Repräsentation wurden und werden in der ethnographischen Forschung umfassend diskutiert. Im Kontext der sogenannten *Writing Culture*-Debatte Mitte der 1980er Jahre (Clifford und Marcus 1986), in der ethnographisches Schreiben als ein Schreiben auch über sich selbst verortet wurde und James Clifford mit dem Paradigma der *Partial Truth* (Clifford 1986: 7) die Unmöglichkeit einer objektiven ethnographischen Darstellung von Kultur beschrieb, ging es zentral um Repräsentation in einer postkolonialen Realität. Diese von Clifford und Marcus in der Ethnographie zum Standardbezug gemachte Debatte um die Krise der Repräsentation hat ihren Ausgang jedoch in postkolonialen und feministischen Kritiken, die in der nun von überwiegend weißen Männern geführten *Writing Culture*-Debatte teilweise untergingen (vgl. Lengel 1998: 231).

Um nicht koloniale Repräsentationsmuster stetig zu reproduzieren und zu verfestigen, liegt zunächst der Bezug auf (Selbst-)Reflexivität als Grundsatz nahe. Den Imperativ, die eigene Position als weiße Forscherin sowie den Forschungsverlauf zu reflektieren, findet sich in Literatur zu Ethnographie und kritischer Sozialforschung stets wieder (vgl. bspw. Kühner et al. 2013 oder Hametner 2013). Doch gerade an Diskursen um Reflexivität lässt sich aufzeigen, wie leicht der Anspruch zu einer irgendwie kritisch-reflexiven Forschung sowie der Verweis auf Postkolonialität als abstraktes Konzept und modisches Schlagwort (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003) zu einem leeren Container werden können. Von zahlreichen Autor*innen wird eine Hyperreflexivität oder Selbstabsorption konstatiert (vgl. bspw. Alvesson

2011: 106, Clifford 1986: 15, Davies 1998: 26, Schweder et al. 2013: 202-203). Sie waren vor einer mit Bourdieu als »narzisstische Reflexivität« bezeichneten Tendenz, in der die Selbstreflexion so zentral angesetzt und vorgeblich so »tief« betrieben wird, dass daraus die Legitimation für die Forschung gezogen wird – als könnten durch Selbstkritik die Forschungserkenntnisse »wahr« werden. Eine weitere Ebene von Reflexivität im Sinne einer Überprüfung der eigenen Annahmen und Theorien ist zudem nichts Neues und vielmehr in Sozialwissenschaften eigentlich als selbstverständlich anzunehmen⁵.

Dass erst im Prozess der Forschung und des Schreibens an einem konkreten Projekt der Container mit Inhalt gefüllt werden kann, und dass es dabei nicht nur um den Bezug auf abstrakte Paradigmen gehen kann, habe ich an meiner eigenen Arbeit gemerkt. In einer Version der Methodologie, die ich 2015 verfasst habe, die also ziemlich zu Beginn dieses Projekts, und damit meiner ersten ethnographischen Arbeit stand, wirken die aufgestellten Prinzipien, allen voran Reflexivität, wie leere Floskeln. Aus heutiger Perspektive kann ich aus der Debatte um Reflexivität vor allem zwei Elemente für die weiteren Ausführungen meiner Methodologie und konkreten Methode mitnehmen.

Erstens ist mit einem reflexiven Zugang das eigene Schreiben zwar in gesellschaftliche Verhältnisse und objektive Positionen eingebunden zu analysieren, darin darf jedoch die eigene Autor*innenschaft und somit Macht über das Geschriebene nicht negiert werden (Stacey 1988: 25). Den Text schreibe am Ende ich, nehme aber die Stimmen vieler anderer Menschen auf und verwende sie. Der verantwortungsvolle Umgang im Feld aber auch im Text und die Reflexion der verschiedenen Ebenen und Stimmen muss in der Ethnographie sichtbar sein. Es geht, mit Clifford ausgedrückt, darum, eine Polyvokalität (Clifford 1986: 15) herzustellen.

Zweitens verweisen zahlreiche Autor*innen darauf, dass Reflexivität als ein Rückbezug ethnographischer und sozialwissenschaftlicher Forschung auf Theorie und eine Metaebene in der Konzeption der Methodologie zu verstehen ist (vgl. Marcus oben sowie Alvesson 2011: 107). Nicht nur die strukturell gegebene Position, mit der zwar sensibel und dem Feld angemessen umgegangen werden muss, die aber nicht abgeschafft werden kann, sondern ebenso der politisch-theoretische Bezug und die eigene Methodologie als den Ebenen der Forschung, die selbst gewählt und gestaltet werden können, sind zu hinterfragen und gerade durch Theorie zu reflektieren. Auch im Forschungsprozess auftretende Schwierigkeiten müssen dokumentiert und reflektiert werden (s.u.). Ergebnisse sind niemals naturgegeben, sondern resultieren aus einer bestimmten Sicht und Auswahl sowie in Bezug

5 Und zudem in der Soziologie nicht erst mit postmodernen Diskursen als Konzept eingeführt worden, wie Andreas Langenohl in »Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß« (Langenohl 2009) analysiert.

auf den eigenen theoretischen Hintergrund, der möglichst transparent sein sollte. Charlotte Aull Davies beschreibt Reflexivität als den Versuch, ethnographische Forschung philosophisch zu fundieren (Davies 1998: 26) und Fabienne Darling Wolf formuliert: »Reflexivity, however, is only useful if integrated in the context of a larger political agenda and used as a starting point for theorizing« (Darling-Wolf 1998: 419). Reflexivität mit einer Rückbindung an Theorie und die Ethnographie nicht zum Selbstzweck werden zu lassen, führt zurück zu der mit Adorno vorangestellten Warnung, Methode nicht zu verdinglichen und zu fetischisieren.

Ein reflexiver Zugang impliziert für mich, den kapitalistischen, postkolonialen, patriarchalen Forschungskontext mit einzubeziehen. In meiner Ethnographie sind politischer Kontext wie auch theoretische Fundierung von Beginn an offen gelegt bzw. der Ausgangspunkt. Daraus, dass Wissen niemals neutral, sondern immer parteiisch ist (vgl. Marcuse in der Einleitung) folgt für mein akademisches Forschen und Schreiben im Kontext der Refugee-Bewegung im nächsten Schritt eine bewusste Parteinahme für den Kampf Geflüchteter um Aufenthaltsstatus und menschenwürdiges Leben. Des Weiteren gilt die Prämisse, dass Theorie dem Widerstand nützlich sein muss. Ob diese Nützlichkeit sich dabei vor allem indirekt als Produktion von alternativem Wissen im akademischen Kontext ausdrückt oder ob es auch einen direkten Nutzen der Forschung in der Bewegung geben kann ist dabei ein Element, das an der Forschungspraxis zu überprüfen ist.

Anhand feministischer, postkolonialer und dekolonialer Beiträge zu Methodologie werde ich im folgenden Abschnitt meine Interpretation einer kritischen Ethnographie mit Kritischer Theorie aufzeigen und dabei meinen Forschungsprozess mit den mich begleitenden Fragen und Bedenken transparent machen.

4.2 Feministisches und Dekoloniales Forschen

Deutlich wurde, dass kritische ethnographische Forschung Gesellschaftstheorie als einen Ausgangspunkt hat und diese beständig erweitert und weiterentwickelt. Was meine Arbeit jedoch von den mir bekannten Ansätzen unterscheidet, ist, dass ich in die Gespräche ganz konkret meine Lesart Marcuses, teilweise sogar in Form von Zitaten, eingebracht habe. Wenn sonst theoretische Konzepte und Ansätze in Ethnographien angewandt, überdacht, weiterentwickelt und in neue Konstellationen gesetzt werden, werden diese hier direkt zur Diskussion gestellt und nehmen daher in den Gesprächen viel Raum ein. Das warf für mich zu Beginn in Bezug auf den Anspruch, einer reflektierten, reziproken Ethnographie und der Erzeugung einer Polyvokalität einige Fragen auf. Würde »meine« Theorie überhaupt auf Interesse stoßen? Bleibt in dieser speziellen Methodologie genug Raum für die Theorien und Analysen meiner Gesprächspartner*innen? Ein weiteres Bedenken lag in der Konzeption, mit intellektuellen Geflüchteten an verschiedenen Orten

des Protests zu sprechen – anders als in vielen aktivistischen Forschungen, in der die Forscherin längerfristig eine Verbündete vor Ort ist, würden meine Kontakte zu den Gesprächspartner*innen eher punktuelle sein. Wie kann ich dennoch ein zuverlässiges und verantwortliches Gegenüber sein? Wie sieht Reziprozität in dieser konkreten Konstellation aus? Diese Fragen möchte ich hier unter Bezugnahme auf feministische und dekoloniale Prämissen einer ethnographischen Forschung reflektieren.

Als ein Manifest parteilicher, feministischer Methodologie und Epistemologie gelten Maria Mies' 1978 veröffentlichte *Methodische Postulate zur Frauenforschung* (Mies 1984). Mies vertritt unter anderem die Annahme, »dass Frauen eine größere Sensibilität für die Analyse von Herrschaftsmechanismen haben als Männer« (Althoff et al. 2001: 39). Auch feministische Standpunkttheorie u.a. nach Sarah Harding und Donna Haraway geht von einem besonderen Wissenszugang von Frauen* aus. Demnach folgt daraus, dass Frauen* durch ihre Position und Erfahrung für Herrschaftsverhältnisse einen ihnen vorbehaltenen Zugang zu Wissen haben. Für Haraway ist entsprechend Objektivität neu zu definieren: Nur welche weiß, wovon sie spricht, kann etwas objektiv beschreiben, eine neutrale Objektivität gebe es nicht (Darling-Wolf 1998: 418). Allerdings ist dieses Bewusstsein nicht automatisch da, sondern wird in politischem Kampf verbunden mit einer theoretisch-philosophischen Reflexion hergestellt. Erfahrung bedeutet nicht gleich Bewusstsein und noch weniger, dies artikulieren und mitteilen zu können. Die Annahme jede*r brauche nur für sich selbst zu sprechen, sei eine »misguised illusion embedded in Western individualistic ideology«, wie Darling-Wolf mit Bezug auf Haraway ausführt (vgl. ebd.: 417-418). Die vorgeschlagene Verbindung von Rationalität und Sensibilität, von Erkenntnis durch eigene Erfahrung und theoretische Reflexion erinnert sehr an Marcuses in *VüdB* oder auch *Marxismus und Feminismus* entwickelte Erkenntnis- und Befreiungsperspektive⁶ (siehe dazu Kapitel sechs).

Mit der Fehlannahme, jede Frau müsse nur für sich selbst sprechen, ist bereits einer von mehreren Aspekten der Kritik Schwarzer Frauen, Women of Color und postkolonialer Frauen an einem *weißen* Mittelstandsfeminismus benannt. Zweiter Aspekt ist eine oftmals angenommene gemeinsame Erfahrung aller Frauen als Frauen, die zur vermeintlichen möglichen Repräsentanz aller Frauen durch *weiße* Frauen und insbesondere Wissenschaftlerinnen führt – also zum Gegenteil von

6 Vgl. Balbus oben zu Sensibilität und Rationalität. Peter Park beschreibt in »Knowledge and Participatory Research« (Park 2006) unter Bezug auf KT, wie in kollektiver Praxis einerseits die Welt verstanden und andererseits die Möglichkeit anderer sozialer Beziehungen manifest wird. Das Konzept »conscientization« aus Paolo Freires Befreiungspädagogik fließt hier mit ein (ebd.: 89). Und ebenso wie Marcuse verwendet Park Feminismus als positives Beispiel, denn »feminist movement provides a concrete example of how an oppressed segment of society can organize to produce reflective knowledge and, in the process, empower themselves and change the world« (ebd.: 90).

Selbstpräsentation. Als dritter Aspekt ist die Konstruktion der »Dritten Welt-Frau« als zu rettendes Subjekt zu nennen (ebd.: 417). In der Identifikation mit und vermeintlichen Repräsentation des Subalternen, durch die Darstellung als die Andere Frau, werden die postkolonialen Subjekte in ihrer eigentlichen Subjektivität unsichtbar gemacht und gesellschaftliche Probleme oftmals auf angebliche kulturelle Unterschiede reduziert. Wichtige Theoretikerinnen, die zu dieser Konstruktion und Unsichtbarmachung der anderen Frau im akademischen und aktivistischen Diskurs schreiben, sind Gayatri Chakravorty Spivak (1990), Trinh T. Minh-ha (1989) und Chandra Talpade Mohanty (1984).

In Deutschland erfolgte eine literarische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung um Schwarz-sein, das Verhältnis zur *weißen* (Frauen)Bewegung sowie eine Thematisierung deutscher Kolonialgeschichte ab den 1980er Jahren zuerst durch afro-deutsche (Oguntoye et al. 1986) bzw. migrantische (FeMigra 1994) Frauen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 29). Die Analysen im deutschen Kontext bezogen sich auf die im englischsprachigen bereits geleisteten Kritiken. Das Zusammenfinden afro-deutscher Frauen, das später zu der Veröffentlichung *Farbe bekennen* (Oguntoye et al. 1986) und letztlich zur Gründung der (nach Umbenennung) heutigen Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland (ISD) führte, war durch den Aufenthalt der afro-amerikanischen Dichterin Audre Lorde in Berlin initiiert (Oguntoye 2006). Trotz anderer (historischer) Ausgangsbedingungen, einer Leugnung von Rassismus in Deutschland oder der Notwendigkeit der Auseinandersetzung und Differenzierung von Rassismus und Antisemitismus im speziellen deutschen Kontext, waren und sind die Grunderfahrungen Schwarzer Frauen ähnlich wie im US-amerikanischen Kontext: Erstens die kulturalistische Konstruktion als Andere, zweitens die Alibi-Funktion, die Schwarze/migrantische Frauen im Kontext der Frauenbewegung oftmals einnahmen um die eigene Bewegung als nicht-rassistisch darzustellen und drittens das auch in feministischer Forschung erfolgende *Silencing*, wenn *weiße* Frauen über sich sowie die Andere Frau schreiben dürfen, die Andere aber höchstens als Beweis für ihre Andersheit zur Sprache kommt. Anita Kalpaka und Nora Rätzzel leisteten Mitte der 1980er Jahre mit *Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein* eine grundlegende (Selbst-)Reflexion und Kritik der Frauenbewegung und Frauenforschung. 2017 gab es eine Neuauflage sowie Fortsetzung der Diskussion in dem Sammelband *Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein – 30 Jahre danach* (Kalpaka und Rätzzel 2017). Innerhalb bzw. auch in kritischer Auseinandersetzung mit der deutschen Frauenforschung entstanden in den folgenden Jahrzehnten zahlreiche Arbeiten, die ethnographisch-biographisch ansetzten. In der Einleitung zum Sammelband *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse* (Aptitzsch und Jansen 2003) benennt Ursula Aptitzsch die Ausrichtung dieser Forschungen, die in Reaktion und Abgrenzung auf Verobjektivierung als Andere entstanden, als Möglichkeit und Ort »über die Entstehungsprozesse politischer und sozialer Zugehörigkeit zu kommunizieren, ohne Differenz als Markierung zu ver-

stehen. Es geht also in der biographischen Migrationsforschung nicht darum, den Anderen durch den Bezug auf Herkunft fremd zu machen, sondern darum, situierendes relationales Wissen zu erzeugen [...]« (Apitzsch 2003: 9). Situierendes und relational – das verstehe ich als Anspruch, das sich aus einer spezifischen Position und Positionierung ergebende Wissen in Relation zu dem Wissen Anderer und zu Wissen, das in Gesellschaftstheorie aufgehoben ist, zu stellen. Die feministische Kritische Theoretikerin Gudrun Axeli-Knapp kritisiert, dass in Teilen der Frauenforschung auch unter Bezug auf eine simple Auslegung von Intersektionalität als Aufzählung von Betroffenheiten diese gesellschaftstheoretische Einbettung immer mehr verloren gegangen sei (Knapp 2012: 419). Auch Ilse Lenz schlägt vor, die Intersektionalitätsdebatte stärker gesellschaftstheoretisch einzubinden (Lenz 2010).

Neben feministisch-rassismuskritischer Methodologie ist mein weiterer methodologischer Bezug die in Lateinamerika entwickelte dekoloniale Theorie, die Kolonialität zum Ausgangspunkt nimmt und die Aufforderung und Bemühung um ein Loslösen von Kolonialität in Theorie und Praxis impliziert (Quintero und Garbe 2013: 8). Während es dem Konzept der Postkolonialität in einer postmodernen Pluralität (de Sousa Santos 2010: 229) und popkulturellen Auslegung (Steyerl und Gutiérrez Rodríguez 2003) teils an Materialität verloren gegangen ist, hat dekoloniale Soziologie ihre Verortung in einer Kapitalismus- und Modernitätsanalyse, die Kolonialität als materielle Ausgangsbedingung für ebenjene thematisiert. Zum anderen richtet dekoloniale Theorie methodologisch den Blick explizit auf widerständige Epistemologien und alternative Epistemologien des globalen Südens. Bei Postkolonialität die Möglichkeit einer radikalen Selbstkritik weißer und europäischer Subjektivität, eröffnet dekoloniale Theorie die Befreiungsperspektive durch ihre Komplizenschaft mit sozialen Bewegungen in den Postkolonien und der Forderung nach einer radikalen Dekolonisierung in Theorie und Praxis.

Aus rassismuskritischer, post- und dekolonialer Reflexion lassen sich für Forschungsprojekte, die über und mit den Anderen (Frauen/PoC/Migrant*innen/...) schreiben, Ergänzungen zu einer feministischen, aktivistischen Ethnographie ableiten, in der zunächst von einer Nähe zwischen allen an der Forschung Beteiligten auszugehen ist. Das bedeutet, dass ich als Forschende entweder fester Teil des Kollektivs oder des politischen Kontexts sein sollte, in dem ich forsche. Ich sollte also verbindlich und nicht nur im Rahmen der Forschung da sein. Die Forschung sollte dann auch möglichst nicht an akademische Zwänge gebunden sein. Laura B. Lengel geht in ihrer an Talal Asad und Mohanty anschließenden Kritik jedoch so weit zu sagen, dass manche feministische Ethnographin mehr Schaden anrichtet, wenn sie das koloniale Verhältnis trotz allem guten Willen reproduziert. Judith Stacey fragt sich in »Can there be a feminist ethnography?« (Stacey 1988): »I find myself wondering whether the appearance of greater respect for and equality with research subjects in the ethnographic approach masks a deeper, more dangerous form of exploitation« (ebd.: 22). Das korrespondiert mit Kritiken, die auch

von Aktivist*innen im Kontext von Refugee-Kämpfen geübt werden. Beispielsweise schreibt eine griechische Gruppe darüber, wie durch den Wandel der Anthropologie im Rahmen einer postkolonialen Kritik Migrant*innen und solidarische Bewegungen in Europa geradezu mit Forschenden überrannt würden (Fabrika Yfanet squat 2017). Auch am O-Platz gab es, wie bereits dargestellt, Kritik an Forscher*innen, die sich als Aktivist*innen gaben, aber nach der Forschung wieder weg waren. Radostin Kaloianov (2014) folgert aus der Übertragung einer feministischen Epistemologie (nach Donna Haraway und Sandra Harding) sowie der Strategie zur Ergreifung kollektiver Artikulationen des *black feminism* nach Patricia Hill Collins auf migrantische Kritik in Deutschland eine »epistemische Privilegierung [...] der Stimmen migrantischer Forscher*innen, L.D.), die über Methoden oder sonstige entomologische Hilfsmittel [sic!] nicht wettgemacht werden kann« (ebd.: 159). Dieser epistemischen Privilegierung stimme ich durchaus zu – sowohl in Bezug auf feministische, als auch postkoloniale, dekoloniale und rassismuskritische Ansätze. Im Kontext der Refugee-Bewegung ist darin auf die wegweisende Arbeit des IWS zu verweisen (siehe 6.2). Bedeutet das als nicht-migrantische Forscherin nicht zu migrantischen Kämpfen forschen zu können?

Persönlich wurden mir diese Bedenken zu meinem Zugang von meinen Gesprächspartner*innen selbst genommen. Neben der im vorherigen Kapitel bereits geschilderten Begegnung mit Turgay Ulu und seinem Interesse, KT zu diskutieren, war vor allem ein Austausch über Forschung im Kontext der Refugee-Bewegung im Rahmen eines Workshops des Netzwerks für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung (kritnet) in München am 1. März 2014 ermutigend. Die folgenden Sätze stammen aus meinen Notizen. Napuli Paul sagte hier, dass für sie die solidarische Forschung in der Bewegung direkte Aktion zu Menschenrechten an der Universität sei. Und Arash Dosthossein legte anhand der *Non-Citizen*-Theorie (siehe Kapitel fünf) dar, dass Refugees selbst Theorien haben, jedoch meist aufgrund der mangelnden Eingebundenheit diese nicht an die Universitäten vermitteln könnten. Das Wissen über Kolonialismus, Neoliberalismus, Kapitalismus und Hegemonie sei vorhanden, nur die Sprache – worunter ich sowohl die deutsche Sprache als auch ein akademisches Sprechen und einen Habitus und damit verknüpfte Zugänge verstehe – dieses auszudrücken fehle. Genau dies war Ausgangspunkt für mich, meine Gesprächspartner*innen als Intellektuelle zu adressieren. Es ging neben dem Interesse an ihrem Wissen, das ich in einer Aktualisierung Kritischer Theorie verwenden wollte, auch darum, auszuloten, inwiefern aus unserer Kooperation dieses Wissen auch in Räume vordringen kann, die durch ebenjene als »Sprache« benannte Barrieren den intellektuellen Geflüchteten nicht zur Verfügung stehen. Dosthossein betonte jedoch darüber hinaus, dass es wichtig für Menschen wie mich sei, als solidarische *Citizens* auch unsere eigene Subjektivität zu entwickeln. Wörtlich sagte er: »Your subjectivity is the university.« Universitätskontakte für die Anliegen von *Non-Citizens* zu nutzen und ein Buch zu schreiben sei

organische *Citizen*-Aktivität⁷. Dafür bräuchte ich nicht das OK der Refugees. Während unserer Marcuse-Diskussion rund zweieinhalb Jahre später sagte er, dass ich eine der wenigen Forscher*innen sei, die ihn als Theoretiker ernst nehmen. Durch unseren Kontakt nahmen Dosthossein und Nasimi zudem 2017 an einer philosophischen Tagung zum »Flüchtlingsbegriff« teil. Hier hatten sie die Möglichkeit die Non-Citizen-Theorie im akademischen Kontext zu präsentieren und in dem im Anschluss daran erschienenen Sammelband zu publizieren (Dosthossein und Nasimi 2020). Bei Gesprächen am Rande der Konferenz wurde jedoch auch ihre Enttäuschung über den geringen Praxisbezug vieler Beiträge und die akademische Sprache sowie den vorherrschenden Habitus deutlich (eigene Notizen).

Auf oplatz.net findet sich unter der Rubrik »Kontakt« der vielsagende Satz: »If you want to interview refugee activists for a research project, please consider your position in relation to people categorized as refugees and being active politically, and how refugee protests and the activists themselves can benefit from your project.«⁸ Dabei gilt es auch danach zu fragen, welche Form des Schreibens der Bewegung nützt und welche vielmehr von den geflüchteten Aktivist*innen selbst geleistet werden kann – im Falle der Refugee-Bewegung etwa braucht es keine »Dokumentation« von außen. Die Bewegung produziert selbst Texte und Theorie (siehe auch Forschungsstand bzw. Überblick Refugee Strike). Spätestens mit *Movement – A Heroes Magazin* (International Refugee Center 2015) hat die Bewegung eine Quelle vorgelegt, die die bundesweiten Geschehnisse besser dokumentiert als es ein*e außenstehende Forscher*in könnte. Zudem gibt es ebenfalls aus dem O-Platz-Kontext die Zeitung *Daily Resistance*: »A newspaper published and written by people, so-called refugees, who don't accept their disfranchisement by the German state. They write about their fight and share their opinions to reach out to people who are in the same situation.«⁹ Solche Publikationen dürfen durch akademische Arbeit nicht ignoriert oder gar konterkariert werden, etwa dadurch, dass Wissenschaftler*innen Zugang zu Geld und Verlagen haben und ihre Veröffentlichungen als »seriöse« Quelle vorgezogen werden. Vielmehr gilt es selbstorganisierte Publikationen finanziell zu unterstützen (was ich, während ich ein Stipendium bezog, auch machte). Das oben zitierte Gespräch sowie diese Erkenntnisse bestärkten mich entsprechend darin, dass es in meiner Arbeit nicht in erster Linie darum gehen muss, der Refugee-Bewegung Raum für einen Ausdruck zu geben – das ist

7 In Dosthosseins Äußerungen klingt sein Bezug auf Antonio Gramscis organischen Intellektuellen durch.

8 Siehe: <https://oplatz.net/contact/> [11.02.2020]. Den dekolonialen Ansatz, Regeln als Reaktion auf zunehmende anthropologische Forschung aufzustellen, gibt es auch bei einigen indigenen Regierungen (vgl. Clifford 1986: 9).

9 Siehe: <https://dailyresistance.oplatz.net/> [20.02.2020].

nicht mein Job. Vielmehr geht es darum, den für mich zugänglichen Raum zu nutzen und zu versuchen, diesen mit zu verändern. Ein Zugang, der auch Stacey und Lengel entspricht: Sie folgern aus ihrer Kritik, eine feministische Methodologie mit den traditionellen »männlichen« kritischen Traditionen der Anthropologie und Soziologie zu vereinen (Stacey 1988: 24), sowie den Fokus auf die eigene Community zu richten (vgl. Lengel 1998: 240-241). Ihr Vorschlag ist entsprechend, weniger den Anspruch zu verfolgen, direkt durch die Ethnographie für die Forschungsobjekte nützlich zu sein, sondern vielmehr indirekt. Mit Lengel und Stacey ist für eine Veränderung des eigenen (akademischen) Umfelds einzutreten, indem hier bisher nicht gehörte Stimmen und Themen eingebracht werden. Letztlich sei die »Politisierung der eigenen Klasse« die einzige Wirkung, »die ein schreibender Revolutionär aus der Bürgerklasse heute sich vorsetzen kann« (Benjamin 1972: 225), schreibt auch Walter Benjamin. Das heißt hier übertragen: eine Re-Politisierung auch der akademischen KT durch die Beschäftigung mit Kämpfen und eine Theoretisierung in Kooperation mit denjenigen, die heute Kämpfen. Die »epistemische Privilegierung« von der Kaloianov spricht, kann meines Erachtens auch gefördert werden, wenn Refugees als Expert*innen zu Marcuses Theorie ernstgenommen und befragt, die Theorie anhand ihrer Expertise neu gedacht wird.

Ängstlicher war ich jedoch auch weiterhin in Bezug auf die Elemente, in denen ich mit Marcuse die Bewegung reflektiere und auch problematische Momente aufzeige. Die Unsicherheit des Schreibens über die Refugee-Bewegung, insbesondere wenn sich auch Kritiken an den Aussagen oder dem Verhalten einzelner Geflüchteter darin finden, resultiert auch aus einer vorherrschenden diffusen Angst, aus dem Umfeld der Refugee-Bewegung als rassistisch bezeichnet zu werden. Nadiye Ünsal, selbst WoC, beschreibt in dem kurzen Gespräch, das wir nach Abschluss des Dolmetschens Turgay Ulus hatten, dass auch sie vor der Veröffentlichung des Textes »Challenging ›Refugees‹ and ›Supporters‹. Intersectional Power Structures in the Refugee Movement in Berlin« (Ünsal 2015) befürchtete, für ihre Kritik an der Verharmlosung von Sexismus in der Bewegung angegriffen zu werden. Es herrsche ein Konsens darin, was gesagt werden dürfe und was nicht. Letztlich habe sie aber sehr positive Reaktionen bekommen (I.UÜ 35.5-21). Das Thema einer pseudo-antirassistischen Kritikunfähigkeit sowohl einiger Geflüchteter aber vor allem vieler solidarischer Aktivist*innen wurde in vielen Gesprächen zu einem größeren Thema als erwartet oder auch als ich mich zunächst getraut hätte anzusprechen.

Meine Bedenken, ob ich zu viel vorgebe, wenn ich mit »meiner« Theorie an die Gesprächspartner*innen herantrete, konnte ich durch die durchweg positiven Reaktionen meiner Gesprächspartner*innen ebenso wie durch ein Verständnis einer dekolonial-feministischen Methodologie, die die Stärke gerade in einem Wirken auf und Erweiterung von oftmals männlich-weiß geprägter Gesellschaftstheorie sieht, weitgehend beheben.

Dennoch bleibt die Frage nach der Reziprozität des Verhältnisses zwischen mir und meinen Gesprächspartner*innen und somit auch die Frage nach dem Nutzen der Forschung für die Bewegung bestehen. Meine »Feldaufenthalte« wurden und werden in erster Linie nicht mit Blick auf diese Arbeit durchgeführt, sondern waren und sind Teil meines politischen Aktivismus. Als ich im Sommer 2013 einige Tage am O-Platz verbrachte, fragte zwar Keine*r kritisch nach, was ich dort machte und es gab immer kleine Aufgaben, die ich auch als Außenstehende übernehmen konnte (Kleidung sortieren, Essen einkaufen oder am Infopoint sitzen), aber ich fühlte mich nicht wohl dabei. Insbesondere, wenn ich am Infopoint sitzen und somit etwas repräsentieren sollte, womit ich nicht viel zu tun hatte. Beim *March for Freedom* 2014 ergab sich, da ich gemeinsam mit Geflüchteten aus Osnabrück mit dem Auto angereist war, ein Betätigungsfeld, das mir wesentlich sinnvoller und angemessener erschien: Als Fahrerin zur Infrastruktur des Protests beizutragen.

Da ich zu dem Zeitpunkt noch keine Finanzierung für die Doktorarbeit hatte und lohnarbeitete, konnte ich nur wenige Tage bleiben. Doch nun hatte ich eine Form des Aktivismus gefunden, mit der ich immer wieder punktuell unterstützen konnte. Zudem war ich 2014 bis 2016 privat in einer Phase, in der ich durch Umzüge und das Leben in Städten, in denen ich nicht richtig ankam, aktivistisch nicht so stark wie vorher (Osnabrück) und heute (Hannover) in einen lokalen Antira-Kontext eingebunden war. Als ich dann 2015 die Refugee Revolution Bustour und 2016 die WiE-Sommerbustour unterstützte, tat ich das nicht bewusst mit dem Gedanken, hier zu forschen oder Kontakte für die Gespräche zu finden. Vielmehr hatte ich WiE bzw. Ngari als Gesprächspartnerin zu Beginn gar nicht bedacht, da ich mich auf die Bewegung ab 2012 konzentrieren wollte. Letztlich erwies sich genau dieser Kontext als optimal: ich hatte mit Fahren und dem spontanen Übernehmen von organisatorischen Aufgaben eine klare Rolle, die mir auch noch sehr gut liegt. Gegenüber den geflüchteten Aktivist*innen oder den Friends von WiE war ich im Vorteil, nicht so sehr in der Struktur absorbiert zu sein, dass ich Kapazitäten hatte, auch spontan Aufgaben zu übernehmen und sie vielleicht an manchen Stellen zu entlasten. Die Erfahrung mit WiE unterwegs zu sein, war sehr beeindruckend und ich erlebte erstmals die Kraft der Solidarität unter geflüchteten Frauen so intensiv mit.

Auf den Fahrten war viel Zeit ins Gespräch zu kommen und Menschen, die interessiert waren, konnte ich über mein Projekt erzählen. Bei der Tour 2015 lernte ich vor allem Paul besser kennen. Im Herbst 2016 hatte ich mit Dosthossein vereinbart, nach München zu kommen, als sie genau an dem Datum erneut einen Protestmarsch starteten. Spontan blieb ich länger und war auch hier wieder für ein paar Tage Fahrerin des Essensautos, was für unser späteres Gespräch eine Vertrauens Ebene schuf.

Woher ich meine Gesprächspartner*innen kannte und wie die Kontakte zustande kamen, habe ich in Kapitel drei beschrieben. Insgesamt würde ich sagen,

dass eine Wahrnehmung von mir als solidarische Mitstreiterin/Genossin/Supporterin vorhanden war bzw. sich spätestens in den Gesprächen einstellte. Wie ich beschrieben habe, kamen viele Gespräche nur zustande, da wir uns vorher kennen bzw. auf eine vertraute Person Bezug genommen werden konnte. Ngari sagte etwa, dass sie eigentlich kaum mehr Interviews geben würde. Eine Skepsis konnte ich zu Beginn bei Osa wahrnehmen, der mich nicht aus aktivistischen Zusammenhängen erinnerte, allerdings löste sich dies ebenfalls im Gespräch. Oftmals nahmen meine Diskussionspartner*innen sich mehr Zeit, als sie ursprünglich eingeplant hatten. Den eigenen theoretischen Zugang offenzulegen hat meinem Empfinden nach ebenfalls zu einem Vertrauensverhältnis beigetragen. Denn ich habe etwas über den konkreten Aktivismus Hinausgehendes von mir preisgegeben. Was ich mache, findet nicht von unseren Zusammentreffen getrennt an meinem Schreibtisch statt, vielmehr gebe ich bereits in den Gesprächen einen Einblick in meinen theoretischen Hintergrund und in meine Arbeitsweise und lasse diese kommentieren, mache mich also auch angreifbar. Dies entspricht meiner Lesart einer sensiblen Methodologie.

Eine feministisch-dekoloniale Methodologie kann nicht anhand abstrakter Prinzipien konzipiert werden, sondern ergibt sich mit der entsprechenden Vorsicht, Verantwortlichkeit und Sensibilität in Kombination mit einer theoretischen Reflexion und Wissen über feministische und antirassistisch-kolonialismuskritische Positionen im jeweiligen Kontext. Ist die Forscherin selbst Teil des Kollektivs oder kann sie nur punktuell an den Kämpfen beteiligt sein? In letzterem Falle ist es aus Prinzipien der Transparenz und Verantwortlichkeit eventuell sinnvoller, gezielte Gespräche zu führen, anstatt den Eindruck zu erwecken, eine dauerhafte zuverlässige Mitstreiterin zu sein. Mein selektiver Feldzugang, den ich zunächst intuitiv wählte, konnte für mich somit letztlich auch methodologisch bestätigt werden. Mit meinem Ansatz, über die Theorie selbst zu reden, versuche ich meine Autorinnenschaft bewusst und verantwortungsvoll einzusetzen, eine Polyvokalität des Textes herzustellen und mit dialogischen Formen der ethnographischen Repräsentation zu experimentieren, um den Grundlagen reflexiver Wissensproduktion mit einem positioniert feministisch-dekolonialen Ethos gerecht zu werden.

Durch die besondere Konzeption meiner Ethnographie mit Interviews, in denen ich in gewisser Weise schon meine Interpretation vorstelle und die Gesprächspartner*innen nach ihrer Meinung frage, ist Transparenz bereits in einem höheren Grad gegeben als in vielen anderen Studien. Dass eine Aneignung durch die Bewegung bereits durch die Gespräche stattfinden kann und nicht erst durch eine mögliche spätere Publikation, war zwar theoretisch von Beginn Teil meiner Konzeption, wurde mir so richtig jedoch erst bewusst, als die Münchener ein Zitat Marcuses aus unserem Interview ein paar Tage zuvor für ihre Pressemitteilung vom 4.11.2016 verwendeten. Die Pressemitteilung möchte ich an dieser Stelle als Abschluss der Reflexion des Forschungsprozesses in kompletter Länge zitieren:

»Letzte Woche wurde zum dritten Mal das Protestzelt von Non-Citizens von der bayerischen Regierung und [der] Stadt München brutal geräumt, obwohl sie sich als Demokraten präsentieren. Die letzten Räumungen fanden im Jahr 2013 am Rindermarkt und 2014 am Sendlinger Tor statt. Diese *staatliche Gewalt* ist in unseren Augen zu verurteilen, weil unser Protest einen demokratischen und legitimen Charakter hat. Die Forderungen nach dem Stopp aller Abschiebungen und Bleiberecht sind natürliche Menschenrechte. In diesem Sinne hat die Stadt mit der *gewaltigen [sic!] Räumung* erneut gezeigt, dass sie keinerlei Interesse an einem konstruktiven Dialog zur kollektiven Lösung der dringlichen Probleme hat.

All diese Bedingungen zeigen, dass die Wurzeln unseres gerechten Widerstands in der neoliberalen und imperialistischen Ordnung dieser Gesellschaft, die auf der Unterdrückung und der Ausbeutung basiert, liegen. Es scheint uns wichtig zu sein, in diesem Kontext Herbert Marcuse zu zitieren:

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

Der staatliche Rassismus spielt in die Hände des rechten Terrors. Durch mediale Hetze, Asylrechtsverschärfungen und Abschiebungen fühlen sich die rassistischen Terroristen darin *ermutigt, die Geflüchteten und Migranten anzugreifen* sowie Politiker vor allem wegsehen, wenn das Leben von Migranten und Geflüchteten auf dem Spiel steht. Ein aktuelles Beispiel ist der Brand in der Dachauerstraße, wodurch ein Mann mit seinen zwei Töchtern ums Leben kam. Währenddessen wurde in Neuperlach eine vier Meter hohe und 50 Meter lange Mauer gezogen, um ein Wohngebiet von der Geflüchtetenunterkunft zu trennen. Diese Mauer bedeutet Apartheid im Herzen Europas!

Der Versuch des Staates, unseren Widerstand mit Gewalt zu beenden oder uns einzuschüchtern, kann nicht erfolgreich sein. Unsere Geschichte zeigt, dass bei jedem Versuch der gewaltigen [sic!] Auflösung, wir mit weiteren Generationen auf den

Straßen erscheinen werden. Wir werden nicht unseren legitimen Protest aufgeben!«¹⁰

Hier vollzog sich eine Aneignung durch die Bewegung, mit der ich gar nicht gerechnet hatte, die mich jedoch sehr freute. Ich hoffe, dass es noch weitere geben wird. Um das möglich zu machen, ist auch eine aktivistische Broschüre mit zentralen Thesen dieser Arbeit in Planung.

4.3 Methode: Vom Gespräch zum Text

Neben dem Forschungsprozess möchte ich an dieser Stelle ganz konkret die Konzeption und Durchführung der Gespräche skizzieren und reflektieren, die den Kern dieser Ethnographie bilden. Wie die gesamte Konzeption dieser Forschung, erfolgte die Auswahl konkreter Themen durch eine Kombination aus der Beschäftigung mit Marcuses Schriften und meinen Beobachtungen und Reflexionen als Aktivistin. Parallel zu der wachsenden Idee, eine längere Forschungsarbeit zur Frage der Aktualität Herbert Marcuses zu machen, verschob sich wie beschrieben mein Aktivismus in den Jahren 2013-2016 auf Teilnahme und Unterstützung von größeren bundesweiten Aktionen. Wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben, kannte ich Turgay Ulu bereits und durch das Treffen auf weitere intellektuelle geflüchtete Aktivist*innen formte sich meine Idee mit ihnen längere Theoriediskussionen zu führen und sie als Expert*innen für Gesellschaftskritik und Widerstand gezielt anzusprechen. Eingebettet in und entstanden aus ethnographischen Feldzugängen, sind diese Gespräche das zentrale Material.

In der Konzeption der Gespräche habe ich mich an Literatur zum problemzentrierten Interview (Witzel und Reiter 2012), qualitativen Interview (Helfferich 2011) sowie zum Expert*inneninterview (Bogner et al. 2005) orientiert. Dabei zeigen sich auch in der eher traditionellen sozialwissenschaftlichen Interview-Konzeption Veränderungen hin zur Integration ethnographischer Elemente. Zur Methode des Expert*inneninterviews konstatieren etwa Michael Meuser und Ulrike Nagel, dass der Begriff »Experte/Expertin« von einer engen Konzeption als beruflicher oder institutionell legitimierter Experte etwa auf Aktivist*innen, Ehrenamtliche, Sozialarbeiter etc. auszuweiten sei (vgl. Meuser und Nagel 2009: 42-43). Auch heben sie ihre frühere scharfe Trennung zu Ethnographien auf. Expert*inneninterviews könnten demnach ethnographisch eingebettet und die ethnographische Grundhaltung für die Qualität der Interviews nützlich sein (vgl. ebd.: 48).

10 4.11.2016, zitiert nach: <https://refugeestruggle.org/de/article/pressekonferenz-und-demonstration> Die Seite ist nicht mehr verfügbar. Hervorhebungen von mir.

Konkretere Bilder, an denen ich mich orientiert habe, waren die Figur des »gemeinsam an etwas arbeiten« (Helffferich 2011: 44) und des Interviews als Analyse (Kreiner und Mouritsen 2005). Nach Kristian Kreiner und Jan Mouritsen ist Theoriebildung selbst Inhalt der analytischen Interviews. Der Interviewende solle theoretische Probleme offenlegen und zur Diskussion stellen (ebd.: 154). Vorausgesetzt wird hier, wie in meiner Arbeit, ein gemeinsames Erkenntnisinteresse: »[...]analytical interviewing is a collaborative effort [...], a sort of conversation [...], in which the classical distribution of interviewing roles is radically changed.« (Ebd.)¹¹ Die Interviewsituation erfordere ein genaues Zuhören und eine absolute Präsenz um gemeinsam mit den Antworten weiter arbeiten zu können. Die Planung tritt hier hinter der Aufmerksamkeit für Inhalte zurück (ebd.: 157). Meine Konzeption sah eine »unorthodoxe« Planung sowie eine starke Konzentration im Interview vor. Denn anstelle eines klassischen Interviewleitfadens hatte ich mir zwar einen groben Ablauf für die Gespräche zurechtgelegt (siehe Anhang Nr. 2), war jedoch nur in manchen Situationen, in denen wir vom Thema meines Erachtens zu sehr abschweiften oder wenn es darum ging, zum nächsten Punkt zu kommen, daran orientiert. Wichtiger als dieser grobe Ablauf, war ein Dokument mit einem kurzen Lebenslauf Marcuses, Fotos, sowie ein paar ausgewählten Zitaten Marcuses auf Englisch und Deutsch zu den Themen »Integration«, »Randgruppentheorie«, »repressive Toleranz«, »Wie organisieren?«, »Intellektuelle«, »Feminismus«, »Sprache«, »Solidarität« und »Utopie« (siehe Anhang Nr. 3). Diese Zitate habe ich anhand der ersten Konzeption dieser Arbeit ausgewählt, die vor allem auf einer Lektüre Marcuses beruhte. Nachdem ich im ersten Gespräch mit Ulu nur meine eigenen Notizen und Stichworte hatte und nichts, was ich ihm und der Dolmetscherin Ünsal zur Orientierung geben konnte, entschied ich mich zu dieser Neukonzeption. Anstelle eines Interviewleitfadens mit Fragen, gab es eine inhaltliche Vorgabe, die jedoch nicht befolgt werden musste, sondern die zu einer Orientierung und Inspiration diene. Die Gespräche verliefen dann sehr unterschiedlich. Teils diskutierten wir konkrete Zitate, teils dienten meine Fragen, die auf meiner Marcuse-Lesart beruhen, als Stichwortgeber für längere Erzählpassagen der Gesprächspartner*innen über bestimmte Themen/Problematiken im Protest. Mein »Fragebogen« – eine Auswahl an Marcuse Zitaten zu den umrissenen Themen – wurde somit manchmal von vorne bis hinten »abgearbeitet« (bspw. durch Dosthossein/Nasimi), manchmal führte ich ein offenes Gespräch in welches ich nur ab und zu einen Verweis auf eines der Zitate einstreute (bspw. mit Paul).

11 Kristian Kreiner und Jan Mouritsen entfalten ihr Verständnis von analytischen Interviews am Beispiel von Gesprächen mit Managern. Auch wenn die Ziele der jeweiligen »Arbeit« von Aktivist*innen und Managern vermutlich sehr verschieden sind, zeigt sich trotzdem eine gute Übertragbarkeit, da die Interviews jeweils mit Subjekten in einer planenden Funktion geführt werden.

Laut Alexander Bogner und Wolfgang Menz ist Komplizenschaft im Rahmen von Experteninterviews sehr voraussetzungsvoll (Bogner und Menz 2005: 59) – in Bezug auf reflexiv-ethnographische, feministische, aktivistische Forschung eher eine Grundvoraussetzung. Einige ethische Prinzipien der Interviewführung müssen auf Grundlage dieser Vertrauensbasis nicht extra ausgesprochen werden. Zu Beginn verwendete ich beispielsweise im Sinne des informierten Einverständnisses (Unger 2014: 91) Einverständniserklärungen, sie erwiesen sich jedoch als überflüssig bzw. eher die Kommunikation störend. Ein Austausch über die Frage nach Anonymisierung hingegen fand immer statt, wobei alle Gesprächspartner*innen mit einem vollen Namen genannt werden wollten. Ausnahme ist A., die bei dem Gespräch mit Byansi Byakuleka eher zufällig dabei war und deren Beitrag sich auf ein paar Kommentare beschränkte. Wie Charlotte Aull Davies beschreibt, wird Anonymität in einem vertrauensvollen, reziproken Verhältnis oft nicht gewünscht, da die Forschungssubjekte bewusst ihren Beitrag leisten und diesen auch gewürdigt sehen wollen (vgl. Davies 1998: 61). Anonymität gewährleiste ich entsprechend gegenüber Dritten.

Alle Gespräche wurden aufgenommen, transkribiert (bei dem einen gedolmetschten Interview habe ich nur die deutschen Elemente transkribiert) und inhaltsanalytisch ausgewertet, mit dem Ziel »bestimmte Themen, Inhalte, Aspekte aus dem Material herauszufiltern und zusammenzufassen. Welche Inhalte aus dem Material extrahiert werden sollen, wird durch theoriegeleitet entwickelte Kategorien und (sofern notwendig) Unterkategorien bezeichnet.« (Mayring 2015: 103). Die Grobkategorien waren durch die vorherige Themensetzung bereits festgelegt. Auf einer weiteren Analyseebene fanden jedoch auch deduktive Auswertungselemente Raum. Konkret habe ich alle Interviews in Abschnitte gegliedert, auf der ersten Ebene den Oberthemen zugeordnet, auf der zweiten in Stichworten den Inhalt zusammengefasst und auf einer dritten Notizen zu Verknüpfungen und weiteren Gedanken gemacht. Passagen aus verschiedenen Interviews habe ich entsprechend der Auswertungskriterien von Experteninterviews anhand thematischer Einheiten aufeinander bezogen (Meuser und Nagel 2009: 56). Entsprechend der Einbettung in ein ethnographisches Forschungsdesign wurden Bezüge nicht nur zwischen den Gesprächen, sondern in eine weitere Kontextanalyse hergestellt (vgl. Mayring 2015: 90, Flick 2011: 387-402). Quelle für die Verschriftlichung waren neben den transkribierten Gesprächen meine ethnographischen Notizen, Erinnerungen und auch digital und analog gesammelte Materialien. Digitale Materialien habe ich wie die Literatur im Zitationsprogramm Citavi verschlagwortet. Die Analyse fokussiert jedoch stark auf die in den Gesprächen getätigten Aussagen sowie eine theoretische Einbettung in die jeweilige Literatur Marcuses und hinzugezogene weitere Quellen. Fehler im Satzbau und Sprachstil wurden bei der Transkription zunächst belassen, in den Zitaten dann geglättet. Da mit den Interviewsprachen Deutsch und Englisch kein*e Gesprächspartner*innen in

ihrer Erstsprache sprechen konnten bzw. das einzige Interview in Erstsprache ins Deutsche gedolmetscht wurde, wird eine korrekte Wiedergabe der verwendeten Grammatik unrelevant. Für das Zitieren habe ich die Gespräche in Dokumente mit Seiten- und Zeilennummerierung eingefügt. Das Kürzel »I.DN 28.12-24« beispielsweise bedeutet Interview Dosthossen und Nasimi, S. 28, Zeile 12-24. Wer gerade spricht (in diesem Beispiel Dosthossein, Nasimi oder ich) wird jeweils im Text kenntlich gemacht. Eine Auflistung aller Gespräche findet sich im Anhang.

In der Konzeption zu Beginn der Gespräche und auch noch in früheren Versionen hatte ich weit mehr Kapitel und Themen vorgesehen. Doch im Schreiben spitze es sich auf die Themenbereiche »Eindimensionalität und Subjekt der Revolte«, »Sensibilität und Weiblichkeit« sowie »Organisation« zu. Intellektualität findet als sich durchziehende Figur in der gesamten Arbeit Eingang. Auch die Methodologie abschließend möchte ich auf die Figur der*des Intellektuellen zurückkommen, fasst sie doch den methodologischen Zugang zu und Interesse an Marcuse und den Refugee-Intellektuellen sowie meine Position und Positionierung zusammen. Übersetzung wird zudem als Metapher eingeführt, die die Arbeit der Intellektuellen auf verschiedenen Ebenen begreifbar macht.

4.4 Intellektualität und Übersetzung

Marcuse kritisiert in seiner Analyse der Entwicklung der Neuen Linken, dass Marx' berühmte elfte These über Feuerbach – »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern« (MEW 3: 535) – zu Beginn der 1970er Jahre

»so interpretiert [wird], als sei es nicht mehr nötig, die Welt zu begreifen und zu interpretieren; als könnten wir einfach losgehen und sie verändern. Das ist eine blödsinnige Interpretation, denn nie war Theorie, nie war die Anstrengung des Denkens, des Erkennens, was vor sich geht und was dagegen getan werden kann, so nötig wie heute. Heute mehr als jemals zuvor kann es keine revolutionäre Praxis geben ohne die Theorie, die diese Praxis anleitet.« (Marcuse 1971a: 127)

Der Aktionismus und von Marcuse als solcher benannte und kritisierte »Pseudo-Radikalismus« der neuen Linken, autoritäre Reflexe, orthodoxe Marx-Auslegungen und Theoriefeindschaft ist der Kontext dieser Aussage. Als wir auf das Verhältnis von Theorie und Praxis zu sprechen kommen, nimmt Dosthossein unabhängig von einem Verweis auf Marcuses Kommentar in unserer Diskussion ebenfalls Bezug auf Marx' Feuerbachthese:

»I think [...] it is problematic if somebody just focuses on theory and somebody just focuses on the praxis. [It is problematic] that people from the praxis don't want to

listen to theory. For example in the meetings, they tell you: ›hey, we don't want to hear more of that talking‹ and then people just separate. I think [to bring both together] is exactly the duty of the theoretical activist. [...] In the thesis on Feuerbach [...], Marx very clearly talks about that mistake of the materialist philosopher. [...] As long as s^{he} stays] in the subjective discussion, all of that discussion is scholasticism« (I.DN 28.12-24).

Dosthossein benennt hier das gleiche Problem wie Marcuse: der Unwille zur Beschäftigung mit Theorie durch Aktivist*innen. Er verweist aber auch auf das von Marx in den Feuerbach-Thesen kritisierte Phänomen der Philosoph*innen/Theoretiker*innen, die meinen etwas zu sagen zu haben, ohne objektive Verhältnisse und Kämpfe mitzudenken.¹²

Dieses Beispiel zeigt, dass dem Handeln einiger intellektueller Refugee-Aktivist*innen ebenso wie dem Intellektuellen der Neuen Linken, Herbert Marcuse, daran gelegen ist, Theorie und Praxis zusammenzudenken und eine theoretische Reflexion von möglichst vielen Menschen einzufordern bzw. diese zu fördern. Nachdem in Kapitel zwei Marcuse als zwar klassischer aber solidarischer Intellektueller und in Kapitel drei meine Gesprächspartner*innen als organische Intellektuelle vorgestellt wurden, schließe ich hier mit einem Zusammendenken dieser Perspektiven durch Gespräch und Übersetzung sowie einer Reflexion meiner Rolle als akademisch-aktivistischer Soziologin an.

Beide Kommentare verdeutlichen ein Problem der jeweiligen Intellektuellen: Nach einer kurzen Phase des Zusammentreffens von Theorie und Praxis – in der seine Theorie durch die Praxen aufkommender Befreiungsbewegungen inspiriert war und seine Theorie wiederum die Praxis der Studierendenbewegung beeinflusste – begannen viele Aktivist*innen um 1970 der Kritischen Theorie gegenüber ungeduldig zu werden und sie abzulehnen. Auch Dosthosseins Kommentar verdeutlicht, dass zum einen nur einige Aktivist*innen der Refugee-Bewegung Interesse oder die Voraussetzungen für und Zugänge zu einer Auseinandersetzung mit Theorie haben und dass zum anderen in Plena theoretische Diskussionen meist keinen Raum haben. Welchen Anspruch können Intellektuelle in und gegenüber Bewegungen überhaupt haben? Die Intellektuellen, ob tendenziell traditionelle Intellektuelle oder auch organische Refugee-Intellektuelle und alle Aktivist*innen haben nach Gramsci in Dialog zu treten, »um einen moralisch-intellektuellen Block zu errichten, der einen massenhaften intellektuellen Fortschritt [...] politisch möglich

12 Bei Marx selbst heißt es im handschriftlichen, nicht publizierten Gekrakel: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern« (11. These über Feuerbach. Originalfassung von 1845, MEW 3: 7). Engels macht dann daraus: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern« (11. These über Feuerbach. Redigiert 1888 durch Engels, MEW 3: 534). Vielleicht hat dieses »aber« den Unterschied künstlich gestärkt?

macht« (Gramsci zit.n. Becker et al. 2013: 122). Allerdings könne es nicht darum gehen »eine Wissenschaft ins Individuelle ›Aller‹ einzuführen, sondern eine Aktivität zu erneuern und ›kritisch‹ zu machen« (Gramsci zit.n. ebd.: 120). Damit macht Gramsci eine realistische Perspektive auf: Es werden und wollen sich nicht alle für Theorie interessieren, aber an ihre konkrete Praxis anschließende Impulse können durchaus Anschluss finden und aufgenommen werden. Als ein Paradebeispiel aus der Refugee-Bewegung kann die Durchsetzung der Selbstbezeichnung als *Non-Citizens* in Teilen der Bewegung gesehen werden, die dazu beitrug, den Fokus innerhalb der Refugee-Bewegung inklusive den mit ihr solidarischen Menschen von Antirassismus um strukturelle Verhältnisse zu weiten (siehe Diskussion in Kapitel fünf). Marcuse wiederum konnte zumindest in einem kurzen Zeitfenster (ca. 1967-1969) durch die Theoretisierung gesellschaftlicher Entwicklung und der Gegenkräfte unter Schlagworten wie »Repressive Toleranz« und »Sensibilität« zur Erneuerung der Aktivität beitragen. Uwe Hirschfeld bemerkt: »Dabei ist sich Gramsci sehr wohl bewusst, dass dieser dialogische Kontakt, so unumgänglich und entscheidend er für die Philosophie der Praxis ist, keine leichte Aufgabe ist« (Hirschfeld 2016). Wenn ich die vielen Hürden bedenke, die sich in Dosthosseins Kommentar andeuten, habe ich den größten Respekt gegenüber den organischen Intellektuellen, die diesen dialogischen – Dosthossein nennt es organischen – Kontakt permanent suchen.

Allerdings dürfen auch die organischen Intellektuellen der Bewegung in ihren Interessen und Zugängen nicht homogenisiert werden. Wie in der Vorstellung deutlich geworden sein sollte, sind alle meine Gesprächspartner*innen sehr unterschiedlich: Mal sind sie mehr theoretische Intellektuelle, deren Aktivismus stets mit einer Reflexionsebene verbunden ist, die auf sozialphilosophische Theorien rekurriert, mal bezieht sich die Reflexion und auch das Handeln mehr auf die unmittelbare zwischenmenschliche Ebene, wie in Kapitel sieben ausführlicher und in Bezug auf Marcuses Organisationstheorie diskutiert wird. Alle leisten auf unterschiedliche Weise Übersetzungsarbeit.

Napuli Paul verweist mit einer Geschichte auf die Notwendigkeit, verschiedene Wissensformen und verschiedene Weisen sich in der Bewegung einzubringen, anzuerkennen. In der Diskussion um Intellektualität erzählt sie die Geschichte eines Geographiprofessors und eines *sailors*¹³: Der Professor hat schon die halbe Welt gesehen, während der *sailor* immer nur auf dem gleichen Fluss segelt, da er das von seinem Vater gelernt hat. Der Professor macht sich lustig über diesen Mann, der so wenig von der Welt weiß. Es zieht jedoch ein Sturm auf, das Boot bricht auseinander und der Professor kann nicht schwimmen, »and then the man who was a sailor, he took the professor to the other side« (I.P 39.11). Sie greift auf diese

13 Da *sailor* breiter in der Bedeutung ist als die naheliegende Übersetzung »Segler« (auch Seemann oder Matrose) behalte ich hier den originalen Ausdruck bei.

kleine Geschichte zurück, um zu verdeutlichen, dass es darum geht, die Fähigkeiten anderer Menschen wahrzunehmen und weniger zu urteilen: »I think that these other things, that we need to see, you know?« (I.P 29.16-17). Beim erneuten Lesen des Gesprächs für dieses Kapitel fallen mir an Pauls Geschichte jedoch noch weitere Metaphern auf: Der *sailor* hilft dabei, Menschen von einer Uferseite auf die andere zu bringen, sie überzusetzen. Der welterfahrene Professor hingegen kann sich und auch andere nicht über den Fluss bringen. Die Erzählung kann also auch so gelesen werden, dass der Professor durch sein geographisches Wissen über die Welt nicht automatisch derjenige ist, der mit konkreten Herausforderungen umgehen und auch nicht unbedingt vermitteln, Verbindungen herstellen, Übersetzen kann. Vielleicht braucht es für einen Intellektuellen auch die Vereinigung von Beiden in einer Person: Wissen über die Welt und Zeit, Ruhe, Beharrlichkeit sich der Aufgabe des Übersetzens an einer kleinen Stelle in dem ganzen Chaos ausführlich zu widmen. Der Übersetzungsversuch rein aus der abstrakten Anschauung heraus jedoch muss scheitern. Die Figur des *sailor*, der eventuell gar nicht die Möglichkeit hat wie der Professor durch die Welt zu reisen, enthält zudem einen Verweis auf das spezielle Wissen von Menschen, die aus materiellen Bedingungen in einer bestimmten gesellschaftlichen Position sind und auf die mangelnde Anerkennung dieses Wissens – der Professor macht sich zunächst lustig über die Beschränktheit des *sailor*. Das Verständnis über diesen konkreten Prozess hat er nicht durch Anschauung oder abstrakte Analyse erworben, sondern durch tagtägliche körperliche Erfahrung, die sich über Generationen – sein Vater war auch *sailor* – fortsetzt (vgl. zu Erkenntnis und Position Diskussion in 5.2).

Übersetzer*in ist eine Metapher, die sich sowohl in der Diskussion um Intellektuelle bei Gramsci und anderen marxistischen Theoretikern, im Kontext der Kritischen Theorie vor allem in Anschluss an und in Übertragung der Gedanken von dem Philosoph Walter Benjamin zu literarischer Übersetzung (Benjamin 1928), und als Denkfigur, teils auch mit Bezug auf Benjamin, in Debatten um Migration, Diaspora und Transkulturalität (bspw. Hall 1994b, Wolf und Pichler 2007, Bhabha in: Rutherford 1990, Gutiérrez Rodríguez 2008 und Gutiérrez Rodríguez 2006, Bachmann-Medick 2018) als auch konkret in Literatur zum Refugee-Protest (Mokre 2015, Fleischmann 2015) wiederfindet. Übersetzen kann dabei sowohl das wörtliche Übertragen von Sprachen – zum Beispiel von Urdu nach Englisch nach Deutsch und anders herum – sein, aber auch die Vermittlung, das Zusammenbringen von Menschen, die Übersetzung von Kultur, die Übersetzung von Theorie und Praxis, die Übersetzung zwischen Klassengrenzen.

Bei Gramsci nimmt der Intellektuelle die Rolle im Sinne eines Übersetzers zwischen Fühlen und Wissen ein (Barfuss und Jehle 2014: 73-77). Die Aufgabe sei es, den populären Alltagsverstand darüber, dass etwas nicht stimmt »in eine kritische und kohärente Sprache« (ebd.: 55) zu übersetzen und den Subalternen ein Bewusstsein über ihre Handlungsfähigkeit und Verantwortung für Veränderung zu vermitteln.

Auch die/der Intellektuelle bei Marcuse ist in diesem Sinne Übersetzer*in. In diesem Bild der/des Übersetzenden steckt zum einen Theoriebildung aus den praktischen Erlebnissen und Vergegenwärtigung der eigenen Position der Subalternen durch Bezug auf Gesellschaftstheorie, also eine Vermittlung sowohl der Probleme der Subalternen durch Theoretisierung nach außen, als auch Bewusstseinsbildung innerhalb der Gruppe der Subalternen. Gramsci sieht in der Vermittlung »nach außen« vor allem das Problem, dass die Subalternen es nicht gewohnt seien, gehört zu werden und deshalb auch nicht geübt seien zu »sprechen«. Auch wenn Spivaks Verständnis von Subalternität von dem Gramscis abweicht¹⁴ und sich ihre konkrete Reflexion auf literarische und akademische Repräsentation bezieht, ist ihre Intervention zu Repräsentation in Reflexion von Ungleichheiten vs. problematische Einschreibung in das hegemoniale Skript auf Kämpfe und soziale Bewegungen übertragbar:

»[...] What can the intellectual do toward the texts of the oppressed? Represent them and analyze them, disclosing one's own positionality for other communities in power. [...] And it seems to me that one's practice is very dependent upon one's positionality, one's situation. I come from a state where the illiterate – not the functionally illiterate, but the real illiterate, who can't tell the difference between one letter and another – are still possessed of a great deal of political sophistication, and are certainly not against learning a few things. I'm constantly struck by the anti-intellectualism within the most opulent university systems in the world. So that's where I was speaking about de-skilling.« (Spivak und Adamson 1986: 57)

Aus dem kritisch-akademischen auf einen unmittelbar aktivistischen Kontext der Refugee-Bewegung übertragen bedeutet dies, in einer Reflexion der eigenen Position einen kritischen Umgang mit Privilegien und Repräsentation zu üben, aber die eigene Position auch zu nutzen, um den Text der »Anderen« hörbar zu machen, auch wenn Übersetzung niemals komplett gelingen kann (vgl. Auseinandersetzung zu Repräsentation oben).

Roger Behrens betitelt sein Marcuse-Buch mit *Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse* (Behrens 2000) und auch ich finde diese Metapher für mein Arbeiten mit Marcuse sehr treffend. Die Figur des transkulturellen Übersetzers möchte ich daher mit Bezug auf Marcuse selbst noch einmal aufgreifen. Marcuse war Flüchtling als Jude und als linker Intellektueller, der seine Arbeit im Exil zunächst nur sehr bedingt fortsetzen konnte. Bedenken wir diesen Hintergrund und seine theoretische Ausbildung, gelang Marcuse eine enorme Übersetzungsleistung. Marcuse begann sofort auf Englisch zu schreiben und zu reden. Er hat sich auf die neuen

14 Bei Gramsci sind alle dem Kapital Unterworfenen subaltern – also eine große Mehrheit der Bevölkerung, auch in der Metropole. Bei Spivak sind diejenigen Subaltern, die gar nicht gehört werden können und somit nicht sprechen.

Verhältnisse eingelassen, auch in seiner Arbeit am OSS, die er, solange er Hoffnung hegte, dass die Arbeiten in der US-Außenpolitik Berücksichtigung fänden, in Teamarbeit mit anderen Exilant*innen und US-amerikanischen Kolleg*innen durchführte, und für die er viel Anerkennung erhielt. Marcuse lebte in keiner Exilantenblase und auch nicht in einem akademischen Elfenbeinturm. Er verstand es jedoch später auch in seiner Arbeit an verschiedenen Universitäten, in denen eine ganz andere Theorietradition bestand als in Deutschland, KT zu vermitteln. Marcuse übersetzte KT, indem er sie auf die US-amerikanische Gesellschaft anwandte und mit dem EDM ein treffendes Bild dieser Gesellschaft und ihrer enormen Integrationsleistung zeichnete. Mit der aufkommenden Neuen Linken gelang es ihm als Übersetzer von Kritischer Theorie in Praxis zu fungieren, aber auch von Praxis in KT, ein Überarbeiten und Anpassen der Theorie mit und durch die Praxis. Damit erfüllt er nach Edward Said »the critic's job«, welcher es sei »to open it [theory] up toward historical reality, toward society, toward human needs and interests, to point up those concrete instances drawn from everyday reality that lie outside or just beyond the interpretive area necessarily designated in advance and thereafter circumscribed by every theory« (Said 1983: 242).

Neben konservativen bzw. reaktionären Angriffen, denen eine kritische Wissensproduktion sowieso ausgesetzt ist, riskiert die Übersetzerin auch Angriffe von Genoss*innen. Die große Welle von Antiintellektualismus, auf die Marcuse Bezug nimmt, die bis zu Forderungen nach Abschaffung der Universitäten in den 1970er Jahren führt, ist Sinnbild eines Scheiterns von Übersetzung. Rudi Dutschke spricht angesichts der Versuche Kader-Parteien aufzubauen von einer »Anti-Marcuse-Welle« (Benicke 2010: 90). Alle sollen Aktivist*innen und am besten Proletarier*innen sein (siehe Kritik daran oben). Die Identität als Professor wird als elitär und somit reaktionär gelesen und angegriffen. Die Gefahr des Scheiterns der Übersetzung zwischen Universität und außeruniversitärer Praxis ist groß und auch für mich immer wieder während dieser Arbeit spürbar.

Kritische Analyse beginnt, wie wir gesehen haben, wo das Verstehen endet, wo kein falscher Konsens herrscht, sondern Übersetzungsversuche unternommen werden. Mieke Bal beschreibt in *Travelling Concepts in the Humanities*, dass das Reisen von Theorien nicht nur geographisch, sondern auch zwischen Disziplinen und zwischen verschiedenen Rezipienten zu Diskussion und Analyse führten, die eine angebliche Neutralität entlarvt (Bal 2012: 31).

Wie Encarnación Gutiérrez Rodríguez schreibt, ist Übersetzung und somit auch die Übersetzerin, stets damit konfrontiert in eine binäre und koloniale Logik von Differenz und Identität verwiesen zu werden. Ein Zuhören, Verstehen, Übersetzen und Repräsentieren, das Allen gerecht wird, ist gar nicht möglich: »The goal of translation, thus, is not to recreate the language from which it departs, but to understand the process of translation as a moment of encounter with differences« (Gutiérrez Rodríguez 2010: 21). Anders als etwa Homi Bhabha (Rutherford 1990:

216), in dessen Konzeptualisierung des »Dritten Raumes«, in dem sich durch das Aufeinandertreffen verschiedener Positioniertheiten und das Lesen neuer Situationen ohne eingefahrene Schemata eine sehr positiv konnotierte Hybridität ergibt¹⁵, stellt Gutiérrez Rodríguez zunächst die notwendige Analyse des »Dazwischen« in den Fokus. Was sie mit dem Begriff der »kulturellen Übersetzung« einbringt, ist gerade in Begegnungen von Menschen mit heterogenen Positionen nicht von einer Übersetzbarkeit und einem prinzipiellen Verstehen auszugehen, sondern vielmehr danach zu fragen, wie »die Unterbrechung oder die Lücke, die eine soziale Trennung innerhalb einer globalen Verschränkung artikuliert« (Gutiérrez Rodríguez 2006) zu lesen ist. Sie verschiebt damit den Fokus von einem positiven Bezug auf das Neue auf eine kritisch-materialistische Analyse der (Un-)Übersetzbarkeit.

Mein Beitrag kann zum einen als ein Versuch verstanden werden, den Übersetzungsversuch, den organische Intellektuelle in der Refugee-Bewegung vollziehen, in weitere aktivistische sowie akademische Bereiche auszudehnen. Durch die Gespräche soll sowohl Raum für Reflexion der eigenen Rolle, Wissensvermittlung und ein Anknüpfen an Kritische Theorie geschaffen werden. Zum anderen erfolgen hier Impulse für die erneute Überprüfung und Erweiterung der Theorie Marcuses (vgl. Burawoy oben) und damit zugleich für eine Philosophie der Praxis. Marcuse hat Wissen artikuliert, das er aus eigener Erfahrung und aus Theorie gewonnen hat. Obwohl er Philosoph bleibt, soll Philosophie ihm dazu dienen, die Welt zu verstehen, weil er leidenschaftlich daran interessiert war, sie zu verändern. Diese Leidenschaft teilen auch ich und die Intellektuellen der Refugee-Bewegung mit denen ich gesprochen habe. »Der Irrtum des Intellektuellen liegt im Glauben, man könne *wissen*, ohne zu verstehen und besonders ohne zu fühlen und von Leidenschaft gepackt zu sein« (Gramsci 1967a: 429) schreibt Gramsci in den Gefängnisheften. Ausgehend von dieser Gemeinsamkeit lassen sich verschiedene Probleme des Verstehens erst bearbeiten. Wie verstehen die Refugees Marcuse? Wie verstehe ich die Refugees? Was hätte Marcuse verstanden? Generell sehe ich in Momenten gelingender gemeinsamer Kämpfe in der Refugee-Bewegung aufgrund ihrer Heterogenität etwa in Bezug auf Herkunftskontext, Klasse, Geschlecht, Bildung, Sprachen etc. ein großes Potenzial von ihr zu lernen. Darin, dass die Refugee-Bewegung gezeigt hat, dass Organisierung möglich ist, sehe ich ein großes Erkenntnispotenzial auch für Organisationsdebatten über die Refugee-Bewegung hinaus. Diese Momente gelingenden Zusammenkommens gilt es festzuhalten, zu analysieren und daraus zu lernen. Intellektualität und Übersetzung dienen als Metaphern, denen ich in der

15 Siehe auch zur Widersprüchlichkeit von Hybridität zwischen Widerstandspotenzial und ausgehen in neoliberaler Ideologie Kien Nghi Ha: *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus* (Ha 2005).

Ethnographie gefolgt bin. In der Reflexion der Methode im Schlusskapitel werde ich darauf zurückkommen.

Trotz aller Vorbehalte und Vorsicht möchte ich diese Reflexionen zu Übersetzung mit dem Ausblick auf die Möglichkeit des Erkundens dieses Dazwischen im Aktivismus ebenso wie in der theoretischen Reflexion beenden. In der Refugee-Bewegung sehe ich Räume des transversalen Verstehens (vgl. Stoetzler und Yuval-Davis 2002, Gutiérrez Rodríguez 2006, Binder und Hess 2013: 49), die in Forschung mit feministisch-dekolonialer Methodologie erkundet und bestärkt werden können. Daher gilt es den Blick neben einer kritischen Analyse in den folgenden Interpretationen auch auf Utopisches, auf Imaginationen, Träume und Wünsche zu richten.