
„Das Leiden der Anderen betrachten“. Flucht, Solidarität und Postkoloniale Soziale Arbeit

María do Mar Castro Varela

Flucht und Solidarität sind Themen, die schon lange einen wichtigen Gegenstand der Sozialpädagogik und Sozialen Arbeit bilden und die Theorie und Praxis lange schon intellektuell bewegen und affektiv berühren. Ein Blick in die 1990er Jahre beispielsweise zeigt, dass schon seinerzeit ein Boom an Veröffentlichungen zum Verhältnis Sozialer Arbeit und Flucht zu verzeichnen war. Damals war es vor allem die große Zahl an Geflüchteten aus dem ehemaligen Jugoslawien, die die Soziale Arbeit vor Herausforderungen stellte. Und auch zu jener Zeit kam es schnell zu Widerstand gegen Geflüchtete in der Bevölkerung. Rassistische Übergriffe (erinnert sei an die Überfälle auf die Unterbringungen von Geflüchteten in Hoyerswerda und Rostock-Lichtenhagen) nahmen zu, rassistische und nationalistische Diskurse normalisierten sich und auch rechte Parteien hatten zum ersten Mal nach den 1950er Jahren wieder größeren Zulauf. Im Jahr des Falls der Berliner Mauer, 1989, zogen die Republikaner mit über 7 % in das Berliner Abgeordnetenhaus ein und gewannen in den folgenden Jahren auch Sitze in verschiedenen Kommunalvertretungen. Gleichzeitig gab es zahlreiche Aktionen etwa mit Lichterketten, die zu einer Solidarität mit Geflüchteten aufriefen und zaghaft entstand eine deutschsprachige rassismuskritische Forschung. Das Gemisch von kippenden politischer Stimmung, Überforderung, Professionalisierung und Solidarität spornte, wie heute auch, kritische Perspektivierungen in den Sozialwissenschaften an. Insofern verwundert es, dass die „Zielgruppe“, der „Gegenstand“ dieser Forschung und Praxis, die Geflüchteten selber nämlich, deren Existenz die sozialen Professionen immer wieder zu einer kritischen Hinterfragung der eigenen Disziplin anregen, so wenig als Diskurspartner wahrgenommen

M.d.M.C. Varela (✉)

Alice Salomon Hochschule Berlin, Berlin, Deutschland

E-Mail: castrovarela@posteo.de

wird. Das Thema Flucht und die Gewalt, die in diesem Feld entfaltet wird, zwingt uns zu einem Überdenken grundsätzlicher Prämissen, Grundsäulen und Paradigmen der Sozialen Arbeit. Die bei vielen in Forschung und Praxis Tätigen artikulierte Überforderung verstehe ich dabei als revitalisierend wie eben auch die Be- und Hinterfragung der Profession. Eine Soziale Arbeit, die ihre Profession nicht kritisch hinterfragt, ist zumindest problematisch. Das auch deswegen, weil Soziale Arbeit immer in Macht- und Herrschaftsdiskurse verwickelt bleibt. So tritt sie oft als die sanfte Seite des regulierenden Staates auf. Auf der anderen Seite findet sich dann der Staat, der immer schärfere Einwanderungs- und Asylgesetze erlässt und gleichzeitig die Soziale Arbeit scheinbar großzügig darin unterstützt, dass diese das Leid derer lindert, die aufgrund der Gesetze verletzlich sind.

Die Hinterfragung ist also nicht nur gut, sondern dringend notwendig. Insofern ist die als Krise bezeichnete Situation eine gute und notwendige – und zwar für die Profession der Sozialen Arbeit und auch für die Gesellschaft als Ganzes. Sie fordert alle heraus, sich mit dem Status Quo gesellschaftlicher Verhältnisse ebenso auseinanderzusetzen wie mit der Stabilität hegemonialer, gewaltförmiger Diskurse. Auch diejenigen werden herausgefordert – vielleicht auch im besonderen Maße –, die sich aufgrund einer privilegierten Position mit dem Thema Flucht noch nicht (kritisch) auseinandersetzen mussten.

Der Beitrag wird eine Perspektive darlegen, die nicht mehr gänzlich unbekannt ist, aber doch viele in Theorie und Praxis irritiert. Es soll nicht darum gehen, simple Lösungen zu skizzieren, sondern stattdessen, in klassisch kritischer Manier, Fragen zu stellen, um hegemoniale Perspektiven und Selbstverständlichkeiten zu verschieben, zu dezentrieren. So muss etwa danach gefragt werden, was es eigentlich bedeutet, in Zeiten zunehmender Fluchtzahlen nach Europa – gepaart mit einem sich ständig verschärfenden Grenzregimes – sozial zu arbeiten. Einige lange verdrängte Fragen drängen nach vorne. Wie steht es um die Profession? Was bedeutet es sich kritisch mit der Geschichte derselben auseinanderzusetzen? Wo sind Interventionen in dieselben notwendig? Reicht es, diese einfach als Menschenrechtsprofession zu beschreiben?

Um diese Fragen stellen zu können, schlage ich ein dekonstruktives Herantasten vor, denn eine solche Herangehensweise ermöglicht es, die Widersprüche und Aporien an die Oberfläche zu bringen. Damit wird ein Angriff auf die Grundsäulen Sozialer Arbeit möglich, der eine produktive Verunsicherung bedeutet. Nur wenn das gelingt, kann eine offene und mithin kritische Soziale Arbeit gedacht werden. Geradeweg schließe ich mich Judith Butler an, wenn sie mahnt:

Man ist auf den Widerspruch angewiesen, man muss ihn exponieren und bearbeiten, um zu etwas zu gelangen. Einen anderen Weg scheint es nicht zu geben (Butler 2007, S. 46).

Es wird im Folgenden also darum gehen, die Widersprüche im Inneren der Sozialen Arbeit sichtbar zu machen; das Verschwiegene zum Sprechen zu bringen und damit eine Neuordnung derselben zu erlauben.

1 Die Macht der Bilder brechen!

The feeling persists that the appetite for such images is a vulgar or low appetite; that it is commercial ghoulishness (Sontag 2003, S. 112).

Wenn von Flucht (und damit verknüpften gewaltvollen Ereignissen) gesprochen wird, scheint es angemessen, den Willen zur Repräsentation zu bändigen und ab und zu darauf zu verzichten, Bilder zu zeigen. Es müssen nicht immer Bilder von Menschen auf der Flucht, von ertrunkenen Kindern, vollen Booten, von Menschen vor Stacheldrahtzäunen, von Menschen in Schlangen stehend, auf die Registrierung vor dem Landesamt für Gesundheit und Soziales (LAGeSo) in Berlin oder auf Suppe im Bahnhof von Salzburg wartend, gezeigt werden. Auch keine liegen gebliebenen Schuhe an den Grenzzäunen und keine strahlenden Kinder in Willkommensklassen oder protestierende Geflüchtete auf dem Dach einer Schule oder im Hungerstreik vor dem Brandenburger Tor. Es ist nicht so, dass die Bilder prinzipiell aus unserer Erinnerung gelöscht werden sollen – das wäre fatal. Es geht auch nicht darum, diejenigen, die nicht auf der Flucht sind, die diese Erfahrung nie gemacht haben, zu schonen. Doch ab und zu ist es notwendig, über die Wirkmächtigkeit dieser Bilder zu sprechen, sie herauszuzerren aus dem Raum des rein Illustrativen und Vermarktbareren.

Im folgendem Text werde ich kurz *über* diese Bilder *sprechen* und darüber, welche Funktionen diese Bilder erfüllen: Wie sie sprechen, und was sie uns und den Dargestellten, den von in ihnen Repräsentierten, antun. Es ist dies ein Versuch, aufzuzeigen, wie „Helfen“, „Macht“ und „Herrschaft“ sich miteinander verwoben zeigen, und welche Rolle die Bilder und Bildbetrachtungen hier spielen. Gerade in der Sozialen Arbeit spielen die Bilder von Geflüchteten eine wichtige Rolle: nicht nur tauchen diese immer wieder auf Programmflyern auf und schmücken zahlreiche Präsentationen von Tagungsbeiträgen zum Thema, nein, die Bilder bestimmen auch auf geradezu unheimliche Art und Weise die Praxis. Schließlich geht es deswegen auch darum herauszuarbeiten, warum, auch wenn die Verstrickungen klar sind, warum Soziale Arbeit dennoch *helfen*, sich trotzdem *solidarisch* zeigen muss. Wir stehen mithin vor einer *unmöglichen* Notwendigkeit. Eine Zumutung für alle, die in dem Akt des Helfens verstrickt werden ganz gleich ob ehrenamtlich oder professionell. Für die Profession stellen sich hier wichtige reflexive Fragen, die nach politischer Positionierung verlangen.

2 **Flucht, Soziale Arbeit und die trickreiche doppelte Bindung**

Gayatri Chakravorty Spivak mahnt in ihren Schriften immer wieder, sich die Figur des *double bind* – der doppelten Bindung – zur Hilfe zu nehmen, um diese Art von Verstrickungen besser verstehen zu können. Das klassische Bild, welches die doppelte Bindung illustriert, ist das Kind auf dem Schoß der Mutter. Die Mutter sagt dem Kind: „Ich liebe dich!“ und gibt dem Kind gleichzeitig eine Ohrfeige. Übertragen auf das Solidarisch-Sein vieler Menschen in Europa liest sich das für Geflüchtete so: Es wird „Ihr seid alle willkommen!“ gerufen, doch gleichzeitig müssen sich die willkommen Geheißenen einem gewaltvollen, rassistischen Registrierungs- und Ordnungsregime unterwerfen und auch rassistische Übergriffe im Alltag ertragen.

Das Leiden an den Bildern, das Mitleid ist auch deswegen ambivalent, weil es kein gutes Handeln innerhalb schlechter Verhältnisse geben kann. So wird Mitleid gezeigt, welches ein Wohlgefühl erzeugt, weil es die eigene Menschlichkeit verdeutlicht. Menschlichkeit, Human-Sein ist deswegen auch so gut vermarktbar. Zahlreiche Werbekampagnen nutzen diesen Wunsch „menschlich“ zu sein, um ihre Produkte zu vermarkten (etwa Nike oder Apple; siehe auch kritisch Castro Varela und Heinemann i. E.). Die Position des imperialistischen Subjektes wird gerade in dem Moment gestärkt, wenn sich dieses solidarisch zeigt: „Wir sind human, wir sind menschlich, wir sind Europa!“. Das ist nicht nur die Botschaft, sondern auch das Gefühl, welches die Körper der helfenden Subjekte bewegt. Imperialismus offenbart sich hier also in der Praxis des Helfens, die ja immer schon voraussetzt, dass sich die Subjekte, die helfen, in einer höheren Position gegenüber den zu helfenden Subjekten sehen.

Das soll das Thema hier sein. Womit gleichzeitig die Soziale Arbeit zu einem Zeitpunkt der Dekonstruktion und Kritik zugeführt wird, an dem viele Menschen in Europa denken, dass sie die edelste und würdevollste Seite europäischer Werte repräsentiert. Über die europäischen Werte müssen wir sprechen und auch darüber, wie Soziale Arbeit im Glauben Menschlichkeit zu befördern, oft genug strikte Migrationsregimes stabilisiert.

Die europäischen Regierungen – wie auch supranationale europäische Regierungsinstitutionen – erstaunen uns, euphemistisch gesprochen, jeden Tag aufs Neue mit Verschärfungen der Migrationspolitiken. Angeblich steht dies nicht im Widerspruch zu der proklamierten Willkommenskultur. Doch wie können wir die Reaktivierung des Dublin III-Abkommens, die Verhinderungen von Familienzusammenführungen im Asylverfahren, die Kürzungen von Leistungen für Geflüchtete, die Verschärfung von Grenzkontrollen etc. sonst verstehen? Dazu gesellen

sich Stimmen, wie in Frankreich, die zum Krieg aufrufen, Stimmen, die die Geflüchteten konstant kriminalisieren oder Burkini- und Kopftuchverbote. Diese paradoxen Botschaften deuten darauf hin, dass Europas Humanismus vor Allem ein Humanismus der Proklamation und weniger einer der Praxis ist. Auch aus diesen Gründen sollten wir auf die Bilder, die diese *proklamative Menschlichkeit* mobilisieren schauen und darüber nachdenken, welche Affekte durch diese mobilisiert werden, während tatsächliche politische Akte verhindert werden.

3 Das Bild der Anderen – die Affekte des Wir

Ein Blick in die Geschichte der europäischen Avantgarde und ihrer intellektuellen Geschichte offenbart uns schnell, dass, seitdem es die Fotografie gibt, ein Nachdenken über Bilder immer auch im Zentrum intellektueller Reflexion stand. So waren etwa Bilder des Krieges und auch historischer Gewalttaten stets ein wichtiger visueller Reflexionsgegenstand. Intellektuelle wie Walter Benjamin, Theodor Adorno, Hannah Arendt, um nur einige wenige Namen zu nennen, haben darüber geschrieben und reflektiert; die Bilder des Spanischen Bürgerkrieges oder des Vietnamkrieges wurden weltweit debattiert und dienten der Mobilisierung gegen den Krieg.

Hier werde ich kurz eine intellektuelle Diskussion skizzieren, die deswegen so interessant ist, weil sich drei Intellektuelle aufeinander beziehen, die von verschiedenen Positionen und zu unterschiedlichen Zeiten schreibend über Kriegsfotografien nachdenken: Virginia Woolf, Susan Sontag und Judith Butler. Virginia Woolf, die große britische Schriftstellerin, hat mit ihren Romanen und Essays Generationen von Feministinnen beeinflusst und inspiriert. Sie wagte es als eine der wenigen, die Nichteinlösung des europäischen Gleichheitsprinzips vis-à-vis den Frauen Europas anzusprechen und zu skandalisieren. In ihrem feministischen Essay „Drei Guineen“, in dem Woolf über die Unmöglichkeit spricht, dass Frauen ihres Standes politisch intervenieren, stellt sie unter anderem Überlegungen zu den Effekten von Bildern an, die den Horror des Spanischen Bürgerkrieges repräsentieren. Woolf schreibt:

Those photographs are not an argument; they are simply a crude statement of fact addressed to the eye. But the eye is connected to the brain; the brain with the nervous system. That system sends its messages in a flash through every past memory and present feeling. When we look at those photographs some fusion takes place within us; however different the education, the traditions behind us, our sensations are the same; and they are violent. You, Sir, call them ‚horror and disgust‘. We also call them horror and disgust. And the same words rise to our lips. War, you say, is an

abomination; a barbarity; war must be stopped at whatever cost. And we echo your words. War is an abomination; a barbarity; war must be stopped. For now at last we are looking at the same picture; we are seeing with you the same dead bodies, the same ruined houses (Woolf 2001/1938, S. 109).

Die britische Schriftstellerin lenkt in ihrer berühmten Arbeit unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf die differenten Möglichkeiten von Frauen und Männern Bildung und politischen Einfluss zu erwerben, sondern eben auch auf die Tatsache, dass Bilder Affekte produzieren; dass diese unter dem Aspekt unserer Affizierbarkeit betrachtbar sind. Welche Affekte werden ausgelöst, wenn wir Kriegsbilder sehen? Was erschüttert uns? Was erschüttert uns nicht? Und was macht uns Angst? Interessanterweise geht es in dem Text vor allem darum, die geringe Macht von Frauen ihrer Klasse aufzuzeigen, politisch zu agieren. Die Bilder produzieren, Woolf zufolge, erst einmal bei allen Menschen dasselbe Grauen, dieselbe emotionale Erschütterung, doch sind eben die Möglichkeiten, darauf adäquat zu reagieren, für Frauen limitiert. Doch, so müssen wir kritisch nachfragen, ist es tatsächlich so, dass die hervorgerufenen Affekte gewissermaßen bei allen gleich sind; dass sie unabhängig von Klasse, Geschlecht und Herkunft hervorgerufen werden, so wie es Woolf hier postuliert? Ich kann ihr hier aus vielerlei Gründen nicht folgen, denn Ängste beispielsweise sind gerade aufgrund dessen, dass sie nicht spezifisch sind, Artikulationen von Vergesellschaftung und historischem Gewordensein. So skizziert der israelische Architekt und Schriftsteller, Eyal Weizman, in seinen Arbeiten sehr eindrucksvoll, dass der Bruchteil einer Sekunde (*split-second*) zwar

als nicht weiter zerlegbarer Moment in der Zeit dargestellt [wird], in dem kein Nachdenken, keinerlei Berechnung möglich ist. Mit Blick [aber beispielsweise] auf Polizeimorde an schwarzen Autofahrern in Amerika [...], [kann er zeigen], wie dieser Moment zeitlicher Unteilbarkeit, der Bruchteil einer Sekunde, von der *longue durée* rassistischer und kolonialer Gewalt durchwirkt ist (HKW, Ankündigung eines Vortrages von Weizman 2017).¹

Weizman verdeutlicht in dem Vortrag, wie das dünne Argument, das einen tödlichen Schuss gegenüber einem Unbewaffneten legitimiert, letztendlich nur als Konsequenz einer sich langsam aber stabil aufgebauten rassistischen Gesellschaft zu verstehen ist. Auf das hier interessierende Thema übertragen, bedeutet dies,

¹Siehe https://www.hkw.de/media/de/texte/pdf/2017_2/programm_2017/apparat_des_rassismus_program.pdf. Der spannende Vortrag „Die Longue Durée der Split-Second“ kann auf der Website des Haus der Kulturen der Welt (HKW) heruntergeladen werden.

dass wir die Affekte, die uns beim Betrachten der Leiden anderer bewegen, nicht ohne die *longue durée* (siehe Braudel 1977), die den rassistischen Raum, in dem wir uns bewegen und den wir bewohnen, decodieren können. So erweist sich Mitleid beim Betrachten Geflüchteter nicht selten als Wirkung eines rassistischen Viktimisierungsdiskurses wie auch bohrende Ressentiments gegenüber vermeintlich muslimischen Männern, die als bedrohlich erscheinen, Residuen eines Orientalismus freilegen, der muslimische Männer immer schon als gefährlich beschrieb (siehe Castro Varela und Mecheril 2016). Der Prozess, in dem Angst naturalisiert wird, ist ein historischer, vielschichtiger und komplexer. Unspezifische Angst gegenüber denjenigen, die die prekäre Position der „Fremden“ besetzen, ist kein zufälliger Affekt, sondern steht in einem direkten Zusammenhang mit europäischer Historiografie und mit Erinnerung, die diese Geschichtsschreibung hervorbringt. Auch die in der Entwicklungspsychologie so populäre These der „Fremdenangst“ ist mehr als fraglich. Soweit mir bekannt, kennt keine andere europäische Sprache das Wort „Fremdenangst“. Der Begriff wird aber zumeist als „Xenophobie“ übersetzt, womit die scheinbar harmlose und unvermeidbare entwicklungspsychologische Phase, in der Kinder nach dem achten Monat Angst vor ihnen nicht bekannten Personen zeigen, als Bestandteil einer rassistischen Subjektformation entlarvt wird. Rassismus wird erlernt; wir erwerben rassistisches Wissen. Und dieses Wissen ermöglicht es uns, uns in einer von Rassismus durchwirkten Welt zurechtzufinden.

Susan Sontag, die große US-amerikanische Intellektuelle und Kulturkritikerin, die unser Verständnis von Bildern und Filmen zutiefst verändert hat, nimmt Woolfs Aussagen mehrere Jahrzehnte später auf und spricht über den „Betrug der Bilder“ und die Tatsache, dass diese uns als wahr erscheinen, weswegen die Empörung umso größer sei, wenn sich diese, wie so oft, als arrangiert erweisen würden. Bilder, so erklärt sie, müssten interpretiert werden. Bilder seien gewissermaßen Rohmaterial, die der Decodierung bedürfen. Während Sontag in ihrem berühmten Essay „On Photography“ (1977) noch klagt, dass eine Flut an grausamen Bildern die Betrachtenden betäubt, sodass diese letztlich nichts mehr empfinden können und sie von einer chronisch-voyeuristischen Beziehung der Welt zu den Bildern spricht, vermittelt sie in ihrem viel späteren Aufsatz „Das Leiden anderer betrachten“ (2003), dass Bilder Erfahrungsschranken überwinden helfen. Ihrer Ansicht nach können nur Bilder uns bewegen; uns ein Leid zeigen, das uns undenkbar erscheint. Damit ist sie in ihrer zweiten Auseinandersetzung viel näher an Woolfs Lesart. Benötigen wir die Bilder, um Leid zu empfinden? Können sie denjenigen eine Erfahrung ermöglichen, die sie wahrscheinlich nie machen würden?

Als letzte Beitragende in dieser Debatte ist Judith Butler anzuführen: jene Intellektuelle, die nicht nur unsere Vorstellung von Geschlecht und Sexualität in

Bewegung versetzt hat, sondern mit ihren späteren ethischen Schriften eine neue und notwendige Ethikdebatte eröffnete, die in der Sozialen Arbeit viel stärker zur Kenntnis genommen werden sollte als dies bisher der Fall ist. Butler (2009a) diskutiert Sontags Schrift „Das Leiden anderer betrachten“ im Zusammenhang mit den Kriegen im Irak und Afghanistan und der massiven US-amerikanischen und auch europäischen militärischen Intervention. Sie stellt Überlegungen darüber an, wie die in diesen Kriegen produzierten und in den westlichen Medien disseminierten Bilder das ethische Empfinden prägten und veränderten. Wichtig erscheinen Butler im Gegensatz zu Woolf und Sontag die Produktionsbedingungen der Bilder. Welche Bilder produziert ein eingebetteter Journalismus, fragt sich die Philosophin. Seit den Kriegen in Afghanistan und Irak entwickelte sich ein Fotojournalismus, bei dem Journalist_innen ein Teil der Truppen und damit der Kriegsführung werden; sie fahren mit den Truppen in die Kriegsgebiete und bekommen dort den Auftrag, nur spezifische Gegenstände aufzunehmen und über bestimmte Vorkommnisse zu berichten, während es klare Zensurvorgaben gibt. Das bedeutet, es gibt klare Berichtssperren. Und das, was sie berichten, produziert und verstärkt einen Patriotismus, der ohne einen seit Jahrhunderten genährten Nationalismus nicht denkbar wäre. Die Bilder zielen auf die Solidarität mit der Gruppe, der wir uns zugehörig fühlen sollen und reproduzieren gleichzeitig eben dieses verrückte Zugehörigkeitsgefühl unter Staatsbürger_innen – aber auch zwischen all jenen, die sich dem „Westen“ zugehörig fühlen. Gleichzeitig befeuern die klar ausgewählten Bilder jene Ängste, die einen Krieg immer auch legitimieren. Feindbilder werden hergestellt, der Krieg erscheint unausweichlich und, wenn auch beängstigend, so doch gleichzeitig notwendig und erleichternd. Diese Bilder verengen Butler zufolge die möglichen Lesarten. Sie liefern uns eine Interpretation des Geschehens, sodass nicht, wie Sontag annimmt, unsere Erfahrungsmöglichkeiten ausgeweitet werden und auch nicht, wie Woolf noch annimmt, unweigerlich Mitleid hergestellt wird. Vielmehr werden auch Angst und rassistische Imaginationen angeheizt. Nicht alle Toten erscheinen uns bemitleidenswert und der Pathos der Bilder der gefallenen US-amerikanischen Soldat_innen erschüttert uns, die wir uns dem Westen zugehörig fühlen, nicht nur, sondern die Bilder ziehen auch die Grenzen, die Nähe und Fremde herstellen.

[D]iese äußeren Bilder, die wir wahrnehmen, prägen sich in das menschliche Gedächtnis ein und korrespondieren mit inneren Bildern – und innere Bilder können sowohl durch die Anschauung in face-to-face-Situationen aufgebaut und verändert werden, wie auch durch künstliche, mediale Bilder (Bosch und Mautz 2012, S. 299).

Welche Toten können wir betrauern? fragt Butler. Welche Bilder erschüttern uns? Um wen weinen wir? Welche Gewalt können wir ohne weiteres akzeptieren?

Zusammengedacht stellen uns diese drei Intellektuellen vor wichtige Fragen; sie fordern uns auf, das oft Unhinterfragte zu hinterfragen. Was genau empfinden wir, wenn wir das Leiden anderer betrachten? Ist es Mitleid oder auch Genugtuung? Warum die Tränen? Woher rühren diese Affekte, welche Bilder werden uns gezeigt und warum? Und schließlich, was sagt uns diese Reaktion auf die Bilder über unsere Geschichte und Vergesellschaftung? Anders gesagt: Was verraten uns unsere Reaktionen, die körperlichen Wirkungen auf die Bilder, über unser Gewordensein und die rassistischen Räume, die wir bewohnen? Von wo und wie blicken wir auf die Bilder? Wie hängt das, was wir sind, mit dem zusammen, was andere erleiden müssen?

4 Menschsein und postkoloniale Soziale Arbeit

Es ist meine These, dass eine postkoloniale Soziale Arbeit diese Gedanken zum Ausgangspunkt nehmen könnte. So könnten wir uns mit Sontag fragen: „[W]as bedeutet es, gegen Leid zu protestieren und worin unterscheidet sich solches Positionieren von der Anerkennung der Tatsache, dass es Leiden gibt?“ (Sontag 2003, S. 49 f.). Und mit Butler könnten wir unsere Auseinandersetzungen zu Mitleid und Solidarität nicht nur vertiefen, sondern auch politischer rahmen. Das unterbricht die in der Sozialen Arbeit immer noch so übliche Sentimentalität und den unreflektierten Humanismus und fordert uns auf zu einer rücksichtslosen (Selbst-)Kritik. Über den Weg der reflektierenden Betrachtung der Bilder kann eine Dekonstruktion der Sozialen Arbeit erfolgen, die das „menschliche Europa“ erschüttert. Es ermüdet unendlich, dass Europa auch in den Sozialarbeitswissenschaften immer wieder als ein Raum repräsentiert wird, in dem Emanzipation und Freiheit regieren. Denn diese Werte haben nie für alle gegolten. Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Die Proklamierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Soziale Arbeit wird ja gerade aktuell in Zeiten von Flucht und Migration wieder vermehrt als Menschenrechtsprofession hochstilisiert. Da lohnt ein kritischer Blick auf diese Selbstbeschreibung. Im Jahre 1948 werden die Menschenrechte proklamiert, nachdem die Weltgesellschaft zusammengekommen ist, um nach Möglichkeiten zu suchen, große Verbrechen, die von Europa ausgingen, nämlich Nationalsozialismus und Kolonialismus, in der Zukunft zu verhindern. Nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges und dem Horror, den auch die Bilder aus den deutschen Konzentrationslagern in der Welt auslösten, wie auch den anhaltenden antikolonialen Befreiungskriegen, sollte die Ratifizierung universell gültiger Menschenrechte als normatives Rechtsinstrument eine erneute genozidale Gewalt verhindern und die Menschheit von der Barbarei befreien.

Vergessen wir nicht, dass Mitte des 19. Jahrhunderts, zum Höhepunkt der kolonialen Beherrschung, 85 % des Weltterritoriums von Europa beherrscht wird – mit brachialer Gewalt und subtilen „Zivilisierungs“instrumenten gleichermaßen (vgl. Castro Varela und Dhawan 2015). Ein Bild lässt mich nicht los: Am 10. Dezember 1948 werden die Menschenrechte feierlich verabschiedet, in New York. In einer Stadt, in der es der afroamerikanischen Jazzsängerin Billie Holiday nicht erlaubt war, den Hauptgang des Konzertsaaes zu betreten, auf dem sie später auf der Bühne stehen würde. In einer Stadt, die durchzogen ist von rassistischer Gewalt, wird ein Papier verabschiedet auf dem steht: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ In einem Land, in dem Tausende Schwarze Menschen bis Mitte des 20. Jahrhunderts gelyncht wurden (vgl. Wells-Barnett 2014). Welch Zynismus. Welch großartige Fähigkeit des unterkomplexen Hinschauens. Welch Mangel an Ethik und Schamgefühl. Die Proklamation der Menschenrechte ist ein Symbol für das beständige Versagen des globalen Nordens und Europas Verantwortung zu übernehmen für die Gewalt, die sie über die Welt gebracht haben. Die Menschenrechte sollten Europa und den weißen Westen beschämen. Dass sollte nun nicht darin münden, dieselben zu verdammen, aber doch die Politiken, die in ihren Namen geführt werden, kritisch zu begleiten (vgl. Castro Varela und Dhawan 2014). Beginnen könnten wir in der Sozialen Arbeit damit, die Frage des Menschseins grundsätzlich nachzuskizzieren. Wer gilt als Mensch? Wer nicht? Und warum nicht? Welche Gewalterfahrungen gehen damit einher? „Mensch“ ist letztlich ein Konstrukt. „Menschsein“ war immer debattierbar. Aus diesen Gründen muss die Disziplin der Sozialen Arbeit gerade in Zeiten von Krise und Flucht eine unbequeme Erinnerungsarbeit wagen. Eine Arbeit, die uns zu der anderen Seite Europas bringt, der Schattenseite Europas.

Wenn der afro-britische Historiker und Kulturwissenschaftler Kobena Mercer in seinem Buch „Welcome to the Jungle“ schreibt: „We are here because you were there“ (1994, S. 7), ein Satz, der von Migrant_innenorganisationen in USA und Großbritannien sloganisiert wurde, so weist er damit zudem auf die Tatsache, dass migrantisch-diasporische Communities nicht zufällig entstehen und Flucht oft in die Richtung zeigt, von der aus historisch die Gewalt ausging. Dies zu bedenken sollte die Frage, warum so viele Menschen aus dem globalen Süden nach Europa flüchten, zumindest zu beantworten helfen. Viele in der Sozialen Arbeit fragen sich, mit welchem Recht Geflüchtete von Europa Schutz und Menschlichkeit erwarten dürfen? Wie kommen sie darauf, so fragen einige sich, dass Europa ihnen Schutz gewähren muss? Und gelten die Rechte, die von der Würde des Menschen sprechen, tatsächlich für alle Menschen? Wenn unsere Sicherheit bedroht ist, müssen wir dann noch menschlich bleiben? Ereignisse wie die sexualisierten Übergriffe während der Silvesternacht 2015/2016 in Köln, die vermeintlich von

„arabischen Männern“ ausgeführt wurden oder die Amokfahrt des Tunesiers Anis Amri, der im Dezember 2016 mit einem LKW in einen Berliner Weihnachtsmarkt fuhr, und dabei mehrere Menschen tötete und viele schwer verletzte, lösen sogleich rassistische Affekte aus. Menschen rufen nach Vergeltung und Rache; sie sehen sich bedroht. Und die Angst legitimiert erneut rassistische Praxen und lässt die Zahlen von Gewalttaten gegenüber People of Color und Geflüchteten steigen. Anschläge auf Unterkünfte von Geflüchteten werden fast zur Normalität in Deutschland. Die Bilder dieses Leids rufen also andere Affekte hervor: Hier ist es nicht Mitleid, sondern eher ein Gemisch von Angst, Wut und Hass. Während die Toten in Afghanistan, die Geflüchteten vor den Grenzzäunen, viele Menschen in Europa zum Weinen bringen, mobilisieren auch die Toten des furchtbaren Attentates auf unschuldige Besucher_innen eines Weihnachtsmarktes die Bevölkerung. Sie artikulieren ihre Verzweiflung und Wut; sie fordern Vergeltung, rufen nach Aufklärung und Bestrafung. Es ist in dieser Zeit einfach für Rechtspopulist_innen, ihre rassistischen Tiraden in den Medien zu äußern. Die Mehrheit der Dominanzbevölkerung ist nach dem Betrachten der entsetzlichen Bilder bereit, diese als legitim anzusehen auch wenn Menschen darunter leiden mögen, die nichts mit den feigen Aktionen zu tun haben. Denjenigen, die den Tod von Tausenden unschuldigen Menschen anordnen oder per Drohnenattacken ausführen, wird das Menschsein nicht abgesprochen, diejenigen, die als die „Fremden“ gelten, stehen dagegen immer in Gefahr, aus der Position des „Menschen“ herauskatapultiert zu werden. Die Folge davon ist nicht nur, wie Butler feststellt, dass diese nicht betrauert werden, sondern dass diese auch aktiv bekämpft werden. Wenn Europa den Großteil des Weltterritoriums kolonisierte und noch heute sich die Ressourcen des globalen Südens zu eigen macht, mit welchem Recht können Europäer_innen darüber entscheiden, ob sie Menschen auf der Flucht vor Kriegen, Armut und Umweltkatastrophen Schutz bieten? Welche Rolle kommt der Sozialen Arbeit bei der Vermittlung ethischer Prinzipien zu? Eine postkolonial informierte Soziale Arbeit ist keine moralisierende, wie viele in der Profession behaupten, sondern eine, die ethische Praxen fordert. Diese sind ohne historisches Erinnern und einem Eintauchen in die Komplexität des Sozialen und Politischen nicht zu haben. Soziale Arbeit steht in der Verantwortung, die affektiven Reflexe zu analysieren und in diese zu intervenieren. Die *longue durée* des Rassismus erfordert einen langen Atem und die Fähigkeit zu abstraktem Denken. Mitleid kann politisch mobilisieren, aber es kann auch Hass und Ressentiments verstärken, weswegen die Macht der Bilder ebenso ernst genommen werden sollte wie verstanden werden muss, dass Affekte politisch sind. Sie

sind Teil dessen, was innerhalb der Postkolonialen Theorie als „Welt-machen“ (worlding) verstanden wird. Letzteres bezeichnet die Art und Weise, wie differente

Subjekte, die historisch hervorgebracht wurden und entsprechend unterschiedliche soziale Positionen einnehmen, die Welt wahrnehmen und repräsentieren (Castro Varela und Heinemann 2016, S. 54).

5 Flucht und Dekolonisierung

Wie Spivak (2008) provokativ bemerkt, scheint es nicht mehr möglich zu sein, gut zu sein, weil es wünschenswert ist, ignorant zu bleiben. Das Phänomen wachsender Zahlen von Geflüchteter in Europa kann nicht unabhängig von Dekolonisierungsprozessen auf beiden Seiten der kolonialen Grenzziehung betrachtet werden. Die Machtsymmetrien, Herrschaftsstrukturen und die Gewalttätigkeit der kolonialen wie auch der Dekolonisierungsprozesse strukturieren unser Wissen ebenso wie sie unsere Gefühlswelt dominieren. Wie viele Professionelle der Sozialen Arbeit haben erst einmal auf eine Karte geschaut, um sicherzugehen, dass sie Syrien oder Somalia lokalisieren können. Klar ist: Viele helfen, um die Not der Geflüchteten bei ihrer Ankunft zu lindern. Sie beraten die neu angekommenen bezüglich des Asylverfahrens, begleiten sie zu Behörden, vermitteln Sprache und entwickeln kulturelle Angebote für die Kinder. Gleichzeitig können viele Menschen in der Sozialen Arbeit nicht wirklich erklären, warum es im Sommer 2015 zu den erhöhten Zahlen von Geflüchteten gekommen ist. Konkret: Es gibt nur wenig Gespräch über politische Hintergründe und auch die Verantwortlichkeit westlicher Länder in den globalen Konflikten und Kriegen. So reicht es etwa zu sagen: „Ja, die Syrer sind eben hierher geflohen, weil dort Krieg ist“, und dies wird bereits als Begründung genug sehen. Dagegen wird kaum darüber gesprochen, warum dort ein blutiger Krieg von differenten Interessensgruppen geführt wird und wie Europa und der Westen konkret involviert ist. Ich plädiere dafür, sich die Zeit zu nehmen, die Geschichte dieser Länder zu studieren und sich zu fragen, warum die Bilder, die wir jetzt sehen, zwar schockierend sind, aber eigentlich nicht überraschend. Europa deklariert sich kontinuierlich als Ort und Quelle für Recht und Gerechtigkeit und reklamiert sowohl Recht als auch Gerechtigkeit für sich, Emanzipation, Aufklärung, aber auch Souveränität und Freiheit, das alles scheinen wichtige Bestandteile des abendländischen Denkens zu sein, die diese Werte hervorgebracht haben, von denen jetzt die Politiker_innen immer so gerne reden. „Integration, ja“, so heißt es im dominanten politischen Diskurs, „aber nur wenn, die die zu *uns* wollen, in der Lage und willens sind, *unsere* Werte zu akzeptieren, anzuerkennen und von diesen gerahmt zu denken und zu leben“. Es lohnt also einen Blick auf diese politischen Konzepte zu werfen.

Emanzipation, Aufklärung und Freiheit sind allesamt Ideen, von denen die postkoloniale Denkerin Spivak schreibt, dass wir sie unbedingt einer Kritik unterwerfen müssen, gerade weil wir diese nicht nicht begehren können. Allerdings darf auch das Begehren nicht naturalisiert werden. Vielmehr ist zu untersuchen, wie das Sprechen über Freiheit, Emanzipation und Gleichheit Europa dazu dient, seine politische Herrschaft zu sichern. Die Helfenden sichern die Freiheit und Emanzipation, während die, die die Hilfe empfangen, *unsere* Freiheit und Emanzipation drohen in Gefahr zu bringen. In diesem dominanten Diskurs werden Werte und Rechte gleichermaßen kommodifiziert und zum Eigentum Europas deklariert. Die Welt, so erweist sich, ist heute nicht mehr nur eingeteilt in „Arme“ und „Reiche“, sondern es ist eine Welt, in der die einen „Rechte und Schutz suchen“ und die anderen „Rechte und Schutz geben“. Das fühlt sich für Letztere nicht gut an, Europa bezieht daraus auch das Selbstbewusstsein, weiter bewusstlos in Ignoranz zu versinken (vgl. Dhawan 2016).

Der Versuch, die Gewalt und auch das Böse, welches in Europa eingeschrieben ist, zu vergessen, führt unweigerlich zu einer Perpetuierung von Gewalt. Eine Gewalt, die von Europa, im Namen Europas, ausging und weiterhin ausgeht. Denn die Bundesrepublik hat zwar die Grenzen für einige Zeit geöffnet, aber den Waffenhandel in Kriegs- und Krisenländer, etwa nach Syrien, nicht verboten. So wurden im Jahr 2015 Kriegswaffen im Wert von rund 1,55 Mrd. EUR aus Deutschland exportiert² und auch an der Herstellung der tödlichen Chemiewaffen, die etwa in Syrien zum Einsatz kamen, hatten deutsche Firmen in der Vergangenheit keinen unbedeutenden Anteil (Zeit Online 01.10.2015)³. Solange die schmerzhafteste Erinnerung an Europas Gewaltverbrechen immer wieder verhindert wird, bleibt es möglich den Krieg sprichwörtlich zu befeuern und gleichzeitig eine „Willkommenskultur“ zu feiern. Gewalt ist aber schlicht keine traurige Aberration, kein Zufall, kein plötzliches Geschehen das nicht voraus zu denken war, sondern Teil des imperialistischen Projekts Europas. Auch im Namen der Gerechtigkeit gilt es deswegen, die Alltäglichkeit von Gewalt und Unmoral, die die Geschichte Europas durchzieht, transparent zu machen. Manche sehen, so der britische Literaturwissenschaftler Terry Eagleton, die Geschichte der Moderne einfach als eine Geschichte von beeindruckendem Fortschritt. Andere, nämlich „die Anderen“, deren Leid wir jetzt betrachten, sehen diese als einen lang gezogenen Albtraum. Die für die Demokratisierung der Gesellschaft notwendige kritische

²Siehe <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/36539/umfrage/ausfuhr-von-kriegswaffen-aus-deutschland-seit-1997>. Zugegriffen: 19.03.2017.

³Siehe <http://www.zeit.de/2015/38/syrien-krieg-deutsche-waffen>. Zugegriffen: 19.03.2017.

Erinnerung lässt die Bilder des Horrors vor unserem inneren Auge ablaufen: koloniale Beherrschung, Genozide, Shoa, Weltkriege, Rassismus, Faschismus etc. Ich habe an anderer Stelle vorgeschlagen, statt von Geisteswissenschaften von einer Spektrologie zu sprechen: der Wissenschaft der Geister. Wissenschaft der Geister, die der Geisteswissenschaft bedarf um sich an die Orte und Zeiten zu begeben, die heute unser Denken „des Anderen“ und die dominanten Wahrnehmungen der Welt bestimmen; die geprägt bleiben von rassistischen Kategorisierungen und einem Vertrauen auf die eigene europäische Größe und Brillanz (vgl. Castro Varela 2015).

6 Epistemische Gewalt

Innerhalb postkolonialer Theorie ist deswegen epistemische Gewalt zentral. Eine Gewalt, die Wahrheiten setzt und die eigene Wissensproduktion auf Kosten anderer durchsetzt. Dass Europa so reich ist, hat selbstverständlich damit zu tun, dass dieses „humane Europa“ über Jahrhunderte Plündern und Ausbeuten legitimiert hat: Sklavenhandel, Genozide, die unrechtmäßige Aneignung natürlicher Ressourcen, die Produktion von Armut. Insoweit ist es schwierig von einem moralischen Recht Europas zu sprechen, das diesem zugesteht, darüber zu richten, wer ein Recht auf Schutz und Zukunft hat und wer nicht. Wie Spivak (2008) akzentuiert bemerkt, ist Verantwortung ein Antonym von Recht. Verantwortung leitet sich deswegen nicht von Rechten ab, sondern muss auch aufgrund derselben übernommen werden. Nicht selten wird Unrecht rechtmäßig durchgesetzt.

Ein Nachdenken über epistemische Gewalt ist auch deswegen notwendig, weil es nicht genügt, die materiellen Seiten der Unterjochung des globalen Südens zu betrachten. Dekolonisierung ist nur möglich, wenn das imperialistische Subjekt aus dem Gleichgewicht gerät; wenn eine asymmetrische Ignoranz freigelegt wird. Auf der einen Seite geht es insoweit darum, die Auslöschung von Wissen offen zu legen. Der portugiesische Soziologe Boaventura de Sousa Santos (2014) spricht in diesem Zusammenhang von einem „Epistemizid“: Dem Auslöschen von Wissen. So wurden etwa Vorstellungen des kollektiven Zusammenlebens, sowohl subtil wie auch brachial ausgelöscht. Folge davon ist beispielsweise, dass im Westen kaum Konzepte von Leben außerhalb des Kleinfamilienmodells denkbar sind. Auf der anderen Seite haben wir es auch mit einer enormen Vereinnahmung von Wissen zu tun. Spivak zufolge geht es deswegen nicht darum, „europäisches“ Wissen zu verdammen – auch, weil dieses fälschlicherweise zu einem Eigentum Europas deklariert wurde. Während des kolonialen Zusammentreffens wurde eben nicht nur Wissen zerstört, sondern auch produziert. Spivak schlägt als möglichen

Umgang mit dem Wissen der Aufklärung eine interessante Taktik vor, die sie „affirmative Sabotage“ beschreibt (vgl. Spivak 2012). Dieser Taktik folgend, kann es nicht darum gehen, etwa die Allgemeinen Menschenrechte als eurozentrisch zu disqualifizieren – das ist Spivak zu banal. Eher geht es darum, einer Politik zur Realisierung zu verhelfen, die tatsächlich ein Mehr an Gerechtigkeit zum Ziel hat. Wissen und ethische Modellierungen gehören nicht Europa. Wissen muss aus der Kommodifizierung befreit werden, wofür die ungleichen Strukturen der Wissensproduktion freigelegt werden müssen. So müssen die rassistischen Schriften Kants nicht entschuldigt werden, es ist aber auch nicht sinnvoll, all seine fein ausgearbeiteten Ideen zu verwerfen. Affirmative Sabotage erfordert stattdessen ein genaues Lesen, eine Dekonstruktion der Texte der Aufklärung, das die Aporien derselben freilegt und den Weg für ethisches Handeln ebnet. Konkret müssen wir etwa über Emanzipation wie auch die Menschenrechte sprechen, indem wir die diesen Vorstellungen inhärenten Widersprüche freilegen.

7 Schlussbemerkungen

Lassen Sie mich zum Schluss zurück zum Anfang zurückkehren: vielleicht müssen wir uns darin üben, den Blick zu wenden; um die Ecke und nach hinten schauen – weg von uns und wie *wir* helfen können, hin zu denjenigen, denen wir die Hilfe zukommen lassen. Schon das Merkmal „auf der Flucht“ verweist dabei auf die Flüchtigkeit, wie auch die extreme Heterogenität der Gruppe. Menschen setzten sich in Bewegung mit dem Ziel, in Sicherheit zu leben oder schlicht das Überleben zu sichern. Einige der Menschen, die in den Herkunftsländern politisch aktiv waren, versuchen im Ankunftsland die Aktivitäten wieder aufzunehmen, andere wollen einfach nur Ruhe. Viele geflüchtete Menschen sind traumatisiert und alle werden durch die geltenden Asylgesetze gepeinigt. Das eint sie. Sie dürfen nicht arbeiten, müssen sich permanent erklären und dürfen zum Teil nicht den Ort verlassen an dem der Asylantrag gestellt wurde. Hinzu kommen rassistische Übergriffe auf der Straße, im Amt und in den Unterbringungen selbst. Und wir erinnern uns an die Vorfälle im letzten Jahr in Burbach in Nordrhein-Westfalen, die uns gezeigt haben, dass das, was wirklich gefährlich ist und das Fürchten lehrt, das System der Sicherung und Verwahrung ist, das sich an sich schon rassistisch und menschenverachtend strukturiert zeigt, und zudem in seinen Strukturen Raum und Möglichkeiten für rechte Menschen und Organisationen bietet. Wir können uns vorstellen, was das für Menschen, die geflüchtet sind, bedeutet.

Was bedeuten diese Ausführungen für die Soziale Arbeit? Wie kann soziale Transformation gedacht werden? Gelingt soziale Transformation über eine zielgerichtete Mobilisierung? Können Geflüchtete politische Ziele formulieren, die

in die hegemonialen Diskurse intervenieren? Und stellen sie überhaupt politische Forderungen auf? Stellen sie Fragen an die Politik? Oder wollen sie nur ein Dach über dem Kopf? Das alles sind wichtige Fragen, die sich aus dem Gesagten ergeben, hier aber nicht beantwortet werden können. Nur so viel ist klar: Geflüchtete Menschen in den Metropolen Europas verändern nach und nach nicht nur das Gesicht der aufnehmenden europäischen Städte, sie scheinen auch eine Bewegung in Gang zu setzen, die lange nicht mehr möglich schien. Menschen gehen zu Hunderten und Tausenden auf die Straße, um für mehr Menschlichkeit zu protestieren. Sie fordern bessere Unterbringung für geflüchtete Menschen, sie sorgen für eine Beschulung der Kinder und unterschreiben Petitionen, um die Abschiebung Einzelner zu verhindern. Eher unbemerkt geschieht ein denkwürdiger sozialer Wandel: Ermüdete und im Konsumrausch betäubte Mehrheiten erwachen plötzlich zu politischem Leben. Es ist, als ob die zunehmenden globalen Katastrophen, die im Zusammenhang mit einer misslungenen Dekolonisierung der Welt und dem krisenhaften Kapitalismus zu betrachten sind, paradoxerweise eine Re-Demokratisierung der europäischen Gesellschaft zur Folge hätten. Der Zustand der Flucht bewegt die Menschen in den Metropolen, viele fühlen sich aufgerufen, etwas zu tun. Und doch verweist Flucht auch auf die Prekarität von Wohlstand und das löst auch deswegen Ängste aus. Angst haben die meisten weniger deshalb, weil sie fürchten auf der Straße erschossen werden zu können. Eher haben wir es mit einer Verlustangst zu tun: vor dem Verlust der vermeintlichen geistigen Vormachtstellung und der bisherigen auch ökonomischen Privilegien.

Es scheint mir an der Zeit, für etwas zu plädieren, was ich in Anlehnung an den großen antikolonialen Denker Frantz Fanon (2015/1961) als „Neuen Humanismus“ bezeichne. Man hat Fanon sehr häufig gelesen als einen, der Europa die eigene Brutalität und Enthumanisierung vor Augen führt. Doch auch wenn dies stimmt, so hat er eben auch für einen Neuen Humanismus votiert. Darüber nachzudenken, was es bedeuten könnte, über einen Humanismus zu sprechen, der die Erinnerung der Brutalität dessen beinhaltet, was es bedeutet hat, den bisherigen Humanismus aufzubauen. Wir brauchen einen Neuen Humanismus, einen, in dem geflüchtete Menschen und die Menschen, die weiterhin im globalen Süden verortet sind, nicht nur als diejenigen wahrgenommen werden, die der Hilfe bedürfen, sondern auch als die erkannt werden, die Europa und uns Europäer_innen zeigen, wie hilfsbedürftig wir sind. Sodass ein erster Schritt darin getan wird, die durchdringende asymmetrische Ignoranz zu überwinden und vielleicht auch die letzten noch verbleibenden politischen Nervenzellen zu reaktivieren. Es geht nicht nur um Informationen, es geht darum, wie Dipesh Chakrabarty in seinem viel zitierten Buch „Europa als Provinz“ (2010) schreibt, die Tragödien Europas ans Tageslicht zu bringen. In Tragödien überschätzen sich die Protagonist_innen und

müssen dann die Rache der Götter erleiden. Wir wissen nicht, wer diese Götter heutzutage sind, aber es ist überdeutlich, dass Europa sich lange überschätzt hat; Es ist Zeit, sich dieser Selbstüberschätzung zu stellen und Zeit, die Hilfe anzunehmen, die uns von den Geflüchteten angeboten wird. Mit Judith Butler bin ich der Meinung,

dass unsere gegenwärtigen politischen Dilemmata uns dazu auffordern neu zu bedenken, was mit dem Begriff ‚Mensch‘ eigentlich gemeint ist; sodass er weiter und umfassender und letztlich menschlicher wird. Vielleicht in einer Weise, die wir gerade erst begonnen haben uns vorzustellen (Butler 2009b, S. 97 f.).

Die Soziale Arbeit muss diese Herausforderung annehmen und einen ethischen Aktivismus beflügeln, der sich Regierungsdenken verweigert und stattdessen dekonstruktiv die eigene Disziplin, ihr Wissen und ihre Praxen zur Disposition stellt.

Literatur

- Bosch, A., & Mautz, C. (2012). Die Eigenlogik globaler Krisenbilder. Kriegsphotografie zwischen Ethik und Ästhetik. In H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie: Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen zum 35. DGS-Kongress in Frankfurt am Main* (S. 297–308). Wiesbaden: VS Verlag.
- Braudel, F. (1977). Geschichte und Sozialwissenschaften. Die Longue durée. In M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre, & C. Honegger. (Hrsg.), *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse* (S. 47–85). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, J. (2009a). *Frames of war: When is life grievable?* London: Verso.
- Butler, J. (2009b). *Krieg und Affekt*. Zürich: Diaphanes.
- Butler, J., & Spivak, G. C. (2007). *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Berlin: Diaphanes.
- Castro Varela, M. d. M. (2015). Europa – Ein Gespenst geht um. In G. Hoff (Hrsg.), *Europa Entgrenzungen* (S. 49–82). Innsbruck: Tyrolia.
- Castro Varela, M. d. M., & Dhawan, N. (2014). Human Rights and its Discontents. Postkoloniale Interventionen in die Menschenrechtspolitik. In J. König & S. Seichter (Hrsg.), *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik* (S. 145–162). Weinheim: Beltz Juventa.
- Castro Varela, M. d. M., & Dhawan, N. (2015). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2. vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, M. d. M., & Heinemann, A. (2016). Mitleid, Solidarität und Paternalismus. Zur Rolle von Affekten in der politisch-kulturellen Arbeit. In M. Ziese & C. Gritschke (Hrsg.), *Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld* (S. 51–66). Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, M. d. M., & Heinemann, A. (i. E.). 'Eine Ziege für Afrika!' Globales Lernen unter postkolonialer Perspektive. In O. Emde, U. Jakubczyk, B. Kappes, & B. Overwien (Hrsg.),

- Mit Bildung die Welt verändern? Globales Lernen für eine nachhaltige Entwicklung.* Leverkusen: Budrich.
- Castro Varela, M. d. M., & Mecheril, P. (Hrsg.). (2016). *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart.* Bielefeld: transcript.
- Chakrabarty, D. (2010). *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung.* Frankfurt a. M.: Campus.
- Dhawan, N. (2016). Doch wieder! Die Selbst-Barbarisierung Europas. In M. d. M. Castro Varela & P. Mecheril (Hrsg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart* (S. 73–84). Bielefeld: transcript.
- Fanon, F. (2015). *Die Verdammten dieser Erde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erstveröffentlichung 1961).
- Mercer, K. (1994). *Welcome to the jungle. New positions in black cultural studies.* London: Routledge.
- Santos, B. S. de (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide.* London: Routledge.
- Sontag, S. (1977). *On photography.* New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of others.* New York: Picador.
- Spivak, G. C. (2008). *Righting Wrongs – Unrecht richten: Über die Zuteilung von Menschenrechten.* Zürich: Diaphanes.
- Spivak, G. C. (2012). *An aesthetic education in the era of globalization.* Cambridge: Harvard University Press.
- Wells-Barnett, I. B. (2014). *On lynchings.* Mineola: Dover.
- Woolf, V. (2001). „Three Guineas“. In I. B. Wells Barnett, (Hrsg.), *A room of one's own and three guineas* (S. 99–242). London: Vintage Classics (Erstveröffentlichung 1938).



<http://www.springer.com/978-3-658-17091-2>

Flucht

Herausforderungen für Soziale Arbeit

Bröse, J.; Faas, S.; Stauber, B. (Hrsg.)

2018, XXVI, 234 S. 2 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-17091-2