GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Unzeitgemäße Utopien : Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung

Mar Castro Valera, Maria do

2007

https://doi.org/10.25595/219

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mar Castro Valera, Maria do: *Unzeitgemäße Utopien : Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2007. DOI: https://doi.org/10.25595/219.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

María do Mar Castro Varela

Unzeitgemäße Utopien

Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung

[transcript] Kultur und soziale Praxis

María do Mar Castro Varela
Unzeitgemäße Utopien

María do Mar Castro Varela (Dr. rer. soc.) hat in Politologie promoviert, ist Diplom-Psychologin und Diplom-Pädagogin und zurzeit Maria-Goeppert-Mayer-Gastprofessorin für Internationale Frauen- und Genderforschung an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

María do Mar Castro Varela

Unzeitgemässe Utopien

Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde 2005 vom Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften (Institut für Politikwissenschaft) der Justus-Liebig-Universität Gießen als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: María do Mar Castro Varela
Satz: Birgit Klöpfer, Paderborn
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-496-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Vorwort 7

I THEORETISCHER RAHMEN

1 Einführung: Migrantinnen und Utopiediskurse 13
1.1 Das Ende der Utopie? 16
1.2 Vorüberlegungen und Herangehensweise 25

2 Utopie und Migration 31
2.1 Allgemeine Überlegungen zum Utopiebegriff 32
2.2 „Migrieren“ und „Visionenentwicklung“ als *pathologische* Praxen 37
2.3 Die Politik des Raumes 45
2.3.1 Vom Kartographieren und Annektieren: Zum Zusammenhang von Utopien und (Post-)Kolonialismus 48
2.3.2 Die Grenze als Metapher 51
2.3.3 Heterotopien: Verwirklichte Utopien 56
2.4 Von Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung 60
2.4.1 Ernst Bloch und das *Gelehrte Hoffen* 61
2.4.2 Michel Foucault: Utopie, Selbsterfindung und die Frage der Macht 66

3 Migration und Politisierung 75
3.1 Migration und die Idee der Nation 76
3.2 Zur politischen Bedeutung von Migrationsgeschichte(n) 80
3.3 Migrantinnen der Nachfolgegenerationen 83
3.3.1 Zwischen Essentialisierung und Auflehnung 86
3.3.2 Politische Organisiertheit 90

4 Theoretisch-empirische Bewegungen 93
4.1 Gruppendiskussion und *Focus Groups* 102
4.2 Theoretisches Sampling 105
4.3 Die Protagonistinnen: Eine Skizze 107
4.4 Erhebungsverfahren und Auswertungsschritte 119
4.5 Darstellung der Ergebnisse – Analyse in drei Bildern und zwei Exkursen 120

II UTOPIEFRAGMENTE IN DREI BILDERN UND ZWEI EXKURSEN

5 Selbsterfindung 127
5.1 Identitäts-Politiken oder vom Umgang mit dem ‚Anderssein' 129
5.1.1 Die Suche nach den eigenen Wurzeln: Ein Dilemma 139
5.1.2 Identität problematisiert 144
5.1.3 Von der Freundschaft 151
5.2 Den Verhältnissen widerstehen 154
5.2.1 Strategien und Programmatiken 163
5.2.2 Zersplitterte Bündnispolitik 169

Erster Exkurs: Der Witz und das Lachen 177

6 Grenze 185
6.1 (Nationale) Grenzen und Gewalt 186
6.1.1 Zwischen Ankunft und Rückkehr 190
6.1.2 Körper-Grenzen 207
6.2 Suche nach Grenzenlosigkeit 215

7 Räume 221
7.1 Gelebte Räume 225
7.1.1 Schutzräume 231
7.1.2 Dystopische Schreckensräume 236
7.2 Erträumte Räume 240
7.2.1 Die visionäre Kraft der Metropolen 241
7.2.2 Politische Räume 245
7.3 Mobilität als Lebensprinzip – Spaced-Off 250

Zweiter Exkurs: Dissimilation als Strategie 257

Schlussbetrachtung: Utopische Visionen und Verletzlichkeit 261

Anhang 271

Literatur 277

Vorwort

„Kurz und gut, vielleicht wird nichts davon realisiert, aber wir haben diese Horizonte“ (Flusser 1994: 140).

Ob Migrantinnen der zweiten Generation Utopien haben, ob diese Utopien sich unterscheiden von denen deutscher Frauen, ob diese politisch wertvoll sind, das sind alles Fragen, die die hier vorliegende Arbeit nur wenig bis gar nicht interessiert haben. Themen sind dagegen die Dynamiken zwischen Utopie, Migration und Gender, Möglichkeiten politischer Transformation und soziale Gerechtigkeit.

Die Arbeit macht deutlich, wie kompliziert sich das Verhältnis von Migration und Widerstand gestaltet, sind Migrantinnen doch weder nur Opfer der Verhältnisse noch *per se* Subalterne und noch viel weniger stellen sie das heldenhafte Subjekt dar, welches die Gesellschaft unbedingt revolutionieren will. Vielmehr versuchen die Diskutierenden, auf sehr unterschiedliche Art und Weise, einen Umgang mit den gesellschaftlichen Anforderungen, den strukturellen Diskriminierungen, denen sie ausgesetzt sind, und den ihnen zugewiesenen sozialen Positionen zu finden. Einige passen sich den hegemonialen Verhältnissen an, ziehen Vorteil aus dem ihnen zugeschriebenen Status, indem sie beispielsweise das ‚Exotische‘ vermarkten, andere rebellieren, indem sie politischen Widerstand leisten, und wieder andere lassen sich und ihre Begehren korrumpieren, indem sie immer das tun, sagen und denken, was gerade im jeweiligen Kontext passend ist. Warum sollte es auch anders sein? Und bei den meisten Frauen fanden sich all diese Haltungen gleichzeitig: Mal zeigten sie sich rebellisch, widerständig und anklagend und dann wieder (selbst-)zufrieden und angepasst.

Entstanden ist die Arbeit in einer anhaltenden Pendelbewegung zwischen theoretischer Auseinandersetzung und empirischer Analyse. Ergebnis sind ein erster Teil mit theoretischen Kapiteln, die die Arbeit einleiten und den zweiten Teil mit den empirischen Analysen besser verstehen lassen.

Kapitel 1 führt in das Thema ein und beschreibt die Herangehensweise der Untersuchung. Hier wird insbesondere die antiutopische Debatte entfaltet und ar-

gumentiert, dass utopisches Denken *auch* nach dem Millennium ein oft genutztes und brauchbares politisches Instrument darstellt. Im Kapitel 2 wird nicht nur das Konzept der Utopie und Heterotopie eingeführt, sondern insbesondere aufgezeigt, wo sich Überlappungen zwischen Migration und Utopie aufzeigen lassen. Nachdem in Kapitel 3 die Subjektposition der Migrantin und der geo-politische Ort Bundesrepublik Deutschland als Einwanderungsland näher betrachtet werden, erläutert Kapitel 4 die methodischen Prämissen und die Herangehensweise der Untersuchung. Und schließlich werden die Ergebnisse der empirischen Untersuchungen in drei Bildern und zwei Exkursen vorgestellt.

Die Arbeit macht nicht nur ein weiteres Mal deutlich, inwieweit Migration auch eine Erfahrung mit Gewalt und Unterdrückung ist, sondern auch, wie Migrantinnen der Nachfolgegenerationen sich visionär mit der Gesellschaft auseinandersetzen, in der sie leben. Hier scheinen politisch-transformative Projekte ebenso durch wie die Fallen, in denen sie sich immer wieder verfangen. So erscheinen die Visionen manches Mal kitschig (vgl. Castro Varela 2004), banal und monoton, um dann wieder scharf, pointiert und sozial herausfordernd.

Michel Foucault (1988b) schreibt durchaus utopieskeptisch:

„I don't believe there can be a society without relations of power, if you understand them as means by which individuals try to conduct, to determine the behaviour of others. The problem is not of trying to dissolve them in a utopia of a perfectly transparent communication, but to give one's self the rules of law, the techniques of management but also the ethics, the ethos, the practice of self, which would allow these games of power to be played with minimum of domination" (18).

Es sind diese Spiele der Macht und mit der Macht, die mich hier interessiert haben. Wenn Migrantinnen sich mit identitätstheoretischen Vorgaben auseinandersetzen (Kapitel 5), wenn sie über andere Räume sprechen (Kapitel 7) und darlegen, was für sie Grenzüberschreitung bedeutet (Kapitel 6), dann werden die Visionen klarer und die Forderungen emphatischer vorgetragen. Sie verlieren an Skepsis und gewinnen an transformatorischer Kraft.

Die Teilnehmerinnen an den Gruppendiskussionen haben sich durch ihr Sprechen verwundbar gemacht. Sie konnten sich nicht auf die Fragen vorbereiten; sie sprachen über ihre Verletzlichkeiten und ihre Sehnsüchte und schließlich wurde ihr gesprochenes Wort in Schrifttext übersetzt. Die Transkription gleicht dabei einem migratorischen Prozess. Das gesprochene Wort, welches im Kontext der spezifischen Untersuchungssituation geäußert wurde, wandelte sich in geschriebene Schriftzeichen, die dann Sinn bei der Forscherin erzeugten. Durch mein Fragen habe ich die Teilnehmenden eingeladen, aber auch dazu verführt, sich zu öffnen. Das, was sie sagten, habe ich kommentiert. Der Text wurde damit im Sinne der Derrida'schen *Iterationen* vervielfältigt. Er ist mithin gleich und doch anders, denn er zeigt sich nun angefüllt mit meinen eigenen Projektionen, Gedanken, Reflexionen und sicherlich auch Visionen.

Die Arbeit an den Re-Visionen hat mich nicht nur angestrengt, sondern auch viel Freude bereitet. Deswegen bin ich froh, dass ich an dieser Stelle all denen danken kann, die mittelbar und unmittelbar daran beteiligt waren, indem sie mich begleitet, unterstützt und auch kritisiert haben.

Mein herzlichster Dank geht an Barbara Holland-Cunz und Birgit Rommelspacher, die die hier vorliegende Arbeit nicht nur begleitet haben, sondern von deren konstruktiver Kritik ich in zahlreichen Gesprächen sehr profitiert habe. Ohne ihre kontinuierliche Unterstützung wäre die Arbeit sicher nie zu Ende geschrieben worden. Die Arbeit wäre dagegen ohne die finanzielle Unterstützung der Heinrich Böll Stiftung nie begonnen worden. Doch nicht nur die finanzielle Seite war hier von Bedeutung, das gewährte Stipendium bedeutete auch eine wichtige symbolische Anerkennung. Anerkennung, Kritik und Ermutigung kamen von meinen Freunden und Freundinnen Sedef Gümen, Paul Mecheril und Anja Weiß, deren kluge Kritik mich hoffentlich noch bei vielen anderen Projekten begleiten wird.

Den Mitarbeiter/-innen des Institute for Conflict Resolution der University of Virginia und auch der Howard University in Washington gilt mein Dank für die mir gebotene Gelegenheit, die ersten Schritte dieser Arbeit vorstellen zu dürfen. Von besonderer Bedeutung für mich waren die Einladungen von Kishore Gaikwad vom Historischen Institut der University of Mumbai, Shubhalakshmi Shukla vom Kamla Raheja Vidyanidhi Institute for Architecture and Enviromental Studies, Mumbai, und meiner Freundin und Kollegin Jyoti Sabharwal vom Institut for Foreign Language der Delhi University. Die Diskussionen in diesen Foren waren ausgesprochen anregend und von unschätzbarem Wert für die Weiterentwicklung meiner Gedanken. Elaboriertere Fassungen dieser Untersuchung konnte ich schließlich bei den Utopian Studies Konferenzen 2003 in Madrid und 2004 in O Porto präsentieren. Die durchweg positiven Resonanzen haben mich die Verzweiflungen am Thema überwinden lassen. Ich möchte hier insbesondere Raffaella Baccolini, Ruth Levitas und Lyman Tower Sergeant für ihre bestärkenden Worte und ihr kollegiales Empowerment danken.

Vom Exposé bis zum gebundenen hier nun vorliegenden Text haben meine Freundinnen Sylvia Nagel, Nina Gantert und Silvia Osei mich begleitet. Wenn nötig haben sie mich aufgemuntert und getröstet und immer haben sie sich an den kleinen und großen Fortschritten erfreut. Gisela Ott-Gerlach war mir nicht nur Freundin, sondern ist auch dafür verantwortlich, dass diese Arbeit eine schöne Form erhalten hat. Mein Vater Carlos Castro Pena und meine Mutter Estrella Varela Pazos haben lange auf den Abschluss dieser Arbeit warten müssen. Ich danke ihnen für ihre (nicht immer) unendliche Geduld und freue mich sehr, dass sie sich mit mir freuen. Vieles, was hier geschrieben steht, habe ich von ihnen gelernt und nicht aus Büchern. Meinem Vater danke ich insbesondere für das Misstrauen, welches er mir gegenüber aller überheblichen Gelehrsamkeit und institutionalisiertem machtgesättigten Wissen weitergegeben hat. Ohne Gayatri Spivak jemals gelesen zu haben, hat er mich dekonstruktive Wachsamkeit ge-

lehrt, mich sensibilisiert für soziale Ungerechtigkeiten, sowie unterschiedliche Taktiken der gesellschaftlichen Intervention aufgezeigt.

Gewidmet ist diese Arbeit Nikita Dhawan. Sie hat die Arbeit zwar nicht von Anfang an begleitet, aber ohne sie wäre sie nie fertig gestellt worden. Ihrem scharfen Verstand, ihrer Geduld und vor allem ihrer Gnadenlosigkeit beim Einfordern fertiger Kapitel habe ich es zu verdanken, dass die Arbeit nun gedruckt vor mir liegt.

Den Frauen, die gemeinsam ihre Utopien diskutiert haben, möchte ich zum Schluss ganz herzlich danken. Ich hoffe sehr, dass sie sich ihr Lachen, mit dem sie mich beim Aufnehmen der Diskussionen so erheitert und beim Abtippen derselben so geärgert haben, erhalten!

I Theoretischer Rahmen

1 Einführung: Migrantinnen und Utopiediskurse

Empirische Beobachtungen waren es, die mich dazu bewogen, Utopiediskurse von Frauen mit Migrationserfahrungen zu untersuchen. In meiner eigenen politischen Tätigkeit in unterschiedlichen Migrantinnengruppen war die Frage zu Utopien eine, die immer wieder auftauchte und nicht nur zu interessanten Gesprächen und Diskussionen führte, sondern schnell Widerstandslust aktivierte. Dies ließ mich vermuten, dass Utopien zumindest in spezifischen gesellschaftlichen Gruppen ihre mobilisierende Kraft nicht verloren hatten. Im Alltagsdiskurs dagegen ist die Bezeichnung einer Idee als „utopisch" gleichbedeutend mit „alberner Idee" und verdient dementsprechend keine weitere (politische) Erörterung. Es war dieser Widerspruch, der gewissermaßen mein wissenschaftliches Interesse weckte. Vielfach wurde ich in der Folge gefragt, ob tatsächlich spezifische Utopieproduktionen von Migrantinnen auszumachen wären, und ob nicht alle Frauen oder alle Migranten und Migrantinnen oder gar alle Menschen dieselben Utopien hervorbringen würden? Andere wiederum zeigten Interesse an spezifischeren Differenzierungen: Worin unterscheiden sich etwa Utopien der ersten und zweiten Migrantinnengeneration? Oder, wie divergieren die Utopieproduktionen der türkischen Frauen von denen der spanischen? Dies sind übrigens Fragen, die recht typisch für den Diskurs einer klassisch zu nennenden Migrationsforschung sind, die sich insbesondere an so genannten *kulturellen* Differenzen interessiert zeigt (vgl. hierzu kritisch Gümen 1996; Huth-Hildebrandt 2002). Die Effekte dieser Fokussierungen sind unterschiedlich. Für Migrantinnen bedeutet es häufig, dass ihr *Sein* festgelegt wird und Veränderungen nicht für möglich erachtet werden. Es ist dies eine entscheidende Stelle, an der utopische Visionen ihre Wirksamkeit zeigen können. Denn Utopien können über das zugeschriebene Fremdbild hinausweisen und die Veränderung auch der sozialen Position und Perspektive fordern.

Untersuchungen zu bestehenden sozialen Ungleichheiten finden sich in großer Zahl. Der Forschungsblick richtet sich dabei zumeist auf Entstehungsbedingungen und Wirkfaktoren. Selten wird dagegen heute die Frage nach der kriti-

schen Gegenmacht gestellt. Und wenn sie gestellt wird, dann den widerständigen Alltag fokussierend, nicht aber die Möglichkeiten einer anderen gesellschaftlichen Ordnung befragend.

Die Bezeichnung „Migrantinnen zweiter und dritter Generation" ist eine forschungspragmatische, welche die befragten Frauen, die in Deutschland als Töchter von Einwandererfamilien zur Welt gekommen sind oder im Kindes- oder Jugendalter mit ihren Eltern oder im Zuge der Familienzusammenführung eingereist sind, benennt. Die dritte Generation repräsentiert entsprechend die Enkelgeneration der Nachkriegseinwandererpopulation.[1] Die soziale Situation beider Gruppen zeigt sich entscheidend geprägt durch die Kategorien Geschlecht und Ethnizität, bestimmen diese doch in entscheidender Weise, welche soziale Positionen eingenommen werden können bzw. sollen. In diesem Sinne kann auch bei Migrantinnen der Nachfolgegenerationen von Migrationserfahrungen gesprochen werden, denn diese beschränken sich nicht nur auf das tatsächliche grenzüberschreitende Wandern, stattdessen beschreiben sie die spezifischen Erfahrungswelten von Menschen, die von der Mehrheitsbevölkerung als Einwanderinnen bzw. Fremde wahrgenommen werden, selbst wenn sie hier geboren sind und/oder die deutsche Staatsbürgerschaft innehaben. Anders gesagt: Migrantinnen der zweiten und dritten Generation sind Migrantinnen, insoweit sie als Nichtdeutsche imaginiert und festgelegt werden.[2]

Bereits seit Beginn der 1980er Jahre werden innerhalb der Frauenforschung Diskussionen über unterschiedliche Unterdrückungsverhältnisse, Diskriminierungen und Stigmatisierungen geführt und darüber nachgedacht, in welchem Zusammenhang diese zueinander stehen. Konkret: Wo überlappen sich Diskriminierungserfahrungen? Welche Dynamiken entwickeln diese? Es waren vor allem Schwarze Frauen, Migrantinnen wie auch Jüdinnen, die darauf aufmerksam machten, dass Geschlecht allein kein hinreichendes Analyseinstrument darstellt, um bestehende soziale Ungleichheitsphänomene zu deuten (vgl. etwa Ayim/Prasad 1992). In vielen Beiträgen stellten sie klar, dass die universale Kategorie „Frau" unterschlägt, dass diese Gesellschaft etwa auch rassistisch und antisemitisch strukturiert ist (vgl. etwa Moraga/Anzaldúa 1983; Kaufmann et al. 1990;

1 Zu Recht wird das Generationenzählen immer wieder von Migrantinnen selber einer Kritik unterworfen (vgl. auch Kapitel 5), da sie ebenso Effekt eines Denkens ist, das die Ein- und Auswanderung als etwas besonderes darstellt und dabei übersieht, dass Deutschland immer schon von Wanderungen geprägt war.

2 Pierre Bourdieu kritisiert die Bezeichnung *zweite Generation von Migranten*. Für ihn dokumentiert sich darin viel eher ein Ausschluss, der über eine „primitive Logik der magischen Teilhabe, der Ansteckung via Kontakt und der sprachlichen Assoziation" gerechtfertigt wird (Bourdieu 1998: 26). „Wie kann man Menschen als ‚Immigranten' bezeichnen", so fragt er, „die von nirgendwo ‚emigriert' sind […]?" (ebd.). Das Dilemma, in das wir hier unweigerlich geraten, ist eines, welches beim Sprechen über Minderheiten immer wieder zu Tage tritt: Die Bezeichnungen für sie sind diskriminierend, ausgrenzend und manchmal auch diffamierend, aber eine andere ‚neutrale' oder ‚positive' Bezeichnung unterschlägt die Tatsache der faktischen Ausgrenzung und Demütigung.

Hügel et al. 1993; FeMigra 1994).[3] Neben der Universalität der Kategorie „Frau" wurde auch der arithmetische Umgang mit Unterdrückungsverhältnissen debattiert. Die simpelste Variante, sich soziale Differenzen und die darauf basierende Reproduktion sozialer Ungleichheiten zu denken, ist, sie zu verrechnen. Zum Beispiel wenn wir davon ausgehen, dass eine Frau unterdrückt ist, dann ist eine Schwarze Frau doppelt unterdrückt und eine lesbische Schwarze Frau dreifach und so weiter. Eine dermaßen reduzierte Analyse ist nicht nur nicht in der Lage, die Verschränkungen zwischen den Differenzen aufzuzeigen, sondern verflacht zudem die feinen, komplexen Prozesse der Macht zu einem quantitativen, berechenbaren Phänomen. Nach dem Motto: „Je mehr diskriminierten Gruppen ich angehöre, desto schlimmer meine soziale Situation". Dies unterschlägt einerseits die unterschiedlichen Qualitäten von Diskriminierungen und hierarchisiert zudem Nicht-Hierarchisierbares. Eine solche Sichtweise verwischt und verfälscht die gesellschaftlichen Zustände und Dynamiken und trägt nur wenig zur Klärung sozialer Ungleichheit bei. Ungünstigerweise verlagert sich in Folge dieser wissenschaftlichen und auch politischen Diskussionen der Fokus auf die *kulturellen* Differenzen zwischen Frauen. Wobei, wie Sedef Gümen darlegt, die Geschlechterkategorie auch in der geführten Diskussion über ‚kulturellen Differenzen zwischen Frauen' „universalisierende Ansprüche" behält (Gümen 1996: 80).

„Trotz der ‚neu' gewonnenen Erkenntnis, daß es eine große Bandbreite von Differenzen auch innerhalb der Geschlechter gibt, werden zwar Begriffe wie ‚Ethnizität', ‚Kultur' und ‚Rasse' in den Texten – neben der Kategorie Geschlecht – als soziale Platzanweiser beiläufig erwähnt, jedoch ohne eine begleitende Begriffsbestimmung. […] Im weiteren werden sie (diese Kategorien – MCV) unkritisch *nur* auf ‚fremde Frauen' angewandt und nicht als auf die Lebenszusammenhänge von Frauen aus der Mehrheitsgesellschaft einwirkende soziale Verhältnisse analysiert. Dies führt häufig dazu, daß die eigene soziale Position dieser Frauen im gesamtgesellschaftlichen Kontext enthistorisiert und so mystifiziert wird" (ebd.).

Die „Abhandlung von Geschlecht und Ethnizität" ist Gümen zufolge abhängig vom „gesamtgesellschaftlichen Rahmen" (ebd.: 86). Die Festschreibung der Differenzen durch lediglich positive Bewertung und Anerkennung derselben ist nichts anderes als eine reifizierende Sichtweise, die dazu führt, „die den Differenzen unterliegenden sozialen Ungleichheiten zu neutralisieren" (ebd.). Die Bezeichnung von Frauen als different erfüllt Platzanweiser- ebenso wie Kontrollfunktionen.

In der hier vorliegenden Untersuchung wurden Migrantinnen der zweiten und dritten Generation nach ihren Utopien befragt. Es ist dies eine Frage, die die Be-

3 Eine gute Zusammenfassung für den deutschen Sprachraum bietet Bettina Stötzer in ihrem Buch „InDifferenzen. Feministische Theorie in der antirassistischen Kritik" (2004).

fragten in die Situation versetzte, sich selbst zu definieren und dabei ihre Vorstellung von Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Partizipation zu artikulieren. Damit klinkt sich die Untersuchung nicht nur in die aktuelle Utopieforschung ein, sondern ebenso in die kritische Migrations- und interkulturelle Frauenforschung. Sie unternimmt dabei den Versuch, durch eine konkrete Kontextualisierung mehr Licht in das opake Erscheinungsbild von Utopien zu bringen. Denn es geht nicht um Utopien im Allgemeinen, sondern um ganz konkrete Utopiediskurse: Utopiediskurse migrierter Frauen der zweiten und dritten Generation in Deutschland zur Jahrhundertwende. Haben sie oder können sie eine politisierende Kraft sein, ist dabei eine, wenn auch nicht die einzig interessierende Frage. Das Interesse an ihren Utopien entlässt die Befragten in die Position eines gesellschaftskritischen Subjekts, ist es doch kaum möglich, eine Aussage über Utopien zu treffen, ohne zeitgleich die bestehenden gesellschaftspolitischen Zustände einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Das Erfragen von Utopien eröffnet damit gewissermaßen kritische Räume beziehungsweise gestattet einen Blick in bereits vorhandene Kritikräume. Diese Räume sind sowohl virtuell als auch materiell vorhanden. Wir treffen auf *Gedanken*gebäude ebenso wie auf Räume, die kritisches Potential beherbergen. Es macht deswegen durchaus Sinn, wenn konservative Akteure und Akteurinnen diese nicht nur negieren, sondern machtvoll zu verhindern suchen, stellen sie doch eine klare Bedrohung des gesellschaftlichen *Status quo* dar.

Am Beispiel von Migrantinnen der zweiten und dritten Generation in der Bundesrepublik Deutschland sollen exemplarisch utopische Widerstandsfiguren nachgezeichnet und aufgezeigt werden, welche Funktionen utopische Visionen in scheinbar unveränderlichen sozialen Ungleichheitssituationen innehaben können. Darüber hinaus wird analysiert, inwieweit das Sprechen über utopische Visionen Machtfelder und -strukturen innerhalb eines Kollektivs offen legt und zwar auch dann, wenn die Mitglieder vorgeben eben diesen zu widerstehen. Die Arbeit interessiert sich damit vor allem für Utopien als paradoxe Erscheinung.

1.1 Das Ende der Utopie?

„[N]ow we can invent utopian utopias“ (Wallerstein 1991: 96).

Eine wissenschaftliche Arbeit, die mit dem Konzept der Utopie operiert, erweist sich als schwierig und einfach zugleich. Einfach, weil seit Erscheinen von Thomas Morus' Werk *Utopia* im 16. Jahrhundert unzählige Schriften verfasst wurden, die sich mit dem Begriff, dem Phänomen, dem Konzept, den Funktionen, den Problemen, die diese mitbringen, den Hoffnungen, die diese befördern beschäftigt haben. Schwierig ist es aus eben demselben Grunde: Es scheint alles gesagt, alles geschrieben, alles debattiert und ausdiskutiert. Doch das Konzept der Utopie bleibt für viele weiterhin nebulös, fraglich und unfassbar. Ihr wissen-

schaftlicher Nutzen wird aus diesen Gründen vielfach unterschätzt bzw. vernachlässigt.

Doch obschon Utopien wissenschaftlich negiert und politisch für obsolet erklärt wurden, die Utopieforschung bleibt lebendig und sehr aktiv. Die prominenteste bundesdeutsche Stimme ist dabei der Politikwissenschaftler Richard Saage, der mehrere Bände und Aufsätze zur Utopieforschung geschrieben und herausgegeben hat, in denen er die Geschichte und Entwicklung der Utopie darstellt und neuere Debatten beleuchtet (etwa Saage 1991, 1997, 2003). Doch auch Sozialwissenschaftler/-innen, die nicht explizit als Utopieforscher/-innen bezeichnet werden können, setzen sich vermehrt mit utopischen Visionen und ihren gesellschaftlichen Funktionen auseinander. So wird mithilfe der Utopien eine verräumlichte Perspektive gegenüber der sozialen Wirklichkeit eingenommen (etwa Harvey 2000) oder Ungleichheitsstrukturen einer anderen Betrachtung unterzogen (etwa Eickelpasch/Nassehi 1996). Es ist schließlich ein Charakteristikum utopischen Denkens, dass es sich in seinem kritischen Gestus gegen gewalttätige hegemoniale Diskurse richtet, die das Hier und Jetzt als unausweichlich und alternativlos beschreiben. Dagegen beziehen sich Utopien „auf die vorgefundene Realität, greifen auf bestehende Diskurse zurück und entwerfen andersgeartete Modelle“ (Roß 1998: 41). Für utopische Denker/-innen ist eine *andere Welt möglich*. Was auch besagt, dass eine *andere Welt* notwendig ist, geht doch mit visionären Entwürfen immer der Wunsch einher, „auf die bestehenden Gesellschaftsstrukturen und normativen Setzungen Einfluß zu nehmen und in gesellschaftliche Diskursfelder (wie Produktion, Verteilung, Erziehung, Geschlechterverhältnis) einzugreifen“ (ebd.).

Die Rezeption utopischer Texte schwankt dabei in Masse und Ausrichtung erheblich. Ist in den 1960er und 1970er Jahren des 20. Jahrhunderts utopisches Denken wichtiger Bestandteil politischen Denkens, beflügelt es revolutionäre Ideale, wird Anfang der 1990er Jahre die Utopie, wenn überhaupt, dann eher negativ zur Kenntnis genommen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts kommt es schließlich, nicht nur im Zuge der Millenniumshysterie, zeitgleich zu einer Pluralisierung und Verdammung der Utopie. So konstatiert Wolf Lepenies (1998) nicht ohne Zynismus:

> „Man spricht nicht mehr von Utopien, und doch drückt sich in diesem Triumphdenken lediglich die Überzeugung aus, eine andere Utopie, die Utopie des Marktes und der Bürgergesellschaft, habe sich nun endlich verwirklicht“ (XXV).

Diese Diagnose beschreibt sehr genau die gegenwärtige utopietheoretische Debatte: Während auf der einen Seite die Utopie als sinnlos und gefährlich bezeichnet wird, wird gleichzeitig die Utopie des Neoliberalismus gefeiert. Nicht selten werden im Zuge dessen Utopien gleichgesetzt mit sozialistischen Gesellschaften und marxistischem Denken und so wird der Zerfall ehemals sozialistischer Staaten als deren endgültiger Untergang gedeutet. Doch wie der Utopietheoretiker

Krishan Kumar (1993) sehr treffend darlegt: „Even if the socialist utopia, in its many guises, proves unpalatable, that still leaves a myriad of possible forms for utopia to take“ (76).

Es scheinen auf den ersten Blick insbesondere Theoretiker/-innen der so genannten Postmoderne zu sein, die eine breite Front von Utopiegegner/-innen stellen. Utopien gehören zu den ‚großen Geschichten‘ in Jean-François Lyotards Terminologie. Und diese haben sich für postmoderne Denker/-innen grundlegend moralisch disqualifiziert. Seyla Benhabib sieht das anders. Sie räumt zwar ein, dass das postmoderne Denken theoretische und politische Fallen aufzeigen kann, „weswegen Utopien und Denkweisen fehlgehen können“ (Benhabib 1993: 28). Gleichzeitig fürchtet sie jedoch, dass die Durchsetzung postmoderner Paradigmen zu einem Rückzug aus der Utopie führen könnte, wovor sie warnt. Das utopische Denken bildet ihrer Meinung nach einen wichtigen Teil kritischen Denkens. Was wiederum ein Grund dafür zu sein könnte, warum auch in den poststrukturalistischen Analysen vehementer Utopieskeptiker/-innen utopisches Potential nur unschwer nachzuweisen ist. Insbesondere innerhalb der von Jacques Derrida begründeten Richtung der Dekonstruktion[4] lässt sich dies beispielshalber exzellent herausarbeiten. In einem 1998 in der Wochenzeitschrift *Die Zeit* erschienen Interview bemerkt Derrida:

„Obwohl es kritische Potentiale der Utopie gibt, auf die sicherlich nie zu verzichten ist, mißtraue ich diesem Wort. Ich mißtraue der Utopie, obwohl sie uns motiviert, den Alibis und all den angeblich realistischen und pragmatischen Abdankungen zu widerstehen. In gewissen Kontexten läßt sich die Utopie – oder zumindest das Wort – allzuleicht mit den Traum in Verbindung bringen, mit Demobilisierung, mit einem Unmöglichen, das eher zum Aufgeben drängt als zum handeln. Das Un-Mögliche (l'im-possible), von dem ich häufig rede, ist nicht das Utopische. Im Gegenteil. Das Un-Mögliche ist die Figur des Wirklichen selbst. Es hat deren Härte, Nähe und Dringlichkeit des Augenblicks, hier und jetzt, in den einzigartigen Situationen. […] Dieses Un-Mögliche ist nichts Negatives, es ist eine Bejahung. Diese Bejahung erlaubt uns, auf kritische Weise den Pseudohandlungen, den Pseudoentscheidungen und den Pseudoverantwortlichkeiten Widerstand zu leisten“ (Derrida im Interview mit Thomas Assheuer in *DIE ZEIT* vom 05.03.1998).

Paradoxerweise liefert gerade diese Textstelle erste Anhaltspunkte dafür, warum von utopischem Denken auch innerhalb poststrukturalistischer Theoriebildung gesprochen werden kann. Derrida denunziert die Utopie nicht, er sagt lediglich, dass er ihr misstraut. Er nimmt ihr gegenüber eine kritische Position ein und fordert stattdessen das Un-Mögliche. Und obwohl er bemerkt, dass die Utopie nicht

4 Eine dekonstruktive Sichtweise fordert ein Neulesen von Begriffen, Ideen und Konzepten. Sie ist „ein bewegliches, sich jeweiligen Kontexten anpassendes Lesen (Handeln), das auf diese Art eine Alternative zu totalisierendem Zugriff allgemeingültiger Methoden entwickeln will“ (Engelmann 1990: 27).

gleichzusetzen sei mit *l'im-possible,* so weiß er sehr wohl um die weitgehenden Überschneidungen der beiden Ideen und sieht sich dementsprechend bemüht, eine klarere Abgrenzung zu liefern. Diese kann jedoch nur auf Kosten einer einseitigen und sehr vereinfachenden Sichtweise der Utopie, die schließlich zur Negation des Hier und Jetzt wird, gelingen. Utopie wird zum negativen Anderen kritischen Denkens immer dann, wenn sie als das angestrebte und zu erreichende Paradies gedacht wird, nicht aber wenn sie als der Nicht-Ort gelesen wird, in Blochs Diktum eine Hoffnung, die enttäuscht werden muss. So diagnostiziert Beatrice Hanssen wohl sehr treffend, dass unter der Oberfläche poststrukturalistischer Theoriegebäude sich utopisches Denken und ein Glauben an eine noch zu kommende Gerechtigkeit befinden, die, würde sie erst einmal transparent, die unüberwindbaren Gräben zwischen Poststrukturalismus und kritischer Theorie überbrücken helfen würden (Hanssen 2000: 13).

Folgen wir der Definition der postkolonialen Theoretikerin Gayatri C. Spivak (1996), bedeutet Dekonstruktion „the persistant critique of what one cannot not want" (142). Das, was wir uns folglich nicht *nicht* wünschen können, also wünschen *müssen*, ist eben präzis das, was einer kontinuierlichen Kritik zugeführt werden muss. Das sind die Sehnsüchte, die aus Notwendigkeiten entstehen und nicht selten politische Bewegungen initiiert haben. Exakt dann, wenn Wünsche Notwendigkeiten darstellen, müssen sie kritisch geprüft und immer wieder revidiert werden, denn nur allzu leicht werden sie sonst zu Obsessionen, die, wenn sie unkritisch verfolgt werden, einem totalitären Impetus anheim fallen können. Spivaks Mahnen kann hier durchaus als eine Visionenvariante verstanden werden, die der *docta spes* Ernst Blochs gar nicht so unähnlich ist. Und wie Drucilla Cornell (1991) verzeichnet:

„[U]topian thinking demands the continual exploration and re-exploration of the possible and yet also the unrepresentable. Deconstruction reminds us of the limits of the imagination, but to recognize the limit is not to deny the imagination" (169).

Im Poststrukturalismus ist, Judith Butler folgend, das Ende die Zukunft und diese Zukunft ist im Prinzip nicht realisierbar, also utopisch (vgl. Butler 1993: 4). Danach wird das *Ende der Geschichte* nie eintreten, denn es stellt in sich eine Unmöglichkeit dar. Butler zufolge ist es diese Unmöglichkeit der Realisierung, die Zukunft überhaupt garantiert (vgl. ebd.). Ein sehr utopischer Gedankengang. Doch lassen sich wahrlich auch vehemente Kritiker und Kritikerinnen der Utopie unter den postmodernen und poststrukturalistischen Vertretern und Vertreterinnen finden. *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, sagt etwa Baudrillard (1990) – interessanterweise zehn Jahre vor Beginn der Millenniumshysterie – und vollzieht damit, wie Stephen Bann (1993: 1) schreibt, „a ritual of double negation". Auch für Baudrillard gibt es also kein *Ende der Geschichte*, vielmehr befinden wir uns in einem Zustand der Transfinalität. Das Ende wird nicht kommen können, denn die Geschichte hat keine Zeit mehr, um an ihr Ende zu kommen, vielmehr implo-

diert sie in Aktualität (vgl. Baudrillard 1990: 13). Folglich erscheint ihm das Ende des Jahrhunderts als „leerer Strand" (ebd.: 27) und von jeglicher Utopie bereinigt.

Für Baudrillard ist Geschichte reine Simulation und deswegen ist es auch nicht möglich, ein Ende zu proklamieren. Die postmoderne Verkündigung verabschiedet sich gewissermaßen von der chiliastischen, die noch das Reich der Freiheit oder Glückseligkeit versprach. Die Beerdigung der Utopie als Idee ist nicht von ungefähr Teil der ‚allgemeinen Trauerfeierlichkeiten' zum vermeintlichen Tod des Realsozialismus. Das Jahr 1989, das Jahr des Berliner Mauerfalls, erscheint als Symbol für den Untergang sozio-politischer Utopien (vgl. insbesondere Fest 1991, 1992). Dabei reiht sich das Sprechen vom Ende der Utopie einer Vielzahl postmoderner Todeserklärungen ein (vgl. kritisch hierzu Bach 1999; Rosa 1999). Am Ende des Jahrhunderts erfreut sich die Endzeitmetapher einer großen Popularität, die sich geradezu widerstandslos einlässt in eine Endzeitstimmung, die das neue Millennium vorhersagt (vgl. auch Holland-Cunz 2000). Es stellt sich hier die Frage, ob nicht die Desillusionierung, die Teil der Millenniumshysterie war, als Verlust von Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten gedacht, geradezu in die Lage versetzte, utopische Visionen auszulösen. Tatsächlich deutet einiges darauf hin, dass utopisches Denken wieder zunimmt, „als habe […] ein nicht zu tilgender Rest jenes Denken[s]" (Pordzik 2002: 10) bewahrt werden können. Es scheint, als habe die immer wieder vorgetragene Parole vom *Ende der Utopie* geradezu einen intellektuellen Widerstand provoziert. Denn,

> „so plausibel […] die Skepsis gegenüber politischen Großutopien und der ‚postmoderne' Tyranneiverdacht gegen das aufklärerische Einheits- und Fortschrittsdenken schlechthin scheint, so fragwürdig und voreilig erweist sich bei näherem Hinsehen das Totalverdikt gegen *die* Utopie und die modische Rede vom Anbruch des ‚postutopischen Zeitalters'" (Eickelpasch/Nassehi 1996: 7).

Utopien, so Eickelpasch/Nassehi, „treten stets in utopisch/anti-utopischen Diskursen auf" (ebd.), d.h. es ist schlichtweg nicht möglich, über Utopien ohne ihr antiutopisches Pendant zu sprechen und die Kritik an der Utopie ist nicht neu, sondern gehört gewissermaßen zum utopischen Denken dazu. Und so finden sich im sozio-politischen Diskurs um die Jahrhundertwende antiutopische Stimmen wie eben auch proutopische. Einige Beispiele seien zur Illustration und Dokumentation kurz benannt: 1992 veranstaltete das Institut für Kunstgeschichte der Technischen Universität in Graz ein Symposium mit dem Titel „Utopie heute. Ende eines menschheitsgeschichtlichen Topos?" In der Einleitung zur Dokumentation schreibt die Herausgeberin Karin Wilhelm, dass nach dem Zusammenbruch der realsozialistischen Machtgefüge die „neue intellektuelle Frage" *Was nun?* lautet:

„Denn bedeutete nicht Joachim Fests Verdikt neuerlich ein Denkverbot und den Ausschluß jener ideellen Beweglichkeit, in der das Andere, das Unmögliche, das Unverfrorene, das Verbotene, und das ist nach dieser Lesart das Utopische, zur Idee wird? Und stachelt nicht geradezu Fests Intellektuellenwut, seine Ignoranz gegenüber Diskursen, auch den akademischen, die Ideen an, die keineswegs am eingefrorenen Denken frieren wollen, am ideellen Status quo?“ (Wilhelm 1993: 13)

Die Redaktion der *beiträge für feministische forschung und praxis* fragt sich 1995 in ihrem Editorial zum Themenheft Utopie: „Warum ist auch im feministischen Bereich ein Utopieverlust, der einen Lust-Verlust zur Folge hatte, eingetreten?“ (8). Um dann zu konstatieren, dass wir Utopien brauchen (10). „Auch nach dem Zusammenbruch des ‚realen Sozialismus‘“, so die Redaktionsfrauen der *beiträge*, „ist es wichtig, Visionen vom anderen, besseren Leben zu entwickeln. Gescheiterte Alternativen müssen nicht zur Folge haben, ohne Utopien zu leben und sich mit den herrschenden Verhältnissen abzufinden“ (ebd.).

1995 startet gleichzeitig die Schriftenreihe *Auf der Suche nach der verlorenen Zukunft*, die von einer Forschungsgruppe der Berliner Humboldt Universität herausgegeben wird, die in ihrem Editorial kämpferisch fordert:

„Wir meinen, daß noch längst nicht alle Potenzen menschlicher Selbst- und Gesellschaftsveränderung ausgeschöpft sind. Wir fordern unsere Leser zu kritischer, produktiver Auseinandersetzung mit unseren Überlegungen auf, die wir übrigens keineswegs als endgültige Wahrheiten ansehen“ (Behrend/Braun/Wagner 1995: 6).

1997 erscheint in derselben Schriftenreihe der Band *Rückblick aus dem Jahr 2000 – Was haben Gesellschaftsutopien uns gebracht*. Im folgenden Jahr, 1998, gibt Bourdieu unter dem programmatischen Titel *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion* eine Aufsatzsammlung heraus. Im Vorwort der deutschen Ausgabe schreibt er dort: „Es ist höchste Zeit, die Voraussetzungen für den kollektiven Entwurf einer sozialen Utopie zu schaffen“ (Bourdieu 1998: 9). 1999 wird das Themenheft der Münchner Zeitschrift für Philosophie *Widerspruch* unter dem Titel *Wagnis Utopie* herausgegeben. Dort wiederum können wir im Editorial der Redaktion lesen:

„Das Heft will einen Einblick über die *neuen* ‚utopischen Diskurse‘ geben, in die Ausformungen der neuen Art kritischer Selbstreflektion und die Suche nach neuen tragfähigen Zukunftsmodellen“ (ebd.: 8).

In Köln findet im März 2000 eine Ausstellung mit dem Titel „Utopische Bürger?“ statt. Und das Motto der Globalisierungsgegner lautet seit 2002 „Eine andere Welt ist möglich!“ Und schließlich versuchen viele Aktivistinnen durch das Erinnern an Bewegungsgeschichte neue Bewegungen zu ermöglichen. Im Jahre 2004 findet beispielsweise der zweite Kongress von deutschen Frauen und Mig-

rantinnen statt. 20 Jahre waren seit dem ersten Treffen in Frankfurt am Main vergangen – damals noch unter dem Titel „Ausländische und Deutsche Frauen". Dies zeigt, dass ein einfacher Anschluss nicht so ohne weiteres möglich ist, denn nicht nur die Begrifflichkeiten haben sich geändert, auch die Akteurinnen sind nicht mehr die gleichen und der politische Kontext ruft nach anderen Strategien. Die Auswahl ist willkürlich und erhebt nicht im Mindesten den Anspruch auf Repräsentativität. Allerdings lässt diese kleine, willkürliche Aufzählung vermuten, dass Utopien die Tabuzone verlassen haben. Immer mehr wird der Utopieverlust beklagt und eine (Re-)Aktivierung des utopischen Potentials gefordert. Ein besonderes Beispiel hierfür ist etwa das Manifest der Gruppe raisons d'agir, initiiert von Bourdieu. Die Gruppe versammelt Wissenschaftler/-innen und Intellektuelle, die, wie es heißt, „die Macht der Wirtschaftswissenschaftler in Frage stellen und Solidarität mit den sozialen Bewegungen bekunden" möchten (TAZ vom 29./30.04.2000). Sie rufen auf zur kritischen Gegenmacht und zu einem notwendigen Zusammenschluss unterschiedlicher sozialer Bewegungen:

„Eine solche Sammlung all jener Kräfte, die in ihrem tagtäglichen Kampf gegen die verhängnisvollsten Auswirkungen der neoliberalen Politik ein praktisches Wissen um deren zerstörerisches Potenzial und die kreativen Möglichkeiten des dagegen aufgebrachten Widerstandes erworben haben, könnte auf diese Weise einen gemeinsamen schöpferischen Prozess in Gang bringen und so den vielen Menschen, die sich in dieser Welt nicht mehr erkennen, eine realistische Utopie eröffnen…" (ebd.; Hervorhebungen MCV).

Anders als konservative Theoretiker wie Francis Fukuyama (1992) sehen die dort unterzeichnenden Wissenschaftler/-innen nicht nur Alternativen zum Modell neoliberaler Politik, sondern rufen darüber hinaus dazu auf, diese aktiv zu entwerfen. Im Gegensatz dazu verdammt Fukuyama vehement die Utopien und bezichtigt sie wie Fest des Totalitarismus. Für diese Autoren ist die Utopie eine Bedrohung, stellt sie doch die von ihnen favorisierte und idealisierte Weltordnung infrage.[5]

Eine Systematisierung der utopiekritischen Stimmen könnte unterscheiden zwischen drei pro-utopischen Gegendiskursen. Erstens, dem Verteidigungsdiskurs, der sich auszeichnet durch Plädoyers zur Rettung und Bewahrung utopischen Denkens und darüber hinaus utopisches Denken als Beweisstrategie auch

5 Nun könnte man schnell dem Trugschluss verfallen, dass die Utopie vor allem von der politischen Rechten diskreditiert wurde und wird, die Linke hingegen der Utopie wohlwollend bis positiv gegenüberstünde. Erinnert sei hier deswegen an die deutliche Abgrenzung von Karl Marx und Friedrich Engels den sozialistischen Utopisten gegenüber, die die Dominanz dieser für einen „Durchschnitts-Sozialismus" (Engels 1973: 67f.) verantwortlich machten und utopiefeindlich feststellten: „Um aus dem Sozialismus eine Wissenschaft zu machen, musste er erst auf einen realen Boden gestellt werden" (ebd.). Utopische Visionen galten Marx und Engels bestenfalls als eine zu überwindende Stufe hin zum sozialistischen Materialismus.

in postmoderner Zeit für sinnvoll hält. Hierzu zählen etwa Saage, Moylan, Kumar, Eagelton und Schmidt. In seinem Beitrag Am Jenseits von Heimat (1994) zeigt Letzterer auf, wie in poststrukturalistischer Theorie von Lévi-Strauss hin zu Lyotard über Foucault zu Barthes utopisches Potential sichtbar ist. Und selbst Baudrillard, den immer wieder zitierten Totengräber der Utopie, weist Schmidt noch utopisches Potential nach. Baudrillards Simulationen, so schreibt er, bleiben „in utopischer Schwebe gleich der revolutionären Semiologie seiner in Freiheit gesetzten Zeichen" (105). An anderer Stelle spricht der langjährige Mitarbeiter Blochs von einer notwendigen und beginnenden „Reformulierung des Utopie-Begriffs" und vermerkt, dass nach einer Zeit „der Demoralisierung und Ernüchterung innerhalb der Linken" sich nun feststellen lässt, dass „der Begriff der Utopie wieder diskurswürdig geworden ist" (Schmidt 1999: 10).

Den zweiten Gegendiskurs bezeichne ich als *Protestdiskurs*, denn er identifiziert nicht nur utopisches Denken, er fordert darüber hinaus ein Mehr an utopischem Denken. Utopie wird hier insbesondere als Widerstand verstanden, der nicht immer noch, sondern *gerade* im Zeitalter eines „endzeitlichen Meta-Epistems" (Rosa 1999: 246) vonnöten ist. Utopisches Denken wird dementsprechend als Notwendigkeit für kritische Theorie und politische Praxis erachtet. Prominenteste Stimme dieses Diskurses ist Bourdieu (etwa 1998). Dieser fordert nicht nur das utopische Denken heraus, sondern eben auch den Entwurf neuer sozialen Utopien, die der neoliberalen Utopie, die er drastisch und eindrücklich als „fleischgewordene Höllenmaschine" beschreibt, „deren Befehlen selbst die Herrschenden zu gehorchen haben" (ebd.: 114), etwas entgegenzusetzen in der Lage sind.

Der *Protestdiskurs* ist Teil eines kritischen Diskurses, innerhalb dessen Intellektuellen eine entscheidende Rolle zukommt: nämlich wachzurütteln, Missstände anzuprangern, Veränderungen zu fordern und Strategien zu entwerfen. In diesem Sinne steht er in einem engen Zusammenhang mit einem klassisch-linken Diskurs, geht jedoch darüber hinaus, in dem er beispielsweise eine neue Bündnispolitik fordert, die obsolete klassische Solidaritätsstrukturen hinter sich lässt. Benhabib macht sich in diesem Sinne vehement für utopisches Denken stark, weil ihrer Meinung nach feministische Bewegung und Widerstand ohne dieses nicht möglich sind. „Ohne ein solches Regulativ Hoffnung", so Benhabib, „wird nicht nur die Moral undenkbar, sondern auch jede radikale Umwälzung" (Benhabib 1993: 26).

Den letzten Diskurs bestimme ich als *(Re-)Konstruktionsdiskurs*. Der proutopische Diskurs wird hier fort- und weitergeführt. Es werden neue Utopien von den Vertreter/-innen nicht nur beschrieben, sondern auch entworfen. Lucy Sargisson (1996) etwa bedient sich explizit poststrukturalistischer Theorie und Ruth Levitas (1990) präsentiert nicht nur eine Analyse utopischen Visionierens, sondern entwirft eine neue Form utopischen Denkens.

Poststrukturalistische Theorien eröffnen dabei gewissermaßen unbeanspruchte Räume für utopisches Denken. Das Aufbrechen von Kategorien, das Verwer-

fen von Essentialismen und das Aufdecken und Benennen hybrider, polyvalenter, pluraler Verhältnisse, Identitäten und Subjekte, entwirft eine Topografie utopischer Landschaften, die fiktiv und real zugleich sind.[6] Der Kampf gegen die „Vernarbung des Ereignisses" (Lyotard 1996: 117) befördert ganz offenbar neokritisch-utopisches Denken. Sargisson beispielsweise. entfaltet deswegen ganz bewusst eine Utopieforschung, die sich aus poststrukturalistischer Theorie speist:

„I have created and practised what I call a new utopianism – the concept is (in)formed by the process of openended conceptualization. My approach is embedded in contemporary feminisms and is informed by the transgressive discourses of Derridean and Cixousian poststructuralism. My conclusion, if you like, is that the new utopianism represents the manifestation of a conscious and necessary desire to resist the closure that is evoked by approaches to utopia as perfect, and that this has far-reaching implications" (Sargisson 1996: 226).

In ihrer Analyse verkoppelt sie poststrukturalistische Analyse und feministische Utopieforschung und entwirft eine neue utopische Theorie, die beide Forschungsstränge zu vitalisieren und hinterfragen in der Lage ist.

Es bleibt weiterhin eine spannende Aufgabe, feministische Utopieproduktion und Utopieforschung im 21. Jahrhundert zu verfolgen, denn es sind vorwiegend feministische Wissenschaftlerinnen, die neue Utopiekonzepte projektieren und sich nicht zufrieden geben mit der bloßen Verteidigung eines abstrakten utopischen Denkens. Wie Tineke M. Willemsen konstatiert, geht postmodernes feministisches Denken sehr gut mit utopischem Denken einher.

„First, because utopias deliberately neglect what is usually taken for granted in present societies and offer alternatives for some of those ‚normalities'. […] Second, utopian thinking has adapted to modern times in that indeed the more recent utopias are often not grand narratives; they do not describe societies pretending to be *the* universal ideal society for *everyone.* Instead most modern utopias describe more limited, local ideals, or they describe societies in which just one aspect is changed and then study the consequences" (Willemsen 1997: 7).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Utopien und postmoderne/ poststrukturalistische Theorie sich keineswegs diametral gegenüber stehen. Es handelt sich *nicht* um zwei unvereinbare Pole, inkommensurable Ideen und/oder Praxen. Das Verhältnis ist ein weitaus komplexeres und komplizierteres zugleich.

6 Unter der Vielzahl von neuen Auseinandersetzungen zum Utopiediskurs finden sich zahlreiche feministische Texte wie etwa der Sammelband *Feminist Utopias in a Postmodern Era*, herausgegeben 1997 von Alkeline van Leening, Marie Bekker und Ine Vanwesenbeeck; die Dissertation von Bettina Roß mit den Titel *Politische Utopien von Frauen*, erschienen 1998, oder *Lesbian Utopics* von Annamarie Jagose (1994).

Der utopische Diskurs ist Bestandteil postmoderner Diskurse der Rekonfigurationen und damit quasi unweigerlich mit denselben verzahnt. Beide Diskurse sind Produkte einer kontingenten Wirklichkeit und Ergebnis kritisch-reflexiver Denkleistung, gepaart mit einem Willen zur Veränderung geronnener Herrschaftsstrukturen. Ihr Wuchern kritisiert nicht nur die Macht- und Herrschaftsformationen des *hic et nunc*, sondern übt gleichzeitig Widerstandsmacht aus. Und so scheint es, wie Georg Kneer schreibt, dass nicht die Utopie an ihr Ende gekommen ist, „sondern nur bestimmte Formen utopischen Denkens" (Kneer 1996: 52).

In seinem 1993 erschienenen Artikel *The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?* weist Kumar die pauschale Denunziationen utopischen Denkens zurück und arbeitet darüber hinaus heraus, wie Utopien sich im Laufe der Zeit gewandelt haben. Grundsätzlich, so konstatiert er, zeichnen sich utopische Visionen im postmodernen Zeitalter dadurch aus, dass sie einen Wechsel vollzogen haben zurück zu den Raumutopien der klassischen Utopie Morus' und zugleich weg von den Zeitutopien der 1970er und 1980er Jahre (vgl. Kumar 1993: 76). Dies scheint schlüssig zu sein, auch weil generell verräumlichtes Denken in den 1990er Jahren des 20. Jahrhunderts einen prominenten Stellenwert im kritischen sozialwissenschaftlichen Diskurs eingenommen hat. Dafür spricht zum Beispiel die Tatsache, dass geographisches Vokabular vehement Einzug in den sozialwissenschaftlichen Diskurs gefunden hat. So wird etwa vom „mapping the future", „Kartographie der sozialen Bewegung" und „kulturellem Kartieren" gesprochen. Dies lässt Kumars These des Wechsels der Zeitutopien hin zur Raumutopie bedenkenswert erscheinen. Statt der Konstatierung eines simplen *Zurück* schlage ich jedoch vor, Visionieren nach dem Millennium als ein verräumlichtes differenzsensibles Visionieren zu betrachten. Das heißt, dass wir es tatsächlich eher mit Raumutopien zu tun haben, aber dass diese darüber hinaus andere Formen angenommen haben. Das verwundert nicht, denn bekanntermaßen sind Utopien immer kontextspezifisch.

1.2 Vorüberlegungen und Herangehensweise

Die hier vorliegende Arbeit versucht utopisches Denken freizulegen und verquickt dies mit der Frage nach dem gesellschaftskritischen Potential von ‚Migrantinnen der zweiten und dritten Generation' innerhalb der Bundesrepublik Deutschland. Die in den Diskussionen selbstverständlich auch auftretenden antiutopischen Diskurse können häufig als Utopie-Verlust und weniger als Utopie-Verzicht interpretiert werden (vgl. auch Holland-Cunz 2000). Das Sprechen über Utopien bringt immer wieder zaghafte Utopieentwürfe zu Tage, sobald die Scham überwunden werden kann, die sicher auch ein Produkt dominanter antiutopischer Diskurse ist.

Feministische Utopieforscherinnen wie Holland-Cunz, Roß oder Sargisson haben in ihren Arbeiten die Besonderheit weiblicher Utopievisionen dargelegt.

Dabei handelt es sich jedoch nicht, wie man schnell vermuten könnte, um essentialisierende Studien, die gleichsam von einer natürlich festgelegten anderen visionären Kraft von Frauen ausgehen, sondern vielmehr um kontextualisierte Analysen, die belegen, inwieweit Frauen in ihren Utopien ihre gesellschaftspolitische Situation reflektieren. So schreibt Holland-Cunz, die Mitte der 1980er Jahre 16 Theorietexte der Neuen Frauenbewegung und 15 utopische Romane von feministisch orientierten Science-Fiction Autorinnen auf ihre utopischen Bilder hin analysiert hat, dass

„[d]ie feministische Utopie […] die aktuelle Stärke und Schwäche der Frauenbewegung in ihrem Entwurf [verarbeitet und integriert]: die Autonomie der Bewegung wird zum politischen Machtanspruch der Frau, ihre Ohnmacht unter herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen zu einer stellenweise unbegriffenen Gewalt“ (Holland-Cunz 1986: 96).

Roß, die Utopien von Frauen des 18./19. Jahrhunderts analysiert hat, muss 1998 immer noch feststellen, dass es kein Forschungsinteresse an Utopien von Frauen zu geben scheint. Im Gegensatz zu den von Männern visionierten Utopien sind darstellende und/oder analysierende Arbeiten hierzu kaum oder gar nicht zu finden. Auch sie diagnostiziert, dass weibliche Utopien ein bis dato ungenutztes emanzipatives Potential darstellen (ebd.: 245). Beide Autorinnen bekräftigen, dass Utopien immer Gefahr laufen können, totalitäre Vorstellungen zu transportieren, weswegen Roß dafür plädiert, à la Bloch, Utopie als „Bewegung“ und „nicht mehr als statisches, sondern als zu hinterfragendes Ziel“ (Roß 1998: 252) zu lesen.

Punktuell schließt sich diese Arbeit an die Analysen von feministischen Utopieforscherinnen an. Es handelt sich dabei um eine theoretisch-empiriegeleitete Grundlagenforschung, die durch folgende Fragen gerahmt wird:

- Inwieweit sind Utopien von gesellschaftlicher Relevanz für Frauen mit Migrationserfahrungen?
- Kann eine gesellschaftliche Haltung von Migrantinnen zweiter und dritter Generation in Deutschland festgestellt werden?
- Welche Funktionen erfüllen Utopiediskurse, wenn ‚Migrantinen‘ über Migrationserfahrungen sprechen?

Hierfür werden so unterschiedliche Forschungsstränge wie Migrations-, Gender- und Utopieforschung befragt. Im Gegensatz zur vielleicht klassisch zu nennenden politikwissenschaftlichen Analyse von Utopien, die sich auf schriftliche Produktionen konzentriert, wird hier versucht, sich den Utopiediskursen migrierter Frauen durch die Aufzeichnung und Analyse von Gruppendiskussionen zu nähern. Was uns in diesen Diskussionen begegnet sind denn auch weniger ausgestaltete Utopien, als vielmehr Utopiefragmente und Gespräche, die motiviert werden vom Sprechen über Utopien.

Norbert Elias weist darauf hin, dass Utopien durchaus nicht nur literarischer Art sind, sondern

„dass es auch Utopien nicht-literarischer Art gibt, nämlich Utopien, die unmittelbar in der sozialen Praxis und oft genug als Triebkräfte sozialer Bewegungen eine Rolle spielen, ohne dass sie schriftlich niedergelegt sind. In einer ganzen Reihe von Fällen sind auch Fragmente breitere und umfassendere Sozialutopien, die als gefühls- und handlungsbestimmende Orientierungsmittel im mündlichen Verkehr von Gruppen und im Bewusstsein ihrer Mitglieder eine oft recht bedeutende Rolle spielen, selbst wenn sie keinen Niederschlag in Büchern finden oder, falls sie ihn finden, diese Bücher nicht gelesen werden“ (Elias 1985: 107).

Die Diskussionen innerhalb der vier aufgenommenen Gruppendiskussionen ranken sich um Alltägliches wie um politische Ideen und persönliche Zukunftsvorstellungen. Das Sprechen über Utopien eröffnet dabei den Blick einerseits auf das kritische Potential der Diskutierenden und zeigt dabei gleichzeitig an, wie andere Diskurse mit dem Utopiediskurs verschränkt sind. Während geschriebene Utopien zuweilen hermetisch erscheinen, sind die verbalen, spontanen Produktionen unvermeidlich widersprüchlich, fragmentarisch und offen.

Das Schreiben ermöglicht eine Form des Phantasierens, welcher in realen, direkten Kommunikationssituationen nicht möglich ist. Am Schreibtisch können ungestört utopische Städte und Gesellschaftsordnungen entstehen, die in direkten Kommunikationssituationen nie ohne Widerspruch bleiben würden. Hier ist es in der Analyse interessant, wie debattiert wird, in wessen Namen gesprochen wird, welche Visionen exkludiert und welche Solidaritäten dokumentiert werden. Welche Utopien sind gewissermaßen erlaubt, sind aussprechbar, und welche werden mit Widerspruch belegt? Damit ermöglicht die Gruppendiskussionsanalyse einen Einblick in kontingente Kollektivprozesse. Die empirische Untersuchung schließt sich dabei einer theoretischen Auseinandersetzung mit den für die Arbeit wichtigsten Begriffen an: Utopie und Migration. Im zweiten und dritten Kapitel werden diese nicht nur erläutert, sondern innerhalb ihrer Diskurse einer analytischen Betrachtung unterzogen, so dass die multilaterale Verortung der hier vorliegenden Arbeit transparent wird.

Die Untersuchung ist, wie bereits dargelegt, als Grundlagenforschung zu lesen, was bedeutet, dass während der Bearbeitung neue Thesen zur weiteren Analyse entstanden sind. Der wissenschaftliche Fokus liegt dabei auf dem *Zusammenhang* von Migration und Utopie. Migrantinnen der zweiten und dritten Generation kennen die bundesrepublikanische Gesellschaft ausgesprochen gut und ihre soziale Halbdrinnen-Halbdraußen-Position ermöglicht ihnen eine außergewöhnliche Perspektive, die einen geschärften Blick auf Herrschaftsverhältnisse zulässt. Ihre Kritik ist deswegen oft gestochen scharf. Im Alltags- und Mediendiskurs werden männliche Migranten oft – dank auch popkultureller Interventionen und dem wissenschaftlichen Interesse daran – zu widerständigen Helden

verklärt. So wurde *Kanak Sprak* (1995) von Feridun Zaimoğlu zu einem Kultbuch. In der Folge erschienen in zahlreichen Medien Berichte von zu Helden schematisierten Jugendlichen. Auch wenn Zaimoğlu drei Jahre später *Koppstoff* (1998) herausgab, welches bearbeitete Protokolle von Migrantinnen enthält, so ist die Resonanz hierauf gemessen an ersterem eher bescheiden. Obschon Migrantinnen in einer Vielzahl politischer Organisationen aktiv sind, werden sie im politischen Diskurs kaum zur Kenntnis genommen.

Stellen die Kapitel zwei und drei Zusammenfassungen der Utopieforschung und genderspezifischen Migrationsforschung dar, so begründet schließlich das vierte Kapitel die Auswahl der Methode und beschreibt den konkreten Untersuchungsvorgang. Dort wird ausgeführt, warum die Focus Group Methode gewählt wurde und wie die genaue Auswertung erfolgte. Es folgen die Analysen der empirischen Untersuchung in Kapitel fünf, sechs und sieben. Da die Herangehensweise sehr breit ist und die Analysen eine Vielzahl von auswertbaren Details hervorbrachten, war es notwendig, die Analysen deutlich zu fokussieren. Folgende Fragestellungen und Thesen motivieren und strukturieren die Betrachtungen von Utopiediskursen migrierter Frauen:

Migration und Utopie zeigen mehrere bedeutsame Verflechtungspunkte auf: Als Ausgangsthese dient mir die These um den bestehenden Zusammenhang von Migration und Utopie. Die Berührungspunkte der beiden Kategorien vermögen Aussagen zu treffen über die soziale Verortung von Migrantinnen. Davon ausgehend bediene ich mich der Utopiediskurse, um diskrepante Formen der Alltagsbewältigung migrierter Frauen der zweiten und dritten Generation aufzuzeigen. Wie Levitas (1990) so treffend schreibt,

„whatever we think of particular utopias, we learn a lot about the experience of living under any set of conditions by reflecting upon the desires which those conditions generate and yet leave unfulfilled. For that is the space which utopia occupies“ (8).

Wie die Utopie Ort, Räume und Zeiten vervielfacht, so erhöht die Migration die Anzahl von Zugehörigkeiten, Erfahrungen und Ideen. Migration bedeutet ein sich Bewegen in, zwischen und durch Welten hindurch und ermöglicht zuweilen damit die notwendige Infragestellung von Konzepten wie etwa „Heimat“ und „Identität“. Wie die Utopie so kann auch die Migration als Lebensprojekt wahrgenommen werden. Benötigt werden beides Mal Akteure, die bereit sind, Gewohntes zu verlassen, Neues zu versuchen oder zumindest Altbekanntes zu variieren. Und auch wenn das utopische Visionieren und/oder die Praxis der Migration ganz sicher nicht immer durch ein revolutionäres Ansinnen begleitet wird, so finden wir in den Geschichten, die dabei produziert werden, nicht selten transformativ wirksame Gesellschaftskritik (vgl. hierzu Castro Varela 1999, 2004).
Utopien migrierter Frauen können im Sinne Michel Foucaults als Utopien der Selbsterfindung gelesen werden: Utopien heute sind nicht unbedingt mehr Groß-

utopien (vgl. etwa Holland-Cunz 2000). Sie können im Sinne Foucaults auch die Verweigerung vorgegebener Identitäts- und Rollenmuster bedeuten. Wir haben es dann mit der Utopie der Selbst*erfindung* zu tun, die einher geht mit der Utopie der Selbst*auflösung* (vgl. Schroer 1996: 168). Eine solche Verweigerung richtet sich Foucault zufolge „gegen gesellschaftlich oktroyierte Subjektivierung […] und die Erfindung von anderen, selbstgewählten Subjektformen" (ebd.: 155). Die Strategie der Selbsterfindung steht so im eklatanten Widerspruch zu dem im bundesdeutschen Alltagsdiskurs dominantem Bild der ‚unterdrückten Ausländerin'. Die „Migrantin" als „Migrantin" ist eine (politische) Selbsterfindung, die im Gegensatz zur objektivierten staatlich aufgerufenen „Ausländerin" in Erscheinung tritt. Selbsterfindungen stellen dabei immer eine offensive Auseinandersetzung mit Ausgrenzung dar.

In migrantischen Utopien finden wir Formen von gelehrtem Hoffen, die der Machtanalytik dienen können: Die Artikulation von Utopien geht immer mit einer Analyse des Hier und Jetzt einher, was bedeutet, dass daran allemal eine Erörterung der Frage nach sozialer Gerechtigkeit und die Formulierung gegenhegemonialer Diskurse gekoppelt sind. Utopien sind zudem kontextabhängig und, wie Saage (1991) bemerkt, mit der Sozialstruktur, in deren Rahmen sie entstanden sind, in doppelter Hinsicht verklammert: „[E]inmal durch die Kritik, die sie an ihr üben; zum anderen durch die Grenzen der antizipierten Möglichkeiten" (10). Nehmen wir Foucaults Vorschlag an und analysieren Macht über Widerstandsformen (1996a: 18), so stellt die Fokussierung von Utopiediskursen fraglos ein gutes Instrument der Macht- und Herrschaftsanalytik dar. Was wiederum die Verfolgung der wichtigen Frage nach der Kritik(fähigkeit) minorisierter Frauen ermöglicht, die sich im Ausdruck utopischer Fragmente ausheben lässt.

Gelehrt ist ein Hoffen dann, wenn, so Bloch, dieses offen ist und dennoch einen „Fahrplan" hat (1993: 555ff.). Ein solches Hoffen ist bei ‚Migrantinnen der zweiten und dritten Generation' nachweisbar. Sie sehnen sich nach anderen Verhältnissen, mehr Gerechtigkeit und Anerkennung. Das Hoffen ist dabei ein informiertes Hoffen mit offenem Ausgang. Die Analyse dieser Hoffnungen kann im Sinne Foucaults das Funktionieren von Macht- und Herrschaft verdeutlichen.

Utopien bieten eine Möglichkeit der Politisierung und (Re-)Politisierung, insofern sie die Möglichkeit zu Kritik und strategischen Analysen anbieten. Wie Erna Appelt (1999) betont, ist es in der Geschichte nie gelungen, „Frauen zur Gänze aus dem politischen Leben auszuschließen" (74). Und so ist logisch zu schlussfolgern, dass dies auch für Frauen mit Migrationserfahrungen gilt. Wohl waren ihre gesellschaftspolitischen Partizipationsmöglichkeiten immer eingeschränkt, doch wussten und wissen sie diese eingeschränketen Möglichkeiten wirksam zu nutzen. Seit Jahrzehnten organisieren sich Migrantinnen in der Bundesrepublik Deutschland in unterschiedlichsten Organisationen, dabei experimentieren sie mit Bündnispolitiken, die z.T. von der Öffentlichkeit kaum beachtet wurden.

Utopiediskurse stehen in einen Zusammenhang mit Raumdiskursen: Die Heterotopie ist ein von Foucault aufgeworfenes Konzept, welches in seinen eigenen Worten „tatsächliche Utopien" erfasst. Es sind „gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können" (Foucault 1991a: 68). Utopiediskurse stehen in einem deutlichen Wechselverhältnis zu Heterotopiediskursen und anderen gegendiskursiven Raumkonzepten wie etwa den dritten Räumen Homi K. Bhabhas. Gemeinsam ist diesen, dass sie Normalisierungsdiskurse herausfordern. Das Konzept der Heterotopie und der dritten Räume bedeutet jedenfalls einen Erkenntniszuwachs bezüglich des Untersuchungsgegenstands, obschon beide nicht nur vage und schillernd sind, sondern darüber hinaus häufig verklärt werden. Es erscheint dennoch lohnenswert zu untersuchen, wo ‚Migrantinnen der zweiten und dritten Generation' heterotopische Diskurse ausformen und in welchem Verhältnis diese sowohl zu Utopiediskursen als auch zu Normalisierungsdiskursen stehen.

Im nächsten Kapitel sollen nun die unterschiedlichen Vorstellungen von Utopie vorgestellt werden. Im Anschluss daran wird die Spezifik der in dieser Arbeit untersuchten Utopieproduktionen genauer dargelegt, denn wie Elias völlig zu Recht schreibt, würde sonst der Untersuchung die erforderliche „feste Orientierungsgrundlage" fehlen (Elias 1985: 102).

2. Utopie und Migration

Das „Wanderungsverhalten wurde und wird“, wie der Migrationsforscher Klaus Bade festhält, „durch die unterschiedlichen materiellen und immateriellen (ökonomischen, sozialen, mentalen u.a.) Bestimmungsfaktoren beeinflusst“ (Bade 1994a: 15). Menschen migrieren, weil sie vor Krieg, Verfolgung und Armut flüchten und auch, weil sie für sich und andere – etwa die eigenen Kinder oder Eltern – bessere Lebensmöglichkeiten erhoffen. Häufig wird Migration positiv als eine Wahl mit den Füßen oder schweigsame Revolution charakterisiert, ist sie doch immer *auch* politischer Ausdruck. Migrieren bedeutet jedoch ebenso, sich unter Umständen unbeliebt zu machen, den Ort der unhinterfragten Zugehörigkeit zu verlassen und damit die Position der Unhinterfragtheit zu riskieren. Ablehnung ist in der Folge eine ständige, in Variationen auftretende Erfahrung. Abgelehnt zu werden im Herkunfts- *und* im Einwanderungsland bedeutet, keinen klaren Ort der Zugehörigkeit zu haben und damit in die Situation versetzt zu werden, neue Räume schaffen und gestalten zu müssen. Diese Entwürfe können zuweilen utopische Züge aufweisen.

Die in dieser Arbeit zu Wort kommenden Frauen haben zahlreiche Erfahrungen mit Ablehnung und Ausgrenzung während ihres Lebens gemacht, aber auch Strategien und Taktiken entwickelt, um für sich Räume der Anerkennung zu schaffen. Bevor ich mich diesen Entwürfen der Hoffnung zuwende, ist es jedoch nötig klarzulegen, was unter Utopien verstanden werden kann und wo sich der utopische Diskurs mit dem Migrationsdiskurs überlappt.

2.1 Allgemeine Überlegungen zum Utopiebegriff

„Es gibt keinen Konsens über die Bedeutung des Begriffs,
und dennoch vermag dieser Begriff, ein bloßes Wort,
einen Zusammenhang zu stiften: den einer Kontroverse
um seine Bedeutung“ (Neusüss 1986b: 31).

Jede wissenschaftliche Arbeit, die Utopie als zentrale Analysekategorie nutzen möchte, muss sich zwangsläufig mit der Diffusität derselben auseinandersetzen. Ein erster Überblick über die publizierten utopietheoretischen Arbeiten macht schnell deutlich, dass nicht nur eine Vielfalt von Utopiedefinitionen generiert, sondern dass dabei gleichfalls sehr unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe angelegt wurden. Schließlich führte die transdisziplinäre Beschäftigung mit der Utopie zu einer Explosion der Lesarten und damit zu einer wahren Flut an Definitionen und Klärungsversuchen. Elias (1985) führt dies vor allem auf „die akademische Neigung“ zurück, „die Utopie spezialistisch zu parzellieren“ (101). Andererseits könnte dies auch das Bedürfnis der Utopieforscher/-innen dokumentieren, die Kategorie der Utopie für die wissenschaftliche Auseinandersetzung, gewissermaßen über Systematisierungen, zu retten. So ist auffallend, dass in den 1980er und 1990er Jahren viele utopietheoretische Publikationen mit einer Aufzählung diverser Definitionen und dem deutlichen Anliegen, eine Systematik der Produktionen innerhalb des Utopiediskurses zu erreichen, beginnen (vgl. etwa Goodwin/Taylor 1982; Holland-Cunz 1988; Levitas 1990; Moylan 1990). Insoweit könnte positiv gewendet gesagt werden, dass heutzutage Utopieinteressierte das Glück haben, auf zahlreiche Forschungsarbeiten und Systematisierungsversuche zurückgreifen zu können (etwa Voßkamp 1985a; Neusüss 1986a; Saage 1991, 1997). In ihrem Buch *The Concept of Utopia* (1990) versucht sich Levitas an einer Kategorisierung der Utopiedefinitionen selbst. Sie unterscheidet diese danach, ob sie den Inhalt, die Form oder die Funktion von Utopien in den Mittelpunkt stellen. Obgleich die Mehrzahl der Definitionen Aussagen zu allen drei Punkten treffen, ist es doch immer so, dass eines der Momente in *besonderer Weise* fokussiert wird. So diskutieren z.B. die den Inhalt fokussierenden Definitionen, ob es sich bei den Beschreibungen wirklich um ideale Gemeinschaften im Sinne von guter Gesellschaft handelt. Wobei dies freilich nicht einfach eine Sache des persönlichen Geschmacks ist, „but of the issues which appear to be important to different social groups, either in the same society or in different historical circumstances“ (Levitas 1990: 4). Diese starke Kontextabhängigkeit macht Levitas zufolge die Bestimmung der Utopie über ihren Inhalt äußerst problematisch. Definitionen, die den Inhalt von Utopien fokussieren, tendieren dazu, normativ zu setzen was eine gute Gesellschaft ist. Sie reflektieren weniger, wie diese von anderen Gruppen beurteilt wird (ebd.). Definitionen, die schließlich die Form in das Zentrum der Betrachtung rücken, bleiben einer deskriptiven Ebene verhaftet. Hierzu zählen Definitionen wie die des Utopieforschers Saage (1991),

der sie als „Fiktionen innerweltlicher Gemeinwesen, die sich entweder zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten können“ (10) definiert. Eine solche Definition bleibt deutlich einer beschreibenden Ebene verhaftet. Dies ermöglicht eine gewinnbringende Auseinandersetzung mit literarischen Utopien, erschwert jedoch die Betrachtung von Utopiefragmenten. Begriffsbestimmungen dieser Art begreift Levitas als Teil einer liberal-humanistischen Tradition. Im Gegensatz dazu stehen Versuche, inklusivere Utopiedefinitionen zu finden, die die Funktion derselben in den Mittelpunkt der Analyse stellen. Diese können beispielsweise in der marxistischen Theorietradition gefunden werden.

Möglicherweise ist das einzige Moment der Utopie, welches ohne Zweifel allgemein Anerkennung findet, die Herkunft des Wortes „Utopie“ selbst, welches unwidersprochen als eine begriffliche Erfindung des Humanisten Thomas Morus[1] gilt. 1516 erschien zum ersten Mal seine Schrift *Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia* (Orig.: *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*) und dient seitdem als Vorbild für Utopieproduktionen. Bloch bezeichnet Morus interessanterweise, obschon er dessen Utopia als reaktionär etikettiert, als den „edelsten Vorläufer des Kommunismus“ (Bloch 1993: 601):

„Die ‚Utopia‘ ist und bleibt, mit allen ihren Schlacken, das erste neuere Gemälde demokratisch-kommunistischer Wunschträume. Im Schoß eben erst beginnender kapitalistischer Kräfte antizipierte sich eine künftige und überkünftige Welt: sowohl die der formalen Demokratie im humanen Sinn, im Sinn *öffentlicher Freiheit und Toleranz* mit Kollektivwirtschaft verbunden“ (ebd.: 603).

Eine Ansicht, der sich Elias – weniger ambivalent als Bloch – anschließt. Für letzteren steht Morus’ Utopie als eines der „frühesten Zeugnisse für das erwachende Bewusstsein, dass Menschen selbst etwas dazu tun können und sollten, um Not und Elend der Menschen auf dieser Erde zu verringern“ (Elias 1985: 116).

Als Urmuster der Utopie gilt dagegen Platons *Politeia* (4. Jh. v. Chr.), die als Vorbild einer herrschaftsbezogenen Variante neuzeitlicher politischer Utopien bezeichnet werden kann. Platon entwirft einen Idealstaat, der von Philosophen regiert wird. Von der Frage ausgehend, was Gerechtigkeit ist und wie sie verwirklicht werden könnte, entfaltet er ein Staatsgebäude, in dessen Mittelpunkt die politisch-philosophische Erziehung steht. „Im Gegensatz zu den herrschaftsfreien Visionen des ‚Goldenen Zeitalter‘ und der idealisierten ‚Naturvölker‘ wird in seinem Entwurf ein ganzer Stand damit beauftragt, Herrschaft vor allem nach innen notfalls gewaltsam auszuüben“ (Saage 1997: 4). Auch wenn, wie Gnüg (1999) darlegt, Platons Staat das „Fundament der Gerechtigkeit“ sein sollte, so kennt er eigentlich nur eine „gesetzlich festgeschriebene Ungleichheit“ (23).

1 Thomas Morus (1478-1535), Jurist, Parlamentsabgeordneter und hoher Beamter der Londoner Stadtverwaltung, wurde 1478 als Sohn eines Juristen in einer Familie, die dem aufstrebenden Stadtbürgertum angehörte, in London geboren.

Grund genug für Bloch, auch die platonische Utopie als restaurativ abzulehnen (Bloch 1993: 562). Die Kombination von einerseits ökonomischer Gleichheit, welches durch Gemeineigentum erreicht werden soll, und Hierarchie mit klarer Einteilung in Kopf- und Handarbeit ist eine, die in späteren Staatsromanen immer wieder auftaucht. Bezeichnend ist auch der manifeste Antiindividualismus, der sich in Platons *Politeia* nachweisen lässt und Saage (1997) zufolge letztlich „Platons ‚besten' Staat für die etatistische Tradition des utopischen Denkens seit dem 16. Jahrhundert so attraktiv" (47) gemacht hat.

Prinzipiell kann unterschieden werden zwischen Raum- und Zeitutopien. Raumutopien entwerfen ideale Gemeinwesen an einem nicht erreichbaren *anderen* Ort, einem „geschichtslosen Raum" (Saage 1997: 73), während Zeitutopien zeitliche Dimensionen durchschreiten ohne den Ort, von dem aus geschrieben wird, zu verlegen. „Entscheidend ist, dass zeitliche und/oder räumliche Grenzen überschritten werden und Leben außerhalb der konkreten Realität des Hier und Jetzt, entworfen, skizziert wird" (Castro Varela 1999: 79).[2]

Mit Louis-Sébastien Merciers (1740-1814) *Das Jahr 2440* weicht die Raumutopie zum ersten Mal der Zeitutopie (vgl. Gnüg 1999: 118). Politische Utopien sind hier nicht mehr bloßes regulatives Prinzip, sondern liefern vielmehr konkrete Transformationsstrategien. Der Anspruch wird versucht in die Tat umzusetzen (vgl. Saage 1990: 18). Bei Mercier ist zum ersten Mal eine Art Fortschrittsoptimismus nachweisbar, wobei die Protagonisten anders als etwa bei Morus als geschichtsbildende Macht begriffen werden. „Mit Mercier", so Chlada (2005), „findet das utopische Denken der Aufklärung seinen Höhepunkt" (59). Für den Paradigmenwechsel – von „Raum" zu „Zeit" – werden innerhalb der Utopieforschung verschiedene Gründe aufgeführt. Saage beispielsweise begründet ihn mit dem Ende der expansiven kolonialen Ära und der damit erfahrbaren „Endlichkeit der Kugelgestalt der Erde" (Saage 1997: 73). In Anlehnung an Reinhart Kosseleck führt er daneben „die Auflösung der Ständeordnung", die eine gesellschaftliche Rekonstruktion vonnöten machte und den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, der ab Mitte des 18. Jahrhunderts bis dahin Undenkbares möglich machte, an (ebd.). Der Paradigmenwechsel ging einher mit einer Utopiekritik, die Saage zufolge „als ein Indiz der ‚Selbstaufklärung der Aufklärung' gewertet werden muß" (ebd.: 74).

Wie Habermas feststellt, war es eine von Blochs Intentionen, dem Sozialismus, „der von der Kritik der Tradition lebt, die Tradition des Kritisierens zu erhalten" (zit. bei Lieske 1997: 151). Utopie ist jeweils intendierte, mithin gewollte, erstrebte gesellschaftspolitische Veränderung. Wobei die „konkrete Utopie"

2 Zeitdystopien, wie *Schöne Neue Welt* von Aldous Huxley oder die Trilogie *Xenogenesis* der Afroamerikanerin Octavia E. Butler, extrapolieren die negativen Gesellschaftsmomente und werfen dabei einen Blick auf das imaginäre Morgen. Die Extrapolationen haben dabei einen dekuvrierenden Effekt. Die Darstellung der Negativentwicklung verdeutlicht, wohin sich die Gesellschaft schlimmstenfalls hinentwickeln könnte.

immer im Gegensatz zu einer „abstrakten Utopie“ steht, deren Wunschbilder ungeschichtlich und undialektisch sind (Bloch 1993: 675). Utopie ist dann nicht reduzierbar auf den bloßen Entwurf einer idealen Gesellschaftsordnung, sondern wird durch die Gegenüberstellung des Gesellschaftsideals mit den sozialen Missständen des jeweiligen Hier und Jetzt ergänzt (Lieske 1997: 150). Sie spiegelt die sozialen und politischen Missstände und entwirft eine *andere* Gesellschaftsform.

Kritik wird als eigenständige manchmal auch zentrale Funktion der Utopie hervorgehoben (vgl. etwa Jameson 1991; Moylan 1990). Sie dient gleichsam als kritische Projektionsfläche für das So-wie-es-auch-sein-könnte oder im Bloch'schen Diktum für das Noch-Nicht oder Noch-Nicht-Bewusste. Dabei zeigt sie nicht nur an, was sein könnte, sondern auch gegendiskursive Formen, die unter tatsächlichen hegemonialen Bedingungen bereits gelebt werden.

Foucaults Definition folgend, ist Kritik „*Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird*, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann“ (Foucault 1992: 8f.; Hervorhebung MCV). Damit repräsentiert die Kritik v.a. einen Angriff auf all das, was eine Autorität als unhinterfragbar wahr erscheinen lässt (ebd.: 14). Sie fordert Wahrheitsregimes heraus, entzieht sich ihrem Machtanspruch und irritiert mithin Normalitätsdiskurse. Die Kritik befleißigt sich, wie Foucault (1991b) so treffend formuliert, „einer eifrigen Ungeniertheit“ (43). Als Ort ihrer Entstehung bestimmt er „im wesentlichen das Bündel zwischen Macht, der Wahrheit und dem Subjekt“ (Foucault 1992: 15). Im Foucault'schen Sinne kann Kritik nie statisch sein. Im Gegenteil stellt sie eine Bewegung dar, in der sich „das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse“ (ebd.). Ihre Funktion ist folglich als „Entunterwerfung“ (ebd.) zu bezeichnen.

Es ist die kritische Funktion, die von Utopieforscher/-innen am häufigsten herausgestellt wird, und die benennt, was Utopien an Positivem anzubieten haben. Doch es ist eben diese angebliche Funktion der Utopie, die Antiutopiker/-innen immer wieder in Abrede stellen. Angeführt werden dann zum wiederholten Male Beispiele autoritär-diktatorischer Utopien wie etwa Tommaso Campanellas „Sonnenstaat“, der eine theokratische Monarchie darstellt, an deren Spitze der Sol, der Metaphysikus, steht. Für Benhabib stellt dagegen die Negation des Bestehenden eine Notwendigkeit kritischer Gesellschaftstheorie dar, welche sowohl „der Norm wie der Utopie gerecht werden“ muss (Benhabib 1992: 13). Kritik wird auch hier vorwiegend als Initiierung von Transformation gesehen. Benhabib erinnert an die Ausführungen zur Kritik von Karl Marx, der in einen Brief an Arnold Runge von der „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“ spricht, die keine Angst vor den Konsequenzen derselben kennt (vgl. Benhabib 1986: 33). Wenn Kritik keine Konsequenzen scheut, so ist Veränderung zumeist radikal, in dem Sinne, dass diese weniger Reformen anstrebt, sondern eher grundsätzliche Fundamente der Gesellschaft angreift.

Foucault zufolge, und dies lässt sich ohne weiteres als Utopiekritik lesen, sollte Abstand genommen werden von jenen Projekten, „die beanspruchen, global oder radikal zu sein“ (Foucault 1990: 49). Denn, wie er ausführt, haben „allgemeine Programme einer anderen Gesellschaft […] nur zur Rückkehr zu den gefährlichsten Traditionen geführt“ (ebd.). Wenn Foucault sagt, dass Kritik der Wille des Subjekts zur Entunterwerfung ist, so bedeutet für Bloch Utopie „jedes geprüfte und begriffene Hoffen, das die Wirklichkeit kritisiert, ein Fernziel antizipiert und zu geschichtlichem Handeln mobilisiert“ (Lieske 1997: 154).

Wahrheitsregime sind Foucault folgend jene machtvollen diskursiven Phänomene, die die Vorstellung von dem, was als normal, richtig und damit wahr erscheint, durchsetzen (vgl. etwa Foucault 1978). Sie haben normalisierende Funktionen, die durch utopische Praxen, die sich an Krisen entzünden, wie Frank Pfetsch bemerkt, irritiert und infrage gestellt werden. Exemplarisch zeigt er dies an der krisengeschüttelten griechischen *Polis* auf, die den Hintergrund zu Platons *Politeia* abgibt, oder an dem sozialistischen Utopiker Robert Owen, der einer Welt aus Ignoranz und Selbstbezogenheit eine neue moralische Welt (*new moral world*) entgegensetzte (Pfetsch 1992: 311). Diese These kann durch die Beobachtung erhärtet werden, dass utopische Diskurse zu Hoch-Zeiten sozialer Bewegungen geradezu wuchern. So findet etwa im bundesrepublikanischen Diskurs der 1960er und 1970er Jahre bekanntermaßen eine lebhafte Bloch-Rezeption statt. Moylan (1990) bezeichnet die Utopieproduktionen dieser Zeit denn auch als „kritische Utopien“.[3] „Die kritische Utopie wurde durch die Bewegungen der sechziger Jahre inspiriert und fand neue Bilderwelten in den Alternativen, die das darauf folgende Jahrzehnt schließlich entdeckte“ (ebd.: 17). Was also festgehalten werden kann ist, dass die utopische Praxis eine gegendiskursive, widerständige und kollektive Praxis darstellen *kann*. Totalitäre Regime fürchten denn auch Utopien, die nicht aus ihrer Mitte stammen, denn jede unkontrollierte Form der Veränderung des Bestehenden könnte ihre Machtposition gefährden. Konservatives Denken leugnet das Gewordensein des Hier und Jetzt, widersetzt sich transformativen Anliegen und versucht, die Idee bleibender Werte und Traditionen zu stabilisieren. Nur die vorfabrizierten, durch die Machtregimes genehmigten Visionen sind erlaubt, denn nur sie sind für die hegemonialen Strukturen harmlos bzw. machtstabilisierend.

Im postmodernen Zeitalter kehren die Utopieproduktionen, dem Utopieforscher Kumar zufolge, zurück zu den Raumutopien, was als ein Effekt des so genannten „*spatial turns*“ betrachtet werden kann (Schlögel 2006: 62ff.), welcher gerade im Kontext von Migrationsphänomen neue spannende Erkenntnishorizonte zu öffnen vermochte.

---

3 Ein Konzept, welches Holland-Cunz (1988) zurückweist, da Moylan ihrer Ansicht nach feministische Utopien vereinnahmt. „Die Kategorie ‚critical utopia‘ muß abgelehnt werden, da ihre Konnotationen nicht zutreffen“ (57). Holland-Cunz wirft Moylan vor, die Kategorie und ihre Implikationen aus der Analyse feministischer Utopien bezogen zu haben, um sie dann als antikapitalistisch zu beschreiben.

2.2 „Migrieren" und „Visionenentwicklung" als *pathologische* Praxen

Bei Fokussierung der Genealogie des Widerstands gegenüber utopischen Ideen tritt eine interessante diskursive Überlappung zwischen Migration und Utopie zu Tage. Es ist der Sehnsuchtsdiskurs nämlich, der als Teil von Utopie- *wie auch* von Migrationsdiskursen auftritt. Das Sehnen der Migrantinnen und Migranten nach ihrer ‚Heimat' und die Sehnsucht nach Emigration scheinen wie zwei Seiten einer Medaille zu sein. Parallel dazu treffen wir auf die Sehnsucht innerhalb des antiutopischen Diskurses, die die Utopie als nostalgische Träumerei stigmatisiert. Im antiutopischen Diskurs werden die Utopie und die Sehnsucht gleichermaßen pathologisiert.

„Yet the very term utopia suggests to most people that this dream of the good life is an impossible dream – an escapist fantasy, at best a pleasant but pointless entertainment. Those utopians who seek to make their dreams come true are deemed to be hopelessly unrealistic, or worse, actively dangerous" (Levitas 1990: 1).

Die Utopie geht hervor aus einer Sehnsucht nach einem besseren Leben,[4] ebenso wie Migration zumeist Ausdruck eines solchen Wunschtraumes ist. Ganz gleich, ob Menschen das Land ihrer Herkunft aus Armut, aufgrund von Verfolgung oder Abenteuerlust verlassen, das Motiv ist häufig der Wunsch und Traum, an einem *anderen* Ort ein besseres Leben aufbauen zu können. Und eben dies ist auch der Grund, der Menschen utopische Orte ersinnen hat lassen. Psychoanalytisch gesprochen könnten utopische Projekte – zugegebenermaßen etwas gewagt – als Sublimierung des ‚Migrationstriebes' bezeichnet werden. Das heißt, materiell bleibt der Mensch an dem Ort, an dem er eigentlich nicht mehr leben möchte,

4 Das, was Lieske als das *Wesen* der Utopie beschreibt, markiert die Utopie als eschatologisches Unternehmen. Allgemeine Annahme der Eschatologie ist nun, „that human life and/or history are moving in a certain direction, towards a certain end or goal" (Routledge Encyclopedia of Philosophy 1998, Vol. 3). Eschatologie ist somit nicht nur eine rein christliche Angelegenheit, sondern findet sich ebenso bei Plato, im vedantischen Hinduismus, aber auch innerhalb marxistischer Philosophie (ebd.). Nach dieser Bestimmung können auch viele Utopien als eschatologisch gelesen werden. So hoffen feministische Autorinnen auf eine post-patriarchalische Gesellschaft (vgl. etwa Holland-Cunz 1988), marxistische Philosophen auf eine klassenlose Gesellschaft (etwa Bloch 1993; kritisch dazu Caysa 1992). Ursprünge chiliastischer Vorstellungen finden sich im Alten Testament, aber auch im Parsismus, dessen Prophet Zarathustra nicht nur Nietzsches Denken stark beeinflusst hat. Verkündet wird ein ‚tausendjähriges Friedensreich auf Erden'. Eine Prophezeiung, welche auch von den Nationalsozialisten für ihre politische Propaganda funktionalisiert wurde, weswegen Bloch (1977: 126) urteilt, dass „die verdreckte Sache einmal in besseren Händen war". Petra Caysa attestiert Blochs Utopie nun wieder, „radikaleschatologisch ausgerichtet" zu sein (Caysa 1991: 280). Auch sie hoffe auf das Marx'sche „Reich der Freiheit", welches beizeiten dem „Reich der Notwendigkeiten" weichen werde.

während seine Phantasie die Gestaltung anderer Räume ermöglicht. Die Utopikerin visioniert Orte, die anders als der Ort sind, an dem sie lebt, während die Migrantin sich auf den Weg macht, eben diese Orte zu finden. Beide werden dabei zwangsläufig enttäuscht, denn das paradiesische Einwanderungsland stellt sich nicht selten als unwirtlich und damit nicht wirklich als paradiesisch heraus, während die utopischen Räume rasch limitiert und reguliert erscheinen. Anders gesagt und die Verschränkung auf den Punkt bringend: Die Utopikerin ist die virtuelle Migrantin, während die Migrantin die materielle Utopikerin ist. Das Land der Migration wird nicht umsonst im Alltagsdiskurs von Emigrationsländern häufig als Paradies gedacht und beschrieben.

Letztlich ist es die Sehnsucht, die Menschen dazu bewegt, sich zu verändern oder an Veränderung zu glauben. Es ist sicher Bloch, der diesen Zusammenhang am eindringlichsten beschrieben hat. „Alles kann ungewiß sein", so Bloch,

„bevor es fest steht. Und die Sehnsucht nach etwas nicht Zuhandenem ist daher noch das gewisseste Sein. Ja, sie bleibt auch, wenn sie als erfüllt auf den Plan treten sollte, denn nicht alles Ersehnte tritt mit seinem noch so voll Erscheinenden ein. Es bleibt ein bedeutender Rest, der gerade durch sein Erscheinen wieder getrübt sein mag. Indem genau das Wichtigste im Traum davon besser war" (Bloch 1978: 55).

Deshalb kann die Sehnsucht als das „gewisseste Sein" beschrieben werden. Sehnen ist in Blochs Philosophie ein „gefühltes Streben" (Bloch 1993: 49). Und es ist gerade „der getrübte Rest", der uns immer weiter streben lässt. Hierauf begründet er schließlich seine Ontologie des Nicht-Seins. Der Mensch sehnt sich und dieses Sehnen treibt auf „etwas Deutliches" zu, so wird es „ein ‚Suchen', das hat und nicht hat, was es sucht, wird ein gezieltes Treiben" (ebd.: 50). Genährt wird dieses durch die Hoffnung, die immer die Ungewissheit mit einschließt. Ein gezieltes Treiben steht somit im Widerspruch zu dem, was als Schicksalsglauben beschrieben wird und dann unweigerlich zu Narrenparadiesen führt. Sehnen dagegen ist widerständige Praxis, denn in der „Sehnsucht nach gelingendem Leben" ist das Sollen verwurzelt, welches „Sehnsucht nach Sein" bedeutet „und als solche praktisch antreibendes Motiv zur Entdeckung und Verwirklichung menschlicher Lebensmöglichkeiten" darstellt (Riedel 1994: 42). Immanuel Kant definiert die Sehnsucht in seiner *Anthropologie* dagegen als den „leere(n) Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und dem Erwerben des Begehrten vernichten zu können" (Kant zit. bei Hogrebe 1994: 4). Und so kommt es wohl nicht von ungefähr, dass die Sehnsucht häufig vorgestellt wird als Krankheit und Störung. Unter dem Stichwort „Sehnsucht" findet sich etwa im Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm von 1905 (Nachdruck 1984) folgende Erläuterung: „schmachtendes verlangen"; „krankheit des schmerzlichen verlangens"; „ein hoher grad eines heftigen und oft schmerzlichen verlangens nach etwas, besonders wenn man keine hoffnung hat das verlangte zu erlangen, oder wenn die erlangung ungewisz, noch entfernt ist". Sehnsucht wird auf *sehnen* zurückgeführt

und erscheint als „ein dem deutschen vor den übrigen germanischen sprachen eigenthümliches wort, characteristisch für das deutsche gemütsleben durch einen gewissen, dem worte eigenen stimmungsgehalt“ (ebd.). Einer solchen Sichtweise geht die Vorstellung einer strikten Trennung zwischen Gefühl und Verstand selbstredend voraus. Verstand repräsentiert das kühle Denken, das Reflektieren, die Intelligenz, die *Ratio*. Die Sehnsucht hingegen wird auf die Gefühlsebene verdammt. Sie erweist sich für die Verstandestätigkeit als störend. Wenn aber die Utopie hervorgeht aus Sehnsüchten, so wäre sie am Ende irrational und noch dazu Symptom einer Sucht. Es verwundert eigentlich nicht, dass Philosophen wie Kant und Hegel die Sehnsucht verwarfen. Hegel folgend ist die Sehnsucht nichts weiter als ein Sehnen nach einer *verlorenen Welt*. Er versteht sie als eine „fühlige Denkblockade“ (zit. bei Hogrebe 1994: 5), denn die Sehnsucht verhindert den Einbruch der Reflexivität. Sie ist der Verfall in ein „untätiges schmerzliches Brüten“, „[e]in storniertes Denken“ (ebd.). In dieser Beschreibung ähnelt sie dem pathologisierenden Migrationsdiskurs, der bestimmt, dass nur diejenigen migrieren, die keine Kraft haben, die Verhältnisse, dort wo sie leben, herauszufordern.

Doch so *unisono* ist die Verurteilung der Sehnsucht denn doch nicht. Für Fichte, Lieblingsphilosoph der Romantiker, beispielsweise „fungiert die Sehnsucht gerade nicht als Organ der Weltflucht, sondern als Organ der Weltzuwendung“ (Hogrebe 1994: 10). Bei ihm ist Sehnsucht immer unbestimmt. „Dieses indefinite Sehnen unterscheidet sich daher deutlich von finiten Formen des Sehnens, die wir aus Trennungsszenen kennen“ (ebd.: 12). Hier ist Sehnsucht nun nicht mehr pathologisch, sondern zentrales Gefühl, dessen Funktion es ist, das Selbst zu transzendieren.

Der Sehnsuchtsdiskurs verbindet den Diskurs über das *süchtige* Sehnen mit den häufig synonym verwendeten Konzepten der *Nostalgia* und *Melancholia.* Aufschlussreich ist, dass viele der so genannten klassischen Auswanderungsländer einen Nostalgiediskurs kennen, während viele klassische Einwanderungsländer einen affirmativen Diskurs der Utopie produziert haben. Der Traum vom *anderen* Morgen ist bei letzteren Teil einer nationenbildenden Imaginationsstrategie und nicht selten wird hierbei die Nation selber als *der* ideale Ort dargestellt (vgl. Yuval-Davis 1997a: 27).

Das Konzept der *Nostalgia* beschreibt nun ein Phänomen, welches im 17. Jahrhundert von Medizinern als „tötende Krankheit“ bezeichnet wurde (Frigessi Castelnuovo/Risso 1986: 11). Es handelt sich dabei, dem medizinischen Diskurs folgend, um eine Form der *Melancholia.* Delia Frigessi Castelnuovo und Michele Risso (1986) konnten in ihrer Untersuchung zum Konzept aufzeigen, wie über die Konstruktion des Phänomens der *Nostalgia* die Pathologisierung von Migranten und Migrantinnen vorangetrieben wurde. Im Gegensatz zu den globalen Akteuren, die nicht an ‚Heimatverlust‘ zu leiden scheinen, wird den Arbeitsmigranten und -migrantinnen unterstellt, sie würden am Heimweh verzweifeln. Kosmopolitinnen dagegen sind überall zu Hause. Und so wehrt sich die Schauspielerin Özay Fecht gegen die Bezeichnung „Türkin“ verständlicherweise

mit den Worten: „Ich bin überall zu Hause und spreche fünf Sprachen. Ich bin keine Türkin in Deutschland“ (Fecht 1999: 142). Es ist dies der Versuch, der eingeschränkten Position der pathologisierten Migrantin zu entfliehen, indem die Position der Kosmopolitin besetzt wird. Eine Bewegung, die bei der zweiten und dritten Generation von Einwanderinnen durchaus nicht selten ist. Die *Nostalgia*, das Heimweh, stellt sich dagegen als Baustein zur Stabilisierung des Bildes von der (geistes-)kranken, nicht ernst zu nehmenden Migrantin heraus und hat darüber hinaus einen klassistischen Anklang.

Während der Migrantin ein permanentes Leiden attestiert wird, gilt die Utopikerin gleichsam als unrealistisch, ja irrational (vgl. Levitas 1990). Damit ist es nicht nur die Motivation für ein besseres Leben, die Utopie und Migration miteinander verbindet, sondern auch die Form der Diskreditierung, die diejenigen trifft, die Visionen haben oder eben migrieren. Beide sind nach Vorstellung des Mainstream irgendwie krank. Und die Krankheit, die beide befällt, ist durchaus vergleichbar.

„An ideal visionary type, the perfect utopian, would probably both hate his father and come from a disinheritated class. A bit of *schizophrenia*, a dose of megalomania, obsessiveness, and compulsiveness fit neatly into the stereotype […] The utopian has often been disregarded as a *fool*, or feared as a *dangerous* madman, the contagion of whose fancies could lead his followers to destruction, particularly if the fantast proceeded to act out his vision“ (Manuel 1965: xiif.; Hervorhebung MCV).

„I am particularly interested here in the many cases in which white/Anglo women do one or more of following to women of color: they ignore us, ostracise us, render as invisible, stereotype us, leave us completely alone, *interpret us as crazy*“ (Lugones 1983: 279; Hervorhebung MCV).

María Lugones beschreibt, wie *women of color* von der weißen Mehrheitsbevölkerung als verrückt erklärt werden, während Manuel ausführt, dass der Mainstream Utopiker/-innen als schizophren und gefährlich betrachtet. Diejenigen, die sich nicht fügen, werden fügsam gemacht und gleichzeitig als Freaks und Wahnsinne stigmatisiert und ausgegrenzt. Es war auch hier Foucault (1996c), der zeigen konnte, wie die Ausgrenzung der ‚Irren‘ die ‚Wahnsinnigen‘ schafft und der ‚rationale‘ Mensch den ‚Verrückten‘ braucht, um sich seiner Normalität zu vergewissern.

Im Vergleich zwischen ‚Migration‘ und ‚Utopie‘ ergibt sich etwa folgendes Schema:

Tabelle 1: Pathologisierende Darstellungen von Utopikerin und Migrantin im Vergleich

	Eskapismus	**Bedrohung**	**Labilität**
Utopikerin	träumerisch	totalitär	realitätsfremd
Migrantin	fliehend	zerstörerisch	nicht leistungsfähig

So wie die Utopikerin als totalitäre Träumerin gilt, die die offene Gesellschaft bedroht und verrückt erscheint durch ihren realitätsfremden Blick, so ist die Migrantin, die auswandert, um dem Elend und/oder der Verfolgung zu entkommen, eine Bedrohung für die ‚Reinheit der Nation' und zwar im doppelten Sinne: Aktiv, indem sie die Nation ‚verunreinigt'[5] und passiv, da sie krankheitsanfällig nicht die Leistungsfähigkeit mitbringt, die eine ‚funktionierende Gesellschaft' von ihr erwartet (vgl. Frigessi Castelnuovo/Risso 1986: 68ff). Die Utopikerin und die Migrantin erscheinen beide pathologisch und befremdend, denn beide sind für die Mehrheit nicht normal. Im Gegenzug beschreiben sich Utopikerinnen und Migrantinnen selber häufig, wie die hier vorliegende empirische Untersuchung erneut zeigen konnte, als *Freaks* und *Outlaws*. Als Draußen-Seiende stabilisieren sie dabei das Drinnen, welches sich gefährdet gibt (vgl. auch Diken 1998).[6] Die Bipolarität ‚normal-anormal' ist dabei, wie Foucault feststellt, eine medizinische Kategorisierung. Und so denkt man „[w]enn man vom […] ‚psychologischen Leben' spricht, […] nicht in erster Linie an die innere Struktur des *organisierten Lebewesens*, sondern an die *medizinische Bipolarität des Normalen und des Pathologischen*" (Foucault 1999a: 52). Die Krankheit der ‚Sehnsucht', die Utopikerinnen und Migrantinnen gleichermaßen befällt, katapultiert sie mithin ins Feld der Abjekte.

Relevant für die Betrachtung von Utopie und Migration werden diese exkursiven Ausführungen jedoch erst dann, wenn wir einen Blick auf den Raum werfen, welcher sich zwischen Sehnsucht-als-Krankheit und Sehnsucht-als-Weltzuwendung auftut. Die krankhafte Form der Sehnsucht findet ihren Niederschlag in der Nostalgie, dem Heimweh. Ohne das Konzept der Heimat funktioniert kei-

5 In *Imagined Communities* beschreibt Anderson (2003: v.a. Kap. 4), wie während Zeiten des Kolonialismus all diejenigen als unrein galten, die in den Kolonien geboren wurden, und zwar selbst dann, wenn sie Nachkommen der europäischen Kolonialherren waren. So genannte Kreolen hatten nur sehr eingeschränkte Möglichkeiten der vertikalen und horizontalen Mobilität und wie Anderson schreibt, hatten sie „no home with any intrinsic value" (ebd.: 55).

6 In dieser Weise lassen sich auch die hegemonialen Literaturproduktionen zu Themen wie „Integration", „Fremdheit" oder auch „Interkulturalität" gegen den Strich lesen. Bei aller Unterschiedlichkeit der behandelten Themen und der Art und Weise der Behandlung, kann immer wieder festgestellt werden, dass Migrantinnen fast durchgehend als *fremd* und *anders* beschrieben werden (vgl. Castro Varela 2005b).

ner dieser Diskurse. Der Sehnsuchtsdiskurs überlappt sich mit *Nostalgia*, wo er als krankhafte Weltflucht gelesen wird.

Lepenies macht darauf aufmerksam, dass es Aristoteles war, der behauptete, dass die besten und die tapfersten Intellektuellen die Melancholiker seien (vgl. Lepenies 1998: XIX). Eine These, die Lepenies dazu bewegt, die intellektuelle Melancholie in einen direkten Zusammenhang mit Utopieproduktionen zu bringen:

„Der Intellektuelle klagt über die Welt, und aus dieser Klage entsteht das utopische Denken, das eine bessere Welt entwirft und damit die Melancholie vertreiben soll. Deswegen ist aus den Utopien die Melancholie verschwunden. Mehr noch: in Utopia herrscht ein rigoroses Melancholieverbot" (ebd.: XXI).

Melancholie ist nun Sigmund Freud zufolge eng verwandt mit der Trauer. Während die Trauer jedoch keine Pathologisierung erfährt, so ist dies bei der Melancholie eben doch der Fall. Vielleicht, so spekuliert Freud, hat dies mit dem Umstand zu tun, dass „wir es [das Trauern, MCV] so gut zu erklären wissen" (Freud 1946: 429). Die Melancholie dagegen scheint schwer erklärbar. Freud erklärt sie mit dem Verlust eines Liebesobjektes, welches dem Ich ambivalente Gefühle entgegenbringt. Bei der Nostalgie ist dieses das verloren gegangene „Vaterland":

„Daher haben denn auch die Franzosen, wegen der in Frankreich befallenen Schweizer, die Krankheit maladie du pays genannt: da sie keinen Namen im Latein hat, so habe ich sie nostalgia, von *nóstos,* die Rückkehr ins Vaterland und *algos*, Schmerz oder Betrübnis, benannt" (Johannes Hofer (1688) zit. in Frigessi Castelnuovo/Risso 1986: 11).

„Vaterland" und „Heimat" sind nun wieder interessante Phänomene. Gisela Ecker z.B. macht darauf aufmerksam, dass der Heimatdiskurs im zwanzigsten Jahrhundert der Bundesrepublik Deutschland wucherte und dies lediglich von einer „kritischen Außenperspektive" mit Erstaunen bemerkt wurde (Ecker 1997: 7f.). Heimat scheint der Ort unhinterfragter Zugehörigkeit zu sein. Für Hannah Arendt ist sie gar ein Menschenrecht. „[D]as Recht darauf, an einem Ort rechtlich anerkannt und rechtlich geschützt zu leben und nicht nur zu leben, sondern zu wohnen und zu arbeiten, Familie und Freunde, Erinnerungen und Sehnsüchte zu haben" (Schlink 2000: 47).

Anders dagegen kann für Bloch das Heimatliche ganz und gar nicht verlassen werden. Denn das wahrhaft Heimatliche fällt nicht zusammen mit einem physischen Ort, sondern entsteht dort, wo man gerade ist, während es in der Ferne endet. „Es zieht in die Weite", Heimat scheint am Subjekt und nicht am Ort „zu kleben" (Riedel 1994: 96). Doch der *Common Sense* bildet sich ein anderes Bild von Heimat und damit im Rückschluss auch von der Fremde. Ein Überblick über die Repräsentationsformen des 20. Jahrhunderts zeigt das Elend der „unterschla-

genen Differenz“, und dass es sich auch hier wieder einmal „um einen Vorstellungsbereich handelt, der nur wenig Raum für Unterschiede läßt“ (Ecker 1997: 30). Und so zeichnet der Begriff der Heimat schließlich mitverantwortlich für die „Tilgung von Differenz/en“ (ebd.: 31). Sobald die Grenze der Heimat überschritten wird, eröffnet sich der Raum der Fremde, ist die Heimat doch eingeschrieben in den Diskurs der Nation, so dass das Bekennen zur Heimat letztlich einem alltäglichen Nationalismus gleichkommt (vgl. Räthzel 1995: 179ff.). Heimat wirkt innerhalb des utopischen Diskurses wie eine umgekehrte Utopie vom besseren Leben in der Fremde. Sie ist gleichsam Spiegelbild der Migration.

Flusser (1999) stellt folgende spannende Überlegung hierzu an: Wenn Heimat der Ort ist, an dem diejenigen, die beheimatet sind, die Codes des Miteinanders kennen, können dann die Fremden zu Beheimateten werden, sobald sie eben diese Codes erlernen? Im Grunde beschreibt Flusser mit diesem Gedankenspiel das, was Integrationsexpertinnen fortwährend versprechen: Diejenigen, die gelehrsam, fleißig und willens sind, können integriert werden, um dann an der Gesellschaft So-wie-sie-ist zu partizipieren. Mit anderen Worten: Wer will, der kann Heimat in der Fremde finden. Doch wie Flusser feststellt, tritt ein Problem gerade in dem Augenblick auf, in dem sich die unbewussten Codes als Erlernbare zeigen. Denn ihre Erlernbarkeit lässt sie banal erscheinen. Die Heimat wirkt plötzlich verkitscht (vgl. Flusser 1999: 253f.). Und dann, so Flusser, kommt es zu einem polemischen Dialog, „der entweder in Pogromen oder in Veränderung der Heimat oder in der Befreiung der Beheimateten aus ihren Bindungen mündet“ (ebd.: 254).

Wenn wir utopisches Visionieren als virtuelle Migration bezeichnen, dann könnte Migration als ein fortgesetzter Prozess materialisierter Infragestellungen beschrieben werden. Beide können unter bestimmten Umständen einen „polemischen Dialog“ zwischen den *zufriedenen* Beheimateten und den *suchenden* Fremden entfachen. ‚Migrantinnen der zweiten Generation‘ sind in dieser Vorstellung gewissermaßen, existentialistisch gesprochen, hineingeworfen in die Existenz der Suchenden. Für einige bedeutet es die Suche nach den Wurzeln. Für andere die Suche nach Utopia. Während die Pluralisierung von Heimaten eine Bewegung darstellt, die in Gang gesetzt wird, sobald Heimat als solche einer Kritik unterworfen wird. „Kurz, ich bin heimatlos, weil zahlreiche Heimaten in mir lagern“ (ebd.: 247).

Die Utopikerin verlässt mit der Vision die Heimat und befremdet die Beheimateten damit. In der Folge wird sie behandelt wie eine Fremde, hat sie doch die Heimat gleichsam verraten. Das Verlassen der Heimat bezeugt den Verrat. Wer seine Heimat verlässt, lässt die Seinen im Stich und so wird die Migrantin hier wie auch dort missachtet. Für Flusser *und* Bloch, die beide das Exil verbindet, ist Heimat kritisch bedenkenswert. Doch während Bloch Heimat als „Utopikum“

bezeichnet und ihr somit einen Ort zuweist (Bloch 1993: 1628),[7] sieht Flusser im Gefühl des Heimwehs den „Sitz der meisten (vielleicht sogar aller) Vorurteile – jener Urteile, die vor allen bewussten Urteilen getroffen werden" (Flusser 1999: 250). Heimat bindet und verblendet, weswegen, in Flussers Worten, ein „freies Urteilen, Entscheiden und Handeln" erst nach der „Überwindung aus dieser Verstrickung" (ebd.: 251) möglich wird. Doch wie für Bloch Heimat in der nicht-erreichbaren Utopie zu finden ist, kann für Flusser die Migrantin erst dann frei sein, wenn sie die verlorene Heimat nicht verleugnet, sondern aufhebt (ebd.: 253). Seine Selbstbeschreibung lautet denn auch: „Ich bin Prager und Paulistaner und Robionenser und Jude und gehöre dem deutschen sogenannten Kulturkreis an, und ich leugne dies nicht, sondern ich betone es, um es verneinen zu können" (ebd.). Der Akt des Verneinens bedeutet sozusagen die Befreiung von geografischen Bindungen und Gewohnheiten. Der Verlust der Heimat, der auch Leid bedeutet, wird Freiheit jedoch nur dann darstellen, wenn Migrantinnen es, im Sinne Flussers, ablehnen, an der „Mystifikation von Gewohnheiten teilzunehmen" (ebd.: 260). Auf Utopien hin gewendet, besagt dies, dass die utopische Vision, die eine Bewegung aus der Selbst-Analyse bedeutet, nur dann Befreiung aus Heimat sein kann, wenn Utopia kritisch prozessual verstanden wird – wie es Bloch eben tut.

Der Versuch, Migrantinnen auch der zweiten Generation immer wieder als Fremde zu beschreiben, scheitert an der Beharrlichkeit, mit der sie an dem Projekt Heimat teilnehmen. „Heimat bedeutet die Möglichkeit des Rückgriffs auf nicht-beliebige, vertraute Strukturen" (Bronfen/Marius 1997: 1). Es ist eben dieser Rückgriff auf die vermeintlich „vertrauten Strukturen", der sich als fataler Fallstrick entpuppen kann und in der Konsequenz nicht selten die Stabilisierung hegemonialer Logiken bedeutet. Das ist mit ein Grund dafür, warum ich Blochs *utopische Heimat* nicht nur für erklärungskräftig erachte, sondern auch als sinnvolle gedankliche Herausforderung ansehe. Bloch nutzt die Geladenheit des Begriffes und versetzt ihn gleichzeitig in Bewegung. Eine Vorstellung, die die afrodeutsche Poetin und Aktivistin May Ayim (1997) mit dem Satz, „die Heimat trage ich in den Schuhen" (89) metaphorisch – und im Grunde Blochianisch – zum Sprechen gebracht hat. Heimat wird auch bei ihr zum Nicht-Ort und es sind immer die so genannten *Fremden*, die den *Status quo* infrage stellen und nicht umgekehrt.

7 Vgl. hierzu Schlink (2000). Dieser entleiht Blochs Idee von der ‚Heimat als Utopie', um sich Gedanken zu Exil und Ortlosigkeit und das Recht auf Heimat zu machen.

2.3 Die Politik des Raumes

> „Identity politics is a distinctly spatial politics. It is one where ideas of freedom, nomadism, tribalism, and harmony with nature and with other people is expressed through a utopics in which this outlook on society is translated into spatial practice“ (Hetherington 1998: 138).

Für Marin ist Morus' Utopia ein Raum, der durch den Text organisiert wird und gleichsam ein Diskurs, der als Raum konstruiert erscheint (Marin 1984: 10). Auch wenn die Utopie Nicht-Ort ist, so ist sie doch ein Ort und befindet sich damit im Gegensatz zu dem, was Foucault (1991a: 66) als „[d]ie große Obsession des 19. Jahrhunderts“ bezeichnet hat, die Geschichte nämlich. *Cultural Studies* haben, wie auch politikwissenschaftliche Studien zur Globalisierung, die Notwendigkeit räumlicher Analysen gesehen und in ihrer Theoriebildung konsequent verfolgt. Dass Migration auf die Dimensionen Zeit und Raum Auswirkungen haben, stellt dabei eine eher banale Erkenntnis dar (vgl. dazu etwa Baykan 1996). Sowohl Aufnahme- wie auch Herkunftsgesellschaft stellen Räume zur Verfügung, wie sie auch gleichsam Räume versperren. Gleichzeitig werden durch Migrationsbewegungen *neue* Räume geschaffen, ebenso wie bestehende Räume Transformationen erfahren können. In der sozialwissenschaftlichen Literatur finden wir sowohl Analysen zu den Verbindungen zwischen Utopie und Raum (vgl. etwa Harvey 2000; Marin 1984) als auch zwischen Raum und Migration (vgl. etwa Pries 1998). Das im letzten Jahrzehnt diskutierte Phänomen der Transmigration etwa zeigt auf, wie durch relationale Netzwerke Räume entstehen, begreifbar und begehbar werden (vgl. etwa Glick-Schiller u.a. 1992; Pries 1998). Migrantinnen leben dann nicht *nur* an einem Ort, sondern an zwei oder auch drei Orten. An diesen haben sie Freunde, Familie, Haus und Arbeit. Die Orte sind eingebunden in ein Netzwerk, welches sich aufspannt zu einem transmigratorischen Raum.

Auch die Zeit erfährt in der Postmoderne eine Veränderung. Sie erfährt gewissermaßen eine Beschleunigung, weswegen wir dieselbe als verknappt und eilend erfahren. Es ist scheinbar immer zu wenig davon da. Freilich ist es mit der Zeit- wie mit der Raumerfahrung: beide variieren mit dem geo-politischem Kontext. Was auch bedeutet, dass die Wahrnehmung derselben sich immer bestimmt durch die hegemonialen Diskurse zeigt. Die Vorstellungen darüber, was Raum ist, wie dieser zu charakterisieren ist und in welcher Beziehung dieser zur Raumerfahrung steht, zeigen sich mithin als umkämpfte Ideen.

Nach Meinung Martina Löws ist die lange Zeit fehlende Raumreflexion im Kontext der Bundesrepublik Deutschland als Indiz historischer Verdrängungsleistung zu lesen. Die Nationalsozialisten, so zeigt sie auf, setzten ein „aggressiv territoriales Raumverständnis“ (Löw 1997: 455) durch, während gleichzeitig Albert Einstein vermittels der Relativitäts- und Quantentheorie den Raum der Relationen entstehen ließ. Bei Einstein ist Raum menschliche Konstruktionsleistung

und damit bewegt und veränderlich (vgl. Berg 1991: 72). Dagegen begreift die nationalsozialistische Ideologie Raum als endlichen, starren Behälter und begründet damit ihre territoriale Expansionspolitik. Die Nichtbeschäftigung mit der Geschichte von Raumkonzepten bietet deswegen eine Chance für das Verdrängen und Vergessen nationalsozialistischer Diskurse, so Löw (1997: 455ff.). Die Kontinuität eines solchen Denkens zeigt sich nachdrücklich im Diskurs der Neuen Rechten. Die Idee einer starren, homogenen Kultur steht hier im Zusammenhang mit dem beanspruchten Recht eines ‚Volkes' auf Raum. Hierzu gehören Diskurse wie „Das Boot ist voll" und „Überfremdungsdiskurse". Zu diesen Bedrohungsszenarien, an deren Ausbildung sich durchaus auch liberale Medien beteiligen, gehören die konkreten Raumbegrenzungen, die sich im Diskurs der Neuen Rechten in der Gestaltung und Durchsetzung ‚National Befreiter Zonen' äußern. Sie sind Teil der Raummetaphorik, die Raum nicht nur als starr und begrenzt charakterisiert, sondern auch zum Besitz bestimmter Gruppen deklariert. Migrantinnen sind von solchen Diskursen ganz unmittelbar bedroht, indem ihr Raum eingeschränkt und darüber hinaus die Befugnis der Raumbetretung nicht nur an eine konservativ-restriktive Staatsbürgerschaftsvorstellung gebunden wird, sondern auch durch eine rassistisch argumentierende Ideologie reglementiert wird, die notfalls gewaltsam durchgesetzt wird. Die Frage der Zugehörigkeit erscheint hier als Befugnis einen Raum betreten zu dürfen, zu gestalten oder auch zu verlassen. Folglich geht es nicht nur um Räume und das ‚Wie' der Nutzung, sondern auch um die Möglichkeiten von Raum*gestaltung*.

Innerhalb von Utopiediskursen kann, wie bereits in der Einführung dargelegt, eine Verschiebung der Diskurszentrierung von Zeit auf Raum wahrgenommen werden. Positiv ist hierbei die zunehmende Interdisziplinarität der Untersuchungen. So finden wir Auseinandersetzungen mit Raumfragen innerhalb der Geographie, die die übliche erdkundliche Sichtweise überschreiten und herausfordern: Hier wären für die feministische Betrachtung Gillian Rose (1993) und Doreen Massey (1994) zu nennen oder Gearóid Ó Tuathails (1996) machtpolitische Auseinandersetzungen, die er unter dem Konzept *critical geopolitics* zusammenfasst. Geographie wird als Macht- und Herrschaftsinstrument entlarvt und mithin problematisiert. Raumerfahrungen sind dabei abhängig von der Perspektive, aus der heraus sie gemacht und beurteilt werden. „Einer der Aspekte der Entfaltung der Räumlichkeit menschlichen Daseins oder menschlicher Geschichte ist die Entdeckung von den vielen Räumen, von der Pluralität der Räume" (Schlögel 2006: 68). Insoweit ist es nur schlüssig, dass sie sich in den Utopien spezifischer Gruppen unterschiedlich spiegeln. Oder wie Sallie Westwood und John Williams bezüglich der Wahrnehmung von Städten feststellen:

„[T]he city is *many* cities and […] place-positionality has an important impact on the ways in which subjects understand, negotiate and live cities" (Westwood/Williams 1997: 6).

Selbst wenn ich Kumar (1993) nicht unbedingt zustimme, wenn er schreibt, dass die Utopien in den 1990er Jahren zu den Raumutopien zurückgekehrt seien, so ist doch festzustellen, dass die Metapher des Raumes heute eine prominentere Stellung im visionären Diskurs einnimmt als dies in den 1970er und 1980er Jahren der Fall war. Eines der Symptome, die diese Diagnose bestätigen, ist das Auftauchen vielfältiger Raummetaphern in den unterschiedlichsten Gegendiskursen. Homi K. Bhabhas (1990a, b) *third space*, Chantal Mouffes (1993) *new spaces*, Derek Gregorys (1994) *geographic imagination* und David Harveys (2000), utopietheoretisch inspirierte, *spaces of hope* sind nur wenige Beispiele hierfür. In der kritisch feministischen Literatur findet sich des Weiteren eine Auseinandersetzung mit Raum und Verräumlichung, die sich durch De-Zentralisierung und radikale Offenheit beschreiben lassen. Während feministische Geographinnen wie etwa Massey (1994) oder Rose (1993) eine Kritik der männlich dominierten Geographie formulieren, entfaltet etwa bell hooks (1990) eine Vorstellung marginalisierter Räume als Widerstandsräume, während Trinh T. Minh-ha (1989) eine *strategy of displacement* entwirft. Bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze geht es dabei immer um die Verhandlung zugewiesener und damit eingeschränkter Räume. Auch Spivak favorisiert nicht zufällig die Fokussierung des Raums gegenüber Konzepten der Identität:

„I'm much more interested in questions of space, because identity and voice are such powerful concept-metaphors, that after a while you begin to believe that you are what you're fighting for […] Whereas, if you are clearing a space, from where to create a perspective, it is a self-separating project, which has the same politics, is against territorial occupation, but need not bring in questions of identity, voice, what am I, all of which can become very individualistic also" (Spivak 1996: 21).

Raumtheoretische Herangehensweisen scheinen nützlich zu sein, um gegendiskursive Strategien hervorzubringen, die nicht unmittelbar in die allgegenwärtige essentialistische Falle tappen. Bei all diesen Ansätzen geht es dabei immer um die Frage, wie *neue* Räume geschaffen und bereits vorhandene umstrukturiert werden können um Widerstand zu ermöglichen.

„Man muß sich *irgendwo* positionieren, um überhaupt etwas zu sagen", schreibt Stuart Hall (1999a: 95) und deutet dabei auf ein bekanntes Dilemma hin: Es ist die Notwendigkeit der Positionierung, die zeitgleich die Gefahr der Essentialisierung in sich birgt. Die Philosophin Nikita Dhawan (2005) spricht in diesem Zusammenhang von der „verzwickten Position der postkolonialen Feministin", die sowohl das Feld der Minorisierten als auch das Feld der Dominanzkultur bewohnt und deswegen immer aus beiden Orten heraus spricht.

2.3.1 Vom Kartographieren und Annektieren: Zum Zusammenhang von Utopien und (Post-)Kolonialismus

In den letzten Jahren haben immer mehr Konzepte aus der postkolonialen Theorie – etwa Homi Bhabhas (1997a) „Hybridität" oder Gayatri Spivaks „Subalterne" – Eingang in die deutschen Sozialwissenschaften gefunden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005). Weder die Migrations- noch die Utopieforschung konnten davon unberührt bleiben: So beschäftigt sich der Sammelband *Utopie und Dystopie in den neuen englischen Literaturen* (Pordzik/Seeber 2002) explizit mit postkolonialer utopischer Literatur. Die Autoren und Autorinnen stellen dabei immer wieder heraus, dass es erstens vor allem so genannte Außenseiter und Minderheitenangehörige sind, die heute zu den bekanntesten Utopieproduzenten zählen, und dass zweitens diese Produktionen eine Geschlossenheit von positiver und negativer Utopie nicht mehr zulassen. Die Utopie verliert ihr totalitäres Gesicht, sie erscheint in dieser Literatur als fragmentarisch, prozessual und nicht perfekt. Innerhalb postkolonialer utopischer Literatur treffen wir auf eine Tendenz, so Prodzik, „to create mixed and open-ended forms governed by the radical epistemological scepticism of poststructuralist and deconstructivist discourses" (zit. in Ahrens 2002: 262). Obschon die Verknüpfung postkolonialer Literaturbetrachtung und Utopieforschung außerordentlich vielversprechend klingt, bleiben die Texte hinter ihren Versprechen zurück. Dafür sind m.E. zwei Gründe auszumachen: Zum einen werden Beiträge kritischer Utopieforschung unterschlagen, was den Anschein erweckt, als seien die gewählten Formen innerhalb postkolonialer Utopieproduktionen gänzlich neu, was so nicht stimmt. So ist die Verwischung dystopischer und eutopischer Grenzen bereits in den 1980er Jahren von feministischen Utopieforscherinnen herausgearbeitet worden (etwa Holland-Cunz 1988). Des Weiteren wird das postkoloniale Paradigma aufgeweicht, indem alle Literaturproduktionen, deren Vertreter/-innen aus ehemaligen Kolonialländern stammen, analysiert werden und dabei auch noch so getan wird, als hätte es sie vorher nicht gegeben. Postkoloniale Theorie hat jedoch weit mehr zu bieten. In Verbindung mit aktueller Utopieforschung könnte diese etwa einen verschärften Blick auf die Zusammenhänge zwischen Kolonialismus und dem Aufkommen der Utopie fordern. Nicht zufällig ist Morus' *Utopia* Teil kolonial-literarischer Diskurse, in denen die Kolonien als quasi phantasmagorische Projektionsfläche Europas dienen.

„Im Jahre 1516 wurden diese Sehnsüchte nicht nur von den neuen Entdeckungen genährt, sondern auch von der bei Morus vorherrschenden Überzeugung, daß in der Geschichte Europas irgend etwas schief gelaufen war" (Marius zit. in Saage 1991: 15).

Bezeichnenderweise ist die Sklavenarbeit in *Utopia* nicht abgeschafft, sondern wichtiger Bestandteil der Ökonomie (Saage 1991: 37f.). Die Insel ist damit in vieler Hinsicht Spiegelbild kolonialer Phantasien. Ein anderes Beispiel sind Uto-

pien wie die von Joshua Barnes (1675), der das utopische Land *Gerania* beschreibt. Zu finden ist dieses „on the utmost borders of India" (in Gibson 1961: 313). An diesen äußersten Grenzen leben „highly-civilized little Christians", die gesund „all straight bodied, all honest and generous, all affable and religious" sind (ebd.). Der Ort der Utopie ist hier an den Rändern lokalisiert, während die Bewohner/-innen als das Gegenteil der ‚Inder/-innen' repräsentiert werden, die weder ehrlich, noch religiös und auch nicht ‚straight bodied' sind. Vielmehr repräsentieren diese die *Anderen* – die, die der Zivilisierung bedürfen. Deutlich wird hier die wichtige Rolle der Literatur im Zuge der kolonialen Zivilisierungsmissionen, die ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert erreichen sollten (vgl. Barth/Osterhammel 2005).

Eine Betrachtung utopischer Literatur unter Berücksichtigung postkolonialer Theorie scheint also durchaus sinnvoll. Diese wäre allerdings eher ertragreich, wenn nicht nur utopische Produktionen der postkolonialen Diaspora analysiert, sondern, wie etwa Edward Said es in seinen Werk *Orientalism* getan hat, aufgezeigt würde, wie koloniale Phantasien in utopischen Produktionen das Bild der *Anderen* ausgeformt haben. Said beschreibt sein Anliegen im Nachwort zu *Orientalism* folgendermaßen:

„And indeed, one of the most interesting developments in post-colonial studies was a re-reading of the canonical cultural works, not to demote or somehow dish dirt on them, but to re-investigate some of their assumptions, going beyond the stifling hold on them of some versions of the master-slave binary dialectic" (Said 2001: 352f.).

Eine solche Perspektive könnte neue Erkenntnisse für die Utopieforschung generieren, die das Feld des Kolonialismus und dessen Effekte auf das Denken und politische Handeln bisher noch recht unbeachtet gelassen hat. Es ist insbesondere spannend zu sehen, welche Rolle wem in den utopischen Orten zugekommen ist und inwieweit die Kolonien selber eine spezifische Form von *intentional communities* darstellen. Der bekannte Jesuitenstaat im heutigen Paraguay, der von Foucault in seinem Text *L'autre space* Erwähnung findet, gilt beispielsweise als experimentelles Projekt, das Burchard Brentjes (1994) zufolge „über 150 Jahre die koloniale Vernichtung eines alten Volkes [die Guaraní; Anmerkung MCV] verhinderte" (Foucault 1991a: 92). Und doch haben wir es bei diesem Jesuitenstaat nicht mit einer freien Gesellschaft zu tun, sondern vielmehr mit einer „religiösen Diktatur", die u.a. das Ziel verfolgte, die indigene Bevölkerung zu ‚zivilisieren' (ebd.: 93).

Auch die Geschichte der Kartographie ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, stellt sie doch die Geschichte von willkürlichen Grenzziehungen und der gewaltsamen Annektierung kolonialer Länder dar (etwa Rabasa 1995). Das Kartographieren ist letztlich ein Akt der Macht- und Herrschaftsausübung, bei dem Länder innerhalb eroberter Territorien durch den Prozess der Neu-Bezeichnung und der Grenzziehung geschaffen werden. Ó Tuathail schreibt deswegen

sehr richtig, dass das Kartographieren und andere deskriptive Wissensformen, die in der Folge als Geo-Graphie bezeichnet wurden und im Namen eines Souveräns praktiziert wurden, ein politisches Unterfangen darstellen (vgl. Ó Tuathail 1996: 1f.). Das Kartographieren materialisiert sozusagen die für den Prozess der Kolonialisierung notwendige und gewalttätige Imagination. Das (Be-)Zeichnen eines Landes erweist sich als wichtiger Bestandteil imperialistischer Eroberungspraxis, denn die von den eroberten Territorien angefertigten Karten erleichtern die weitere Kolonialisierung und konsolidieren die Macht gegenüber den bereits unterjochten Ländern (vgl. Loomba 1998). Das Zeichnen eines Landes ist in diesem Sinne gleichsam ein gewaltsamer Akt der Vereinnahmung. Den Kolonialherren galten die eroberten Länder nicht umsonst als *terra nullius* – als leer also – und es galt, diese im eigenen Machtinteresse zu gestalten und zu bevölkern.

„Raum ist, solange er nicht vermessen ist, ungeheuer, wild, undiszipliniert, ungebändigt, leer, unermeßlich. Erst der vermessene Raum ist gebändigt, erschlossen, diszipliniert, zur Vernunft gekommen, zur Vernunft gebracht. Erst der territorialisierte Raum ist beherrschbar und beherrschter Raum, Herrschaftsraum" (Schlögel 2006: 167).

Ó Tuathail bemerkt, dass der gutgläubige Blick, der diese Disziplin als eine quasi-natürliche darstellt, beginnend mit der Foucault'schen Prämisse, „that geography as a discourse is a form of power/knowledge" (Ó Tuathail 1996: 59), hinterfragt werden muss. Dem Kartographieren kommt die Funktion zu, annektierte Räume in lesbare, geordnete und damit kontrollierbare imperiale Territorien zu verwandeln (ebd.. 4; vgl. auch Osterhammel 2003). Es ist eine Praxis, die Orte erschafft oder verschwinden lässt und dabei eine ‚gültige' Perspektive auf die Welt durchsetzt. Foucault bezeichnet deswegen nicht ohne Grund die Geographie als ein gutes Beispiel für Disziplinierungspraxen, die systematisch vermessen und begutachten (Foucault 1980: 75). „Along with an ideological stance, the *Geography* […] convey a planetary strategy wherein knowledge and representation indissolubly institute and erase territories" (Rabasa 1995: 361).

Anderson spricht insoweit zu Recht davon, dass die europäischen Karten auf der Basis einer „totalisierenden Klassifizierung" arbeiten (Anderson 2003: 173). Auf diese Weise werden die ‚geheimnisvollen *fremden* Orte', deren Vereinnahmung im 16. Jahrhundert mit der so genannten Entdeckung Amerikas einsetzt, für Europa und die Europäer/-innen zu Orten des Begehrens und der Sehnsucht (vgl. Castro Varela/Dhawan 2004b, 2005). Sie entfalten sich zu materialisierten Paradiesen für die Kolonialherren. Die Moderne zeigt sich nicht nur eng verquickt mit dem Prozess der Kolonisierungen, sondern auch mit der Unterordnung des sozialen Raums unter die geprüfte Landkarte. „The stake of the major battle in that war was the right to control the cartographic office" (Baumann 1998: 31). Und so verwundert es nicht, dass die Erfindung der Insel *Utopia* (1516) in das Zeitalter der Kolonialisierungen fällt. *Utopia* ist dabei eine begriffliche, literarische, bildhafte und kartographische Erfindung zugleich, die Zygmunt Baumann

als „bridgehead of future orderly perfection and perfect order“ (ebd.: 37) beschreibt. Damit macht er auf die parallele Bewegung aufmerksam, die auf der einen Seite utopische Visionen nutzt, um Räume zu erobern und auf der anderen Seite Träume der Realisierung in Form von perfekt geplanten Städten freisetzt (vgl. ebd.).[8]

„Von Platons *Staat* bis zur modernen Science-Fiction hat das utopische Denken und Handeln zahlreiche Metamorphosen durchlaufen. Man könnte eine Geschichte der zahllosen Reisen schreiben […] die Geschichte der Moderne und ihrer Träume – Träume freilich, die sich häufig als Alpträume in die Realität eingegraben und Wurzeln geschlagen haben“ (Chlada 2005: 7).

Gleichzeitig haben diese Träume tatsächliche Reisen angetrieben. Die Kolonisierungen gelten nicht von ungefähr als die erste Form von ‚Massenauswanderung‘, während sie im Laufe der Jahrhunderte in Konsequenz auf Unterdrückung und Fremdherrschaft Million von Menschen in die Emigration zwangen.

2.3.2 Die Grenze als Metapher

Die Metapher der Grenze ist wichtiger Bestandteil des Nachdenkens über Utopie *und* Migration. So erscheinen die Utopie und das Hier und Jetzt durch Grenzziehungen getrennt, wie dies auch für Herkunfts- und Einwanderungsland der Migrantinnen der Fall ist. Utopie wie Migration bedeuten dabei immer eine Form von Grenzüberschreitung, wiewohl auch beide in der Gefahr stehen, hegemonial vereinnahmt zu werden.

Bloch hat den Grenzgänger/-innen in seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung* ein eigenes Kapitel zuteil werden lassen (Bloch 1993, Kap. 49). Für ihn sind diejenigen, die Grenzen überschreiten, gerade diejenigen, die Gesellschaft verändern und Zukunft gestalten. „Gestalter dieser Art“, so Bloch, „bleiben der Unruhe treu, solange nicht gefunden ist, was sie stillen könnte“ (ebd.: 1176). In einer kritischen Würdigung des Bloch’schen Werkes bemerkt Hanna Gekle (1986) denn auch, dass sein Denken keine unumstößlichen natürlichen Grenzen akzeptiert. Und in der Tat wirkt Blochs Optimismus manchmal grenzenlos. Übersehen wird dabei jedoch häufig nicht nur die Produktivität der Grenze, sondern auch die Unausweichlichkeit ihres Daseins. Im Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* beschreibt Foucault Grenzen dagegen als *obskure Gesten*, „die sobald sie ausgeführt, notwendigerweise schon vergessen sind“ (Foucault 1996c: 9). Es sind dies Gesten, mit denen die Kultur das zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt. Eine Befragung der Kultur über deren Grenzerfahrung heißt damit, „sie an den Gren-

8 Als Beispiele führt Baumann (1998: 44) u.a. Brasilia, die Hauptstadt Brasiliens auf, die komplett auf dem Reißbrett der Architekten erstellt wurde. Ein architektonischer Traum, der für die späteren Bewohner/-innen allerdings zum Alptraum wurde.

zen der Geschichte über eine Absplitterung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen“ (ebd.). Als Beispiel für eine solche Erfahrung führt Foucault bezeichnenderweise die Grenzziehung zwischen Orient und Okzident an, „denn er [der Orient, MCV] bleibt stets die *Grenze* […] Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist, obwohl es im Orient das suchen muß, was seine ursprüngliche Wahrheit darstellt“ (ebd: 10; Hervorhebungen MCV).

Die Grenze kann als eine der machtvollsten Diskursformationen der Moderne bezeichnet werden. Für Foucault ist die Analyse und Reflexion derselben als Kritik zu verstehen, während er gleichzeitig den philosophische Ethos als „Grenzhaltung“ (Foucault 1990: 48) bestimmt. Utopien, die auch und insbesondere als kritische Interventionen betrachtet werden, geraten durch diese Lesart in eine exponierte Position. Als Metapher und als Phänomen bezeichnet die Grenze allerdings nicht nur das, was zwischen Räumen und Territorien liegt, sondern markiert auch neue Räume. Die Grenze, das ist nicht nur eine Linie im Raum. Grenzen zeigen auch, was in bestimmten Zeit-Räumen möglich ist. Die Grenzziehung als Praxis ist dabei Teil von Herrschaftsformationen. Denken wir beispielsweise an die kolonialen Grenzziehungen, deren Effekte noch heute kriegerische Auseinandersetzungen produzieren oder vergegenwärtigen wir uns die scheinbar nicht überschreitbaren sozialen Grenzen: Räume, die nur von bestimmten Menschen betreten werden dürfen. „Borders are set up to define places that are safe and unsafe, to distinguish us from them“ (Anzaldúa 1999: 25). Grenzziehungen sind dabei immer begleitet von Regulationsprinzipien: das Visum im Migrationsprozess oder die Hautfarbe im Apartheidsystem (vgl. Brah 2000: 35ff.). Insofern ist die Migrationsforschung wie auch die postkoloniale Theorie in vielfacher Art und Weise mit dem Phänomen der Grenze und deren Effekten beschäftigt. Die Grenzsichtbarmachung erscheint dabei gekoppelt an die Grenzüberschreitung, die wiederum das grenzüberschreitende Subjekt hervorbringt. Subjekte, deren Namen die Grenzüberschreitung in sich tragen, durch sie gezeichnet sind: Flüchtlinge, also diejenigen, die über Grenzen geflüchtet sind, Immigrantinnen, die eingewandert sind und somit einen Grenzeingang genommen haben oder Transmigrantinnen, die kontinuierlich Grenzen überschreiten und damit bestehende Grenzen destabilisieren.

Schon der Semiotiker Marin (1984) beschrieb die Utopie als einen dritten Raum, der sich an der Grenze zwischen Eutopia und Outopia eröffnet:

„As a limit between two spaces, such as the old and new Worlds in More’s geography, the island of Utopia was born on this limit, within the window or framework which these spaces sketched out“ (ebd.: xxiii).

Marins Idee von Utopie kommt damit der Idee Bhabhas vom dritten Raum und auch Foucaults Heterotopie sehr nahe.[9] Auch Anzaldúa (1990a, b, 1999) nähert sich der Grenze als einem Raum, der vom Bewusstsein der *new mestiza* spricht. Eine kulturelle Formation, die, wie sie sagt, die Grenzen der Identität infrage stellt.

„A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants" (Anzaldúa 1999: 25).

Die Grenzüberschreitungen von Transmigrantinnen zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten von Amerika wird nicht nur als eine Bewegung von Menschen in Richtung ökonomischen Reichtums gesehen, sondern eher tektonisch interpretiert als aufbrechend und revolutionierend. Aufgebrochen werden dabei scheinbar geronnene kulturelle Formationen. Die *new mestiza*, die dabei als Subjektformation entsteht, wird gedacht als eine neue Kategorie (vgl. ebd.: 9), die die *mestiza* der Kolonialzeit überwindet. „She leaves behind these nationalistic borders and enters a new tribalism" (ebd.: 10). Für Gutiérrez Rodríguez wird hier eine „widerständig politische Identität" formuliert, die eine Grundlage bietet „um binäre Herrschaftslogiken aufzubrechen" (Gutiérrez Rodríguez 2001: 50). Doch obschon das Konzept der *borderlands* außerordentlich reizvoll ist, so zeigt er sich dennoch eingebettet in einen biologistischen Diskurs. So sagt Anzaldúa an einer Stelle des Interviews mit Ellie Hernández konkret, dass die „Mischung" der *new mestiza* biologisch sei und daneben auch kulturell und intellektuell sein kann (Anzaldúa/Hernández 1995: 9). Zwar bemerkt sie, dass *queer* und *new mestiza* Synonyme seien (vgl. ebd.: 14), doch die Bezeichnung *mestiza* entstammt nun einmal dem kolonialistisch-rassistischen Diskurs, der von ‚reinen Rassen' spricht, die ‚vermischt' werden. Auch wenn die Vorstellungen, die diese neue Kategorie produziert, von dem Wunsch getragen werden, Grenzen zu überschreiten, erscheinen sie doch seltsam rigide. Der kolonialistische Diskurs hat hier tiefe Spuren hinterlassen, die auch die Felder des Widerstands nicht unbeeindruckt lassen (siehe Jagose 1994). Die kolonialistische Logik ist nicht so einfach zu enthebeln. Interessant erscheint mir der *borderlands*-Diskurs dennoch und zwar aus folgenden Gründen: Erstens verdeutlicht er den Wunsch nach neuer, selbsterfundener Identität und Verortungen, die eine Artikulation jenseits eines Entweder-Oder zulassen und zweitens wird er getragen von utopischen Visionen wie etwa einem Leben jenseits von Grenzen. Darüber hinaus handelt es sich dabei um einen kritischen Migrationsdiskurs. Insoweit zeichnet er auch eine Verbindung zwischen Migration und Utopie nach, indem die Grenze zu der zentralen

9 Marins Idee von der Utopie wurde deswegen von Theoretikern wie Jameson (1991) und Soja (1996) aufgegriffen und mit Foucaults Konzept der Heterotopie verquickt.

Metapher gerät. Borderlands geraten hier zum „privileged locus of hope for a better world“ (Jagose 1994: 3). Insoweit stellt er trotz problematischer Konnotationen seiner zentralen Figur der *new mestiza* ein interessantes Konzept dar, um einen differenten Blick auf Migration, Minorisierung und eben Utopien zu werfen.

Grenzen und Grenzziehungen können auf unterschiedlichen Ebenen analysiert werden. Drei seien hier benannt:

a) Territoriale Grenzen

Diese sind entweder politisch begründet und dann oft Gegenstand kriegerischer Interventionen (Staatsgrenzen, Landesgrenzen aber auch Stadtgrenzen) oder geographisch determiniert. Nicht selten werden Landesgrenzen geographisch begründet. Es ist dann die Sprache von natürlichen Grenzen. Neben staatlich-regulierten Grenzen gibt es jedoch auch territoriale Grenzen, die sozio-politischer Natur sind. So finden sich in Städten immer Räume, in denen vorwiegend Menschen mit Migrationshintergrund leben. Diese Stadtteile werden oft als multikulturelle Stadtteile bezeichnet.

Die Zu- und Ausgänge territorialer Grenzen sind unterschiedlich bewacht, kontrolliert und gesichert.

b) Kulturelle Grenzen

Kulturelle Grenzen stehen im engen Zusammenhang mit den territorialen, sind aber nicht mit ihnen deckungsgleich. Auch kulturelle Grenzen werden immer wieder argumentativ bei der Verteidigung territorialer Grenzziehungen herangezogen. Diskursiv dominant ist zur Zeit etwa der Disput über die Grenze der Europäischen Union, bei dem immer wieder mit den Grenzen europäischer Kultur argumentiert wird, um etwa der Türkei die Mitgliedschaft zu verweigern. Auch die vermeintlichen kulturellen Grenzen haben immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen geführt. Bekanntes Beispiel ist der Zerfall des jugoslawischen Staatsgebildes. Kulturelle Grenzen werden v.a. an Sprache und Religion der in der Region lebenden Mehrheit festgemacht.

Auch innerhalb des Migrationsdiskurses werden dieselben immer wieder vorgebracht, so gilt vielen die Einwanderung von Menschen aus außereuropäischen Ländern als Problem, da sie diese Kulturen – etwa ‚europäisch‘ und ‚afrikanisch‘ – als inkommensurabel beurteilen.

c) Körperliche Grenzen

Viel wurde auch über die Grenzen nachgedacht, die der Körper setzt. Wo etwa hört der eigenen Körper auf? Wie werden Köpergrenzen wahrgenommen? Neben diesen Diskursen ist der Migrationsdiskurs jedoch auch durchzogen von rassistischen Diskursen, die den Körper und sein Erscheinen zum Kriterium von Aus- und Eingrenzung machen. Hier überkreuzen sich territoriale und kulturelle Grenzen, insofern das körperliche Erscheinen die Zugehörigkeit zu einem kultu-

rellen und/oder politischen Gebilde mitbestimmt. So gibt es dominante Phantasien darüber wie ein Mensch aussieht, der zu einem bestimmten Staat gezählt wird. Fragestellungen der Repräsentation, die daran anknüpfen, beschäftigen insbesondere die postkoloniale Theoriebildung. Stichworte sind hier: Weißsein, Hybridität und *Othering*.

d) Soziale Grenzen

Wo immer Grenzen auftauchen, entsteht ‚Eigenes' und ‚Fremdes'. Nicht immer lässt sich dies über körperliche Kriterien – etwa die Hautfarbe – markieren. Soziale Grenzen werden beispielsweise über Lebensstil und soziale Umgangsformen codiert. Wer weiß sich in welchem Kontext zu bewegen? Soziale Grenzen führen zur Errichtung mehr oder minder durchlässiger territorialer Grenzen. Ist ein Opernbesuch natürlich auch Frage ökonomischer Möglichkeiten, so ist die Frage, wer welche Literatur bevorzugt, so einfach und schnell nicht zu beantworten. Und doch bestimmt etwa das Leseverhalten soziale Grenzen. Damit werden dann auch Räume geschaffen, die für einige zugänglich sind und für andere eben nicht. Bildung wird zu einem der wichtigsten Kriterien sozialer Grenzziehung.

Wenn über soziale Grenzen gesprochen wird, so wird immer wieder auch die Metapher des Zentrums und der Ränder bemüht. Tatsächlich zeigen sich soziale Grenzziehungen dessen ungeachtet als viel differenzierter und eher ineinander verschachtelt.

e) Zeitgrenzen

Die lineare Vorstellung von Zeit hat auch Grenzkonstruktionen von Zeit aufgebaut. So sprechen wir von einem Gestern, Heute und Morgen, obschon Zeit ohne Unterbrechung fließt. Diese Form des Denken mit Hilfe von drei Zeitebenen ist für utopische Ideen auch dann relevant, wenn Utopien räumlich gedacht werden. Utopische Forschung hat etwa zeigen können, wie Vergangenheit auch von Zukunft durchtränkt wird, die Gegenwart auch von der Vergangenheit bestimmt wird. Im Diskurs um Migration ist darüber hinaus interessant, wer aus welchen Gründen eher als traditionell und damit rückständig und wer als seiner Zeit vorausgehend beschrieben wird. Auch bei diesen Wahrnehmungen spielen soziale und kulturelle Grenzregimes eine entscheidende Rolle. Und auch die immer wieder gestellte ‚Identitätsfrage' ist eine, die innerhalb der Zeitformationen stattfindet. Wie Hall (1999: 98) schreibt: „Im Fluß der Vergangenheit und der Gegenwart musst du herausfinden, wer du bist".

Die unterschiedlichen Formen von Grenzregimes zeigen sich miteinander verquickt und führen dazu, dass Menschen sich als mehr oder weniger *frei* empfinden. Damit einher geht auch, wie verletzlich die eigene Position *de facto* ist und von den Subjekten wahrgenommen wird. Ist es z.B. der Einzelnen möglich, ohne großen Aufwand zu reisen (benötigt sie ein Visa und wie leicht ist dieses erhält-

lich)? Empfindet sie sich als dazugehörig zu einer Gesellschaft oder nicht? Wie vorsichtig muss sie sein, wenn sie unbekannte Räume betritt? usw. Das sind Fragen, die über die Fokussierung von Grenzen und Grenzziehung analysiert werden können. Und die auch im Bereich der Utopieforschung bedeutsam sind. So ist es, um nur ein Beispiel zu nennen, bei so genannten intendierten Gemeinschaften wichtig zu analysieren, welches die Kriterien der Zugehörigkeit sind und wie Ein- und Ausschlüsse reguliert werden.

2.3.3 Heterotopien: Verwirklichte Utopien

> „Dennoch glaube ich, dass es – in allen Gesellschaften – Utopien gibt, die einen genau bestimmbaren, realen, auf der Karte zu findenden Ort besitzen und auch eine genau bestimmbare Zeit, die sich nach dem alltäglichen Kalender festlegen und messen lässt. Wahrscheinlich schneidet jede menschliche Gruppe aus dem Raum, den sie besetzt hält, in dem sie wirklich lebt und arbeitet, utopische Orte und aus der Zeit in der sie ihre Aktivitäten entwickelt, uchronische Augenblicke“ (Foucault 2005: 9).

Als verwirklichte Utopien bezeichnet Foucault die Heterotopien, die damit im Gegensatz zur Utopie Orte sind, die tatsächlich geortet werden können. Zu diesen zählt er u.a. Bordelle, die Stätten der Lust und des Verbotenen, Friedhöfe als Gebiete des Körperlichen und Sakralen und das Schiff, das „die Heterotopie schlechthin“ darstellt (Foucault 1991a: 72). Das Schiff ist nicht von ungefähr eine machtvolle Metapher der europäischen Neuzeit. Aus Sicht der Kolonisatoren ermöglichte es, *Neue Welten* zu erschließen und damit deren Ausbeutung zu initiieren und zu etablieren. Damit sind Heterotopien ebenso wenig unschuldig wie Utopien, mit denen sie unweigerlich verknüpft sind. Die Verherrlichung der Heterotopie reduziert sie zu einem schöngeistigen Vergnügen, beraubt sie ihrer politischen Potentialität. Weniger verkitscht können Heterotopien dagegen komplexe Mikroanalysen der Macht ermöglichen, welche deren vernetzte Denkwege und Obsessionen freizulegen in der Lage sind. Die Verbindungen sind es, die Foucault (1993a: 169) interessieren und nicht das Primat des einen über das andere, welches, ihm zufolge, nie wirklich eine Bedeutung hat. Für das Verstehen von Macht ist bedeutsam, wie different Räume funktionieren und mit welchen anderen Räumen und Orten sie in Verbindung stehen. Welche Netzwerke sie also bilden, für wen sie bereitstehen, sich öffnen und für wen sie dagegen verschlossen bleiben. Die Beschäftigung mit Heterotopien kann deswegen Macht- und Herrschaftsstrukturen enthüllen und Unterwerfungsstrategien transparent machen. Selbst in den Dystopien wie Huxleys *Schöne neue Welt* oder auch Orwells *1984* werden eine Vielzahl heterotopischer Räume aufgebaut, in denen u.a. die Auf-

lehnung gegen das System eingeübt wird.[10] Diese allerdings als bloße Widerstandsräume zu lesen, erscheint auch deswegen kaum plausibel (vgl. Hetherington 1997), weil sie für Foucault (1993a: 139ff.) immer auch Räume der totalen Ordnung sind, deren Produktion als Teil von Subjektivierungsprozessen verstanden werden kann.

„Heterotopia do not exist in themselves. […] It is the heterogenous combination of the materiality, social practices and events that were located at this site and what they came to represent in contrast with other sites, that allow us to call it a hetereotopia" (Hetherington 1997: 8).

Bezieht Foucault sich im Vorwort *Der Ordnung der Dinge* noch vornehmlich auf Sprache, wenn er über Heterotopien spricht, so geht er, in einem im selben Jahr gehaltenen Radiovortrag (2005) zum Thema, bereits auf Heterotopien als *Andere Räume*[11] ein. Dabei konnte er kaum ahnen, dass dies Jahre später zu einer diskursiven Explosion führen würde. Wo immer nun von Räumen gesprochen und geschrieben wird, die irgendwie *anders* sind, finden Heterotopien ihren Platz im Diskurs.

„Heterotopia has become something of a fashionable word within cultural studies and cultural geography in recent years […]. It is a word that has been much used but little theorized. […] Sometimes the word heterotopia has been used directly, other times it has been substituted with marginal space, paradoxical space or third space" (Hetherington 1997: 40f.).

Seit dem Erscheinen des Textes *Andere Räume* 1986 in englischer Sprache in der Zeitschrift *diacritics* spielt dieser eine beachtenswerte Rolle im sozialwissenschaftlichen Diskurs um „Differenz" und „Identität". Entlehnt ist der Begriff der Heterotopie der medizinischen Literatur.[12] Hier bedeutet er „die Entstehung von

10 Osterhammel (2003: 113) macht auf die interessante Tatsache aufmerksam, dass Orwell von 1922 bis 1927 in Burma Polizeioffizier war, und dass seine Erfahrungen ihn später zu einem vehementen Kolonialismuskritiker haben werden lassen. Es ist anzunehmen, dass *Schöne Neue Welt* auch von diesen Erfahrungen geprägt wurde.

11 Am 14. März 1967 hält Foucault seinen bekannt gewordenen Vortrag *Des espaces autres* vor einer Gruppe Architekten des *Cercles d'études architecturales.* Der Vortrag „wird auszugsweise in [der italienischen Fachzeitschrift] L'architettura veröffentlicht" und erscheint erst zehn Jahre später – nach Foucaults Tod – 1984 in einer vollständigen Version anlässlich der Ausstellung *Idee, Prozeß, Ergebnis* im Berliner Martin-Gropius-Bau. Seitdem erschien der Vortragstext in unterschiedlichen Sammelbänden und Zeitschriften und inspirierte Konzepte unterschiedlichster Disziplinen.

12 Der Begriff der Heterotopie taucht innerhalb medizinischer Beiträge seit den 1920er und 1930er Jahren regelmäßig auf. Foucault bemerkt in seinem 1963 erschienen Buch *Die Geburt der Klinik*, dass eine Archäologie des ärztlichen Blicks betreibt*:* „Vor allem aber beziehen sich die von der Anatomie entdeckten Veränderungen auf ‚die Form, die Größe, die Position und Richtung' der Organe oder ihrer Gewebe,

Geweben am falschen Ort". Anders als etwa bei Krebstumoren handelt es sich bei „heterotope[m] Gewebe prinzipiell nicht um krankhaft verändertes sondern um normales Gewebe" (Lax 1998: 117). Interessanterweise ist es die Bedeutung der medizinischen Metapher, die das Konzept der Heterotopie für den sozialwissenschaftlichen Diskurs attraktiv macht. Obwohl es dem ersten Anschein nach so scheint, als würde durch die Verwendung medizinischer Begrifflichkeiten die binäre Ordnung von normal-anormal, gesund-krank beibehalten, so ist es eher so, dass Heterotopien diese unterlaufen. Heterotopisches Gewebe ist eine Art *neu* entstandenes Gewebe, welches sich lediglich am falschen Ort befindet. Es ist nicht krankhaft, allein *disloziert*. Nach Knaller-Vlay/Ritter bedeutete die Entdeckung von Heterotopien eine Erschütterung, „bezeichnen [sie doch] das Ende des orthotopographischen Denkens: Eines Denkens, dessen Mappings jedem funktionellen Teil des gesunden Körpers seinen richtigen Ort zuweisen" (Knaller-Vlay/Ritter 1998: 10).

Für Foucault gehören Heterotopien neben den Utopien zu jenen Orten, die „die sonderbare Eigenschaft haben, sich auf alle anderen Platzierungen zu beziehen" (Foucault 1991a: 68) und die „allen anderen Platzierungen widersprechen" (ebd.). Während jedoch Utopien Platzierungen ohne wirkliche Orte sind und damit „wesentlich unwirkliche Räume" (ebd.) darstellen, entsprechen Heterotopien wirklichen und damit wirkungsmächtigen Räumen. Foucault entwickelt dabei ein Raumverständnis, in dem Raum sich als eine Gemengelage von Beziehungen darstellt und verstanden wird als durch unterschiedliche Einflussfaktoren dynamisch konstruiert.

Um die Verbindung zu den Utopien näher zu beschreiben, bedient sich Foucault der Metapher des Spiegels. Er spricht von einer „Mittelerfahrung", insofern der Spiegel als Bild sowohl die Utopie als auch die Heterotopie zu beschreiben in der Lage ist. Der Spiegel als Utopie ist „ein Ort ohne Ort", wir sehen uns an einem Ort, an dem wir nicht sind, sind also da und doch nicht da.

> „Der Spiegel funktioniert als eine Heterotopie in dem Sinn, daß er den Platz, den ich einnehme, während ich mich im Glas erblicke, ganz wirklich macht und mit dem ganzen Umraum verbindet, und daß er ihn zugleich ganz unwirklich macht, da er nur über den virtuellen Punkt dort wahrzunehmen ist" (ebd.: 68)

Heterotopien vermögen den wirklichen, realen Raum „ganz wirklich" und zugleich „ganz unwirklich" werden zu lassen. Diese „Anderen Räume" besitzen die

---

also auf räumliche Gegebenheiten, für die von vornherein der Blick zuständig ist" (1999a: 178f.). Die Archäologie des ärztlichen Blicks untersucht die medizinischen Explikationen, die Sprache und den Blick. Foucault beobachtet, dass der Körper und sein Inneres verräumlicht wahrgenommen werden. Gewissermaßen wendet er die Metaphorik in seinem Aufsatz *Andere Räume* später um. Der Raum wird mit der Sprache der Medizin beschrieben, wie die Medizin die Sprache des Raumes verwendet. Eine metaphorische Transaktion.

Eigenschaft, den Umraum mit dem tatsächlich besetzten Raum zu verbinden, ihn dabei zu verfremden und gleichzeitig paradoxerweise auch reeller werden zu lassen.

Insgesamt beschreibt Foucault sechs Grundsätze, die eine Annäherung an das Konzept der Heterotopie erlauben. Zunächst einmal sind sie universal, insofern sie in jeder Kultur auffindbar sind, wenngleich ihre Formen und Erscheinungsweisen sehr unterschiedlich sind. Die Krisenheterotopien, die in unsriger heutigen Gesellschaft im Verschwinden sind und von den Abweichungsheterotopien abgelöst zu werden scheinen, stellen zwei große Typen innerhalb einer Heterotopologie[13] dar. Krisenheterotopien sind Orte der Passagen, Platzierungen des Übergangs wie etwa Menstruationshütten oder das Wochenbett. Abweichungsheterotopien dagegen sind Orte für Individuen „deren Verhalten abweichend von der Norm" ist. Es sind die Orte des ausgeschlossenen Nicht-Normalen, die zeitgleich gesellschaftliche Normalität und Normalisierungen sicherstellen: Kliniken, die die Kranken von den Gesunden trennen; Altersheime, die die Jungen und ‚Leistungsstarken' von den Alten und ‚Schwachen' separieren oder Gefängnisse, die ‚Kriminelle' vor den unbescholtenen Bürger/-innen trennen und so zu schützen vorgeben.

Heterotopien, so der zweite Grundsatz, mutieren in ihren Funktionen. Selbst wenn sie weiterhin über die Jahrzehnte und Jahrhunderte hinweg in einer Gesellschaft ausgemacht werden können, so variieren ihre Funktionen, passen sich den sich verändernden Kontexten flexibel an. Prinzipiell vermögen sie, dem dritten Grundsatz zufolge, das Inkommensurable zusammenzubringen. Anders als die realen Orte, können Heterotopien an dem erkannt werden, was sie vermögen. Sie sind nicht einfach einer enzyklopädischen Ordnung zu unterwerfen, sondern sträuben sich gewissermaßen gegen Systematisierungsversuche. Es ist ihr Vermögen Unmögliches zusammenzubringen, zu verbinden, in Austausch zu bringen, was sie gegenüber den Homotopien auszeichnet. Ein Friedhof etwa verbindet die Lebenden mit den Toten und das Sakrale mit dem Profanen. Heterotopien arrangieren sich dabei auf komplexe Art und Weise (Foucault 1991a: 70) mit den Heterochronien. Bei Letzteren handelt es sich um Zeitabschnitte, die mit der üblichen Zeit brechen. Dieser vierte Grundsatz wird von Foucault am Beispiel der Bibliotheken und Museen verdeutlicht. Es sind dies Orte, an denen Zeit akkumuliert und infolgedessen der einfachen Vorstellung von Linearität enthoben wird. Wir finden etwa Dinge aus den unterschiedlichsten Epochen, Bücher aus den unterschiedlichsten Zeiträumen in ein und demselben Raum. Wir durchwandern in Museen Zeitperioden und die sich damit wandelnden ästhetischen Vorstellungen. Doch es gibt auch Heterotopien, die an das Ephemere, das Flüchtige geknüpft sind: etwa Feste.

13 Foucault formulierte die Grundsätze gewissermaßen als erste Schritte in Richtung einer zu etablierenden Heterotopologie – einer Wissenschaft, die sich der Erforschung der Heterotopie verschreiben würde.

Nur allzu schnell könnte der Eindruck entstehen, dass Heterotopien allen und immer zugänglich seien, doch dies ist ein Trugschluss, denn, wie der fünfte Grundsatz besagt, setzen Heterotopien immer ein „System von Öffnungen und Schließungen“ voraus (ebd.: 71). Ihre spezifische Permeabilität ist gekennzeichnet durch den Zwang zu rituellen Handlungen – der Reinigung etwa –, die vor Eintritt vollzogen werden müssen. Daneben finden sich Heterotopien mit „illusorischen Öffnungen“. Wir betreten sie, glauben, wir seien drinnen und sind doch draußen. Als Beispiel führt Foucault hier das Motel an, „wo die illegale Sexualität zugleich geschützt und versteckt ist: ausgelagert ohne ins Freie gesetzt zu sein“ (ebd.).

Als letztes die Heterotopien charakterisierendes Kriterium wird die Funktion aufgeführt, die sie zu dem verbleibenden Raum haben. Foucault trifft im sechsten Grundsatz die wichtige Unterscheidung zwischen einer Illusions- und einer Kompensationsheterotopie. Erstere denunziert den Restraum, „den gesamten Realraum aller Platzierungen, in die das menschliche Leben gesperrt ist“ (ebd.) als noch illusorischer. Während Letztere einen Raum darstellt, „der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet, mißraten“ (ebd.). Kolonien, so Foucault, können solche Kompensationsheterotopien sein.

2.4 Von Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung

Im Nachfolgenden soll es um die Utopie als Gegendiskurs gehen, dabei wirft die Arbeit ein besonderes Augenmerk auf zwei selten gleichzeitig rezipierte Denker: Bloch und Foucault. Es soll dabei nicht um einen Vergleich im eigentlichen Sinne gehen. Vielmehr wird herausgearbeitet, was diese beiden Philosophen im Hinblick auf utopische Visionen dargelegt haben. Selbstredend gibt es eine Vielzahl von Punkten, bei denen die Vorstellungen der beiden unvereinbar sind. Es ist Bloch, der sogleich mit Utopien assoziiert wird, für Foucault gilt das allemal nicht und doch hat er sich an mehreren Stellen seines Werkes nicht nur konkret zu Utopien geäußert, sondern auch mit der Idee der Heterotopie m.E. einen durchaus wichtigen eigenen Entwurf zum utopischen Denken geliefert. Sowohl Foucault als auch Bloch gelten als herrschaftskritische Denker, die beide nicht unerheblich von Nietzsche und Heidegger beeinflusst wurden (vgl. etwa Zudeick 1987: 29; Riedel 1994: 293; Foucault 1993c: 19), dem Marxismus nahe, aber doch nicht leichtgläubig gegenüber standen (vgl. Zudeick 1987: 224ff.; Mills 1997: 31) und die beide immer wieder – wenn auch auf unterschiedlichen Wegen – über Widerstandspotentiale nachgedacht haben. Wenn auch die Vorstellung von Unterwerfung sehr unterschiedlich ausfällt, eint sie ihr Engagement für die Entrechteten, seien es nun in Blochs Fall die Deklassierten oder in Foucaults Fall die Ausgegrenzten.

Eine weitere spannende Gemeinsamkeit lässt sich festhalten: Beide, Bloch und Foucault, waren beeinflusst von religiösen Strömungen, mit denen sie sich

mehr oder weniger kritisch auseinandersetzen: Ersterer von jüdisch-christlicher Mystik, Letzterer – vor allem in seinen letzten Lebensjahren – vom Zen Buddhismus (vgl. Carrette 1999). Religion ist dabei für Bloch nicht mehr wie für Engels „höherer Blödsinn", sondern bildet einen Projektionsraum für utopische Kerninhalte (vgl. Pasterk 1978: 521), der allerdings religionskritisch geschaffen werden muss: Bloch widersteht dabei jeder „statischen und ahistorischen Anthropologisierung der Religion" (Hurbon 1978: 544). Foucault hingegen fand im Zen-Buddhismus v.a. die Selbst-Disziplinierung anziehend, die durchaus im Zusammenhang mit seinem Spätwerk um das Konzept der Selbsterfindung steht.

Blochs und Foucaults utopische Vorstellungen lassen sich – wird die Heterotopie außer Acht gelassen – mit zwei Schlagworten festhalten, die gerade in ihrer Unterschiedlichkeit zu einem umfassenderen Verständnis utopischer Praxis beitragen. Es sind dies Blochs „Gelehrtes Hoffen" und Foucaults „Selbsterfindung".

2.4.1 Ernst Bloch und das *Gelehrte Hoffen*

Innerhalb der Utopieforschung ist Bloch von besonderer Bedeutung, hat er doch nicht nur den philosophischen Diskurs zur Utopie in der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren entscheidend geprägt, sondern gilt er vielen auch heute noch als *der* Philosoph der Utopie schlechthin. Sein dreibändiges Werk *Das Prinzip Hoffnung* schrieb er zwischen 1938 und 1947 im US-amerikanischen Exil. Seit seinem Erscheinen in Deutschland im Jahre 1959 hat es bis zum heutigen Tage zu lebhaften, nicht immer konstruktiven Diskussionen geführt. Kritiker/-innen warfen u.a. die Idealisierung des Sozialismus bolschewistischer Machart vor und bezichtigten seine Ideen des Totalitarismus. In der Tat ist nicht von der Hand zu weisen, wie der Utopieforscher Saage treffend schreibt, dass Blochs Sozialismusvorstellung „von einer geschichtsphilosophischen begründeten Fortschrittsdynamik [lebt], die sich, wie gezeigt worden ist, gegenüber jeder kritischen Selbstreflexion sperrt" (Saage 1997: 160).

An Bloch ist immer wieder die Kontinuität seines philosophischen Denkens kritisiert worden, welches sich auch nach Auschwitz angeblich bruchlos zeigte (vgl. Schoch 1988). Eine Kontinuität, die im Gegensatz zu der konstatierten Unfähigkeit steht, nach Auschwitz „in den überlieferten Bahnen zu denken", wie es Herbert Marcuse ausdrückte (ebd.: 70). Der Begriff der Utopie scheint dabei zur „Wasserscheide zwischen Bloch und der Frankfurter Schule geworden zu sein" (Münster 1986: 77; vgl. auch Adorno 1978). Doch kann die „Hoffnungsphilosophie" nicht so einfach als einem bruchlosen Fortschrittsdenken verpflichtet disqualifiziert werden. Trägt doch die „Hoffnung […] eo ipso das Prekäre der Vereitlung in sich: sie ist keine Zuversicht" (Bloch zit. in Hurbon 1978: 533). Und schließlich steht das „Noch-Nicht" im Bloch'schen Kategoriensystem gegen das Vergessen – insbesondere „gegen das Vergessen der Leiden" – und für das bisher Ungesagte (Eichler 1992: 200). Für Bloch ist Hoffnung v.a. Prinzip, „dem man

verpflichtet ist mit einer invarianten Richtung seines Denkens und Handelns und das unangefochten, wenn auch nicht ungestört, bestehen bleibt" (Münster 1986: 73). Hier zeigt sich Utopie verschwistert mit der Ideologie, die bei Bloch überhaupt von der Utopie her bestimmt wird. Deswegen ist eine „strenge Abgrenzung zwischen Utopie und Ideologie […] schwerlich durchzuführen" (Barion 1971: 27). Ideologie präsentiert sich doppelgesichtig: Sie kann das verkörpern, was seit Marx mit falschem Bewusstsein beschrieben wird und ist dann Summe der Vorstellungen, die die herrschende Gesellschaft legitimiert (Bloch 1993: 174ff.). Bloch zufolge sind Ideologien jedoch auch in der Lage, „die wirklichen Bewegungen der Zeit zu *be*greifen und die in ihr liegenden progressiven Tendenzen zu *er*greifen" (ebd.). Sie haben damit „wahres Bewusstsein", wie Bloch schreibt (ebd.). Im Unterschied zu Karl Mannheim (1995) ist Ideologie für Bloch kein Gegensatz, sondern das, was er einen Wechselbegriff nennt: „Utopie unterscheidet sich von der Ideologie im einfachsten Sinn darin, daß die Ideologien keinen utopischen Zuschuß haben, sondern vielmehr Gruppen von Vorstellungen darstellen, die die vorhandene Gesellschaft spiegeln und rechtfertigen" (Bloch 1980: 69). Utopien dagegen sind für ihn Vorstellungen von Gruppen, die „die bestehende Gesellschaft unterminieren oder eine Sprengung vorbereiten" (ebd.). Jede Ideologie hat gleichzeitig immer schon zu allen Zeiten utopische Anteile beherbergt. Sie ist damit nicht „auf dem ganzen Feld nur eine Lüge, wenn auch eine objektive Lüge […] eine subjektive ist sie nur in besonders starken Verfallzeiten" (ebd.: 67). Das Bewusstsein, wenn auch ideologisch verformt, ist Marx und auch Bloch zufolge reformierbar. Im Gegensatz dazu kritisiert Mannheim nicht nur die herrschenden Ideologien, „sondern [stellt] auch die Herrschaft der Ideologien und die auf dieser Basis praktizierten Politiken als gesellschaftliches Regulierungsprinzip grundsätzlich zur Diskussion" (Caysa 1992: 283). Dies hat ihm bereits bei Erscheinen seines Werkes *Ideologie und Utopie* (1929) scharfe Kritik von konservativer wie auch von marxistischer Seite eingebracht (vgl. ebd.).[14]

Blochs Werk zur Utopie[15] erscheint als Auseinandersetzung mit marxistischer Theorie und Psychoanalyse. Eine seiner zentralen Kategorien, das „Noch-Nicht", stellt gewissermaßen eine Erweiterung des Freud'schen „Unbewussten"

14 Im Gegensatz zu Bloch optierte Mannheim für eine reformerische Konfliktlösung für die sich auftuenden gesellschaftlichen Probleme der Weimarer Republik. Caysa stellt dabei fest, dass beide Autoren gesellschaftliche Transformation intendierten, doch während Mannheim „seine Heimat in der ideologischen Heimatlosigkeit" fand (Caysa 1992: 288), sah Bloch Heimat im Marxismus. Der Streit ging demzufolge weniger um das Utopische als vielmehr um das Bestehende (ebd.: 286). Für Mannheim gibt es keinen möglichen Ausstieg aus der Moderne, sondern nur reformerischen Umbau. Dementsprechend sucht er die Lösung gesellschaftlicher Konflikte in der Bildung und damit in der Moderne, während Bloch seine Hoffnung auf die Erlösung von der bürgerlichen Moderne setzt (ebd.: 291).

15 Zentral sind das dreibändige Werk *Prinzip Hoffnung* aber auch *Der Geist der Utopie*, *Thomas Münzer* und *Experimentum Mundi.*

dar. Bloch kritisiert dabei an Freud, dass er den menschlichen Selbsterhaltungstrieb unterschätzt hat: „[…] freudianisch gesagt, ist es Bloch gelungen zu zeigen, daß der Hunger beim Menschen nicht nur in die Ökonomie ‚sublimiert' wird, daß er darüber hinaus auch seine geistige Gestalt hat" (Kalivoda 1985: 307). Das Noch-Nicht kann Bloch zufolge in den Tagträumen identifiziert werden und stellt den Überschuss dar, der benötigt wird, um Veränderungen zu initiieren: „[D]er berechtigte Traum nach vorwärts" (Behrend 1997: 20). Dabei handelt es sich nicht um eine klare, fertige Darstellung der besten Gesellschaft, sondern vielmehr um Notizen, Skizzen – Unfertiges also. Weswegen Bloch vom Noch-Nicht und nicht von einem Anders spricht. Denn für Bloch ist, wie dargestellt, die Utopie prozesshaft und nicht die statische Beschreibung eines idealen Ortes. Mehr noch, utopisches Hoffen kann nur dann Gegen-Rede, im Bloch'schen Sinne sein, wenn dieses konkret möglich ist. Bloch, der damit die Kategorie der Utopie für den kritischen Marxismus zu retten versucht, führt durch den Zusatz „konkret" gewissermaßen eine notwendige und gewinnbringende Differenzierung von Utopien ein. Die Selbstreflexion, die ideologiekritisch ist, hebt erst die *träumerische* Utopie in den Stand der *konkreten* Utopie. Damit wird sie als Prozess der Verwirklichung verstanden, in dem die Bestimmungen des Noch-Nicht, des Zukünftigen, tastend hervorgebracht werden. Konkrete Utopien erfüllen transformationsorientierte Funktionen und sind nicht nur bloße Beschreibungen idealer Zustände. Der Balanceakt besteht darin, die Selbstreflexion nicht zur Selbstvergessenheit werden zu lassen. An dieser Stelle kommt Bloch postmodernen Utopievorstellungen überraschend nahe. Hoffnung ist für ihn vordergründig Störfaktor, weswegen eben die Enttäuschung unabdingbarer Bestandteil derselben ist, ja implizit in ihr enthalten sein muss. Es gehört Bloch zufolge zur Hoffnung, „daß sie enttäuscht werden kann, daß sie enttäuscht werden muß, weil Hoffnung keine Zuversicht ist – sondern umlagert von der Gefahr und von dem, dass es auch anders sein kann" (Bloch 1975b: 22). Eine Hoffnung, die nicht enttäuscht werden kann, wäre dagegen Zuversicht und keine Hoffnung (vgl. ebd.: 23). Hoffnung ist kontingentes und doch handlungsleitendes Prinzip. Die Utopie ist damit nicht nur Ergebnis gesellschaftlicher Widersprüche, sondern re-produziert diese auch. Womit eine Suche nach einer eindeutigen Wahrheit von Grund auf desavouiert wird.

Blochs berühmte Sätze: „Wie also? Ich bin. Aber ich habe mich noch nicht. Wir wissen mithin noch nirgends, was wir sind, zuviel ist voll vom Etwas, das fehlt" (Bloch 1975a: Zuvor[16]) drückt existentielles Unbehagen aus, während gleichzeitig die Kontingenz des Seins zum Antrieb wird. Das Ende ist offen, endgültig scheint lediglich die Suche selbst zu sein. Die Teleologie kommt an ihr Ende, wo das Subjekt sich sucht, aber nicht finden kann. An diesem Punkt wird

16 Mit dem Abschnitt „Zuvor" wird Blochs Werk *Experimentum Mundi* (1975a) eingeleitet.

die Ontologie des Seins zu einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins, wie Bloch sie formuliert hat.

Bloch unterscheidet Nacht- und Tagträume und letztere wiederum in jene, die bloßes *wishful thinking* bedeuten und jene anderen, die ein *Novum*, ein wirkliches Noch-Nicht-Sein beherbergen (vgl. Bloch 1980: 48). Die *docta spes* – das Gelehrte Hoffen – mahnt nun, sich dieser Gegenüberstellung und der Spannung, die diese mit sich bringt, zu stellen. Es ist dies eine Hoffnung, die belehrt wurde von den Auseinandersetzungen mit dem Gewesenen und angetrieben wird von der Phantasie, die ein weiteres Merkmal konkreter Utopie darstellt. Hoffnung ist damit alles andere als naiv. Sie ist objektive Phantasie, weswegen die *docta spes* „die sog. Utopische Funktion [erfüllt]: sie deckt das Noch-Nicht-Bewußte auf, unterzieht es wissenschaftlicher Untersuchung und steckt auf diese Weise das Ziel ab, auf das sich der Prozeß der Wirklichkeit – und die Praxis darin – zubewegen soll" (Czajka 1986: 146).

Transformationstragende Subjekte sind in Blochs Vorstellungen die Deklassierten.[17]

„Die elfte Feuerbachthese von Karl Marx, ‚*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern*', von Ernst Bloch treffend als ‚Losungswort' bezeichnet, gibt genau das Thema an, das im ‚Prinzip Hoffnung' entfaltet wird" (Holz 1978: 122).

Weshalb, so wird sein Sohn Jan Robert Bloch später zusammenfassen, utopisches Denken ein gefährliches Denken ist, „da es […] in erster Linie die Denkweise der Unterdrückten und Entrechteten, die mit der Utopie gegen die bestehenden Verhältnisse protestieren" repräsentiert (R. Bloch 1997: 44). Frigga Haug wirft allerdings kritisch ein, dass die deklassierten Subjekte bei Bloch immer nur männlich sind (vgl. Haug 1990). Des ungeachtet nimmt Haug eine utopiefreundliche Position ein. Dagegen formuliert Christina Thürmer-Rohr in ihrem Essay *Abscheu vor dem Paradies* (1984) nicht nur eine vehemente Kritik an Blochs Hoffnungsphilosophie, sondern erteilt jeglicher utopischen Vision eine Absage:

„Diese Hoffnung auf ein besseres Leben oder Ende hält bei der Stange, hilft die Unzumutbarkeiten irgendwie zu überbrücken, lässt durchhalten, auch wenn die Gegenwart schwer erträglich ist […] macht duldsam und den Blick unscharf und schließlich jederzeit zur Flucht aus der Gegenwart bereit. Die Sprünge ins Irrationale beruhigen, sie füllen Lücken, sie gleichen Mängel aus" (Thürmer-Rohr 1984: 55).

17 Das ist durchaus nicht bei allen Autoren und Autorinnen der Fall. Bei einigen bleibt das Subjekt vollkommen im Ungeklärten, während für Mannheim als transformationsrelevante Subjekte ausschließlich Mitglieder der bürgerlichen Intelligentsia fungieren können (vgl. Levitas 1990: 81; kritisch Shklar 1965).

Stattdessen plädiert sie für die „verrottete Gegenwart“ (ebd.: 58). Utopien haben ihrer Meinung nach nichts an tatsächlicher positiver Transformation gebracht, sondern stattdessen auf das Morgen vertröstet. Dabei blieben „alle utopischen Konstruktionen merkwürdig öde, statisch“ (ebd.: 55). Blochs Werk, den sie im Übrigen als „Schöngeist“ bezeichnet (ebd.: 56), beschreibt sie als ein Produkt „normalen patriarchalen Denkens“ (ebd.: 57), das „mit Vokabeln aus der Kriegs- und Eroberungssprache“ (ebd.: 56) angefüllt ist. Das Hoffen hat bei Ernst Bloch einen „Fahrplan“ (Bloch 1993: 555ff.) und ist verbunden mit „militantem Optimismus“ und einem „aufrechten Gang“. Das klingt in der Tat nach „Marsch“ und „Kampf“. „Eine solche Sprache ist verräterisch. […] Hier spiegeln sich […] die Selbstüberschätzung von Männern des Abendlandes und ihr blindes Vertrauen in ihresgleichen“ (Thürmer-Rohr 1984: 55).

Kritisches Denken beim Lesen von Bloch scheint also dringend geraten, und dennoch stimme ich Thürmer-Rohr nicht in ihrer gnadenlosen Verdammung der Utopie zu. Gleichwohl schärft ihre Kritik die notwendige Wachsamkeit. Ihre antiutopische Schrift ist gegenwartskritisch und scharf zugleich. Sie argumentiert dabei aus einer feministischen Perspektive heraus und macht auf die Gefahren einer bloß rezeptiven Utopiefolgsamkeit aufmerksam. Utopien sind eben auch Teil von Machtstrukturen und die beschriebenen Paradiese niemals frei von Ausgrenzung. Spivaks „deconstructive vigilance“ (1990: 105) und Foucaults „reflektierte Unfügsamkeit“ (1992: 12) sind auch hier am rechten Platz, denn wenn Foucault sagt, dass, wo immer Macht ist, auch Widerstand ist, so muss hinzugefügt werden, dass wo immer Widerstand ist, auch Macht ist. Jeder Widerstand, der durch Immunisierung gegen Kritik sakralisiert wird, ist verdächtig. Das ist dann

> „kein Paradies. Das ist Stillstand, Stagnation, ein unausstehliches, eingezwängtes Glück, unter dem alle Möglichkeiten erstarren. Da gibt es keinen Zusammenhang mit wirklichen Menschen, ihren Verrücktheiten und wirklichen dramatischen Träumen, ihren Unberechenbarkeiten, Ausbrüchen und ihrem gelegentlichen Gelächter“ (Thürmer-Rohr 1984: 55).

Blochs konkrete Utopie blickt auf ein sozialistisches Paradies. Doch es ist sein Hoffnungsbegriff, der eine kritiklose Teleologie verhindert. Das Bloch’sche gelehrte Hoffen ermöglicht es, sich immer wieder, wie Pierre Furlan (1987) schreibt, „dem Unbekannten [zu] öffne[n]“ (195). Diese Offenheit des Hoffens, welches die Gefahr des Enttäuschtwerdens in sich birgt, macht die Besonderheit des Bloch’schen Entwurfs aus. Eine Besonderheit, die ihn immer wieder in Schwierigkeiten mit der politischen Linken wie Rechten gebracht hat. Denn sein Hoffen, mag es auch sozialistisch und dialektisch sein, ist doch nicht so einfach zu kategorisieren. Die *docta spes* „ist das Prinzip, das die geschlossenen Systeme verhindert“ (ebd.: 204). Furlan widersetzt sich in seiner Verteidigung von Blochs *Prinzip Hoffnung* dem, was er als Post-Modernismus beschreibt und kritisiert ve-

hement poststrukturalistische Ansätze. Mir erscheint es gewinnbringender zu sein aufzuzeigen, wo sich punktuelle Verknüpfungen zeigen. Wo Bloch'sches Denken und poststrukturalistische Diskurse sich nicht gegenüber stehen, sondern Überlappungen aufweisen. Danach befragt, was seine Kategorien und Prinzipien heute noch für eine Bedeutung haben, würde ich mich Remo Bodei anschließen, der 1987 schrieb:

„Wahrscheinlich diejenige, den ‚Mut des Denkens' anzuregen, ihn in Spannung zu halten, zu verhindern, daß er sich mit dem Gegenwärtigen identifiziert, indem die Zurückweisung der Entwertung des Lebens gestärkt wird, indem die Unruhe und die Leidenschaft für die Veränderung geweckt wird" (Bodei 1987: 216).

„In flüchtigen Momenten der Einsicht" so Flusser, „beginnen wir uns aus der Unterwürfigkeit zu entwerfen" (Flusser 1998: 29). Blochs „Augenblick" ist ein solcherart flüchtiger Moment. Sein Denken ist selber ein „Denken auf der Fahrt". Und es ist das Staunen über das So-Sein, welches zu Fragen antreibt und somit das Denken in Bewegung bringt. Existenzielle Grunderfahrung ist hierbei, in Blochs Diktum, das „Dunkel des gelebten Augenblicks", „ein Anfang, der sich im nächsten Augenblick wiederholt" (Riedel 1994: 293). Dieses experimentierende Philosophieren ist eines, welches bewusst immer das Risiko des Scheiterns in sich trägt (vgl. ebd.). Und so ist auf der einen Seite Sara Mills (1997) zuzustimmen, wenn sie schreibt, dass die marxistische Sicht auf Geschichte und Fortschritt zu „fairly clear-cut Utopian views" (30) geführt hat. Das progressive marxistische Modell lässt es demnach nicht zu, die Rückschritte innerhalb der feministischen Widerstandsbewegungen zu analysieren (vgl. ebd.: 60). Doch Diskontinuitäten haben im Bloch'schen Denken sehr wohl Raum, wofür u.a. das Konzept der „Ungleichzeitigkeit" steht. Dieses von Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* entwickelte Konzept verweist auf die Koexistenz verschiedener Zeit-Räume in ein und demselben Kontext (vgl. Bloch 1977: 87). Unter Hinzuziehung der „Ungleichzeitigkeit" interpretiert Bloch Philosophiegeschichte als den „fortwährenden Versuch utopische Modellbildung zu verstehen" (Eichler 1992: 194), was letztlich den Reiz Bloch'scher Philosophie ausmacht.

2.4.2 Michel Foucault: Utopie, Selbsterfindung und die Frage der Macht

Die vorliegende Arbeit versucht u.a. die paradoxen Effekte, die Macht innerhalb von Widerstandskonfigurationen hervorbringt, nachzuzeichnen. Dabei lehne ich mich an die machttheoretischen Vorstellungen Foucaults an, für den Macht nicht prinzipiell im Gegensatz zu Freiheit steht und auch nicht punktgenau lokalisierbar ist. In diesem Sinne spricht dieser von der „Vielfältigkeit der Kräfteverhältnisse, die ein Gebiet bevölkern und organisieren" (Foucault 1983: 113) und einer

„Allgegenwart der Macht“ (ebd.: 114).[18] Zur Beschreibung von Widerstand verwendet Foucault das Bild eines chemischen Katalysators „mit dessen Hilfe man die Machtverhältnisse ans Licht bringt, ihre Positionen ausmacht und ihre Ansatzpunkte und Verfahrensweise herausbekommt“ (Foucault 1987: 245). Dabei geht es bei Foucault immer um die Frage der Subjektwerdung wie auch um die Unbestimmtheit des Zusammenspiels zwischen Freiheit, Kontrolle und Widerstand. „Die Macht ist niemals voll und ganz auf einer Seite“ (Foucault 1976: 115).

Foucaults Konzeption grenzt sich dabei von Machtmodellen eines Max Weber oder auch Karl Marx ab, die letztlich einen Dualismus zwischen machtvollen und ohnmächtigen Subjekten etablierten (vgl. Foucault 1980: 98). Das politische Projekt ist bei diesen eines der Emanzipation, bei dem ungleiche Verhältnisse durch revolutionäre oder reformatorische Prozesse überwunden werden und an deren Ende eine Umverteilung von Macht steht. Freiheit erscheint, in dieser Sichtweise, als durch Macht eingeschränkt. Politische Theorie als Befreiungstheorie bestimmt Foucault dagegen als die Freiheit, aus verkrusteten Machtstrukturen auszuscheren. Er kritisiert deswegen, dass die meisten Machtmodelle „an die theoretischen Vorurteile einer auf vormoderne Herrschaftsformen zugeschnittenen Machtkonzeption gebunden sind“ (Honneth 1994: 173) und immer einen Akteur mitdenken, der eine machtvolle Position besetzt und mithin Verbote und Anweisungen durchsetzen kann, „die es erlauben, Herrschaftszwecke zu realisieren“ (ebd.). Im Unterschied dazu ist Macht für Foucault dynamisch und produktiv. Subjekte werden im Sinne der Subjektivierung diskursiv produziert, so dass auch die Gegendiskurse die Subjekte herstellen, die sie zu befreien vorgeben (vgl. hierzu Butler 1991; auch Lorey 1996).

„The individual is not to be conceived of as a sort of elementary nucleus […] on which power comes to fasten […] In fact, it is already one of the prime effects of power that certain bodies, certain gestures, certain discourses, certain desires, come to be identified and constituted as individuals“ (Foucault 1980: 98).

Individuen sind keine Agenten von Macht, sondern vielmehr selber Machtmanifestationen. Für Foucault gibt es kein jenseits von Macht und diese ist auch nicht etwas Gegebenes, das einer besitzt, an sich nimmt oder greifen kann. „Man kann nicht Macht und Reichtum gleichsetzen“ (Foucault 1976. 115). Vielmehr ist Macht über komplexe Netzwerke im Umlauf, zirkuliert und wird immer wieder reproduziert. „In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singularen Teilen“ (ebd.). Foucaults Betrachtung sieht Macht dabei nicht als unidirektional, vielmehr nimmt er an, dass Macht die Subjekte unterwirft, während dieselben Macht ausüben. Das Ziel von Widerstand kann in einer solchen Konzeptionie-

18 Nancy Fraser und viele andere kritisieren die Unspezifik einer solchen Machtkonzeption (vgl. Fraser 1994) und bemängeln den fehlenden gesamtgesellschaftlichen Bezug.

rung dann nicht mehr sein, Macht zu überwinden, sondern bescheidet sich damit, die hegemonialen Strukturen in Bewegung zu versetzen.[19] Widerstand wird demzufolge als ein Ensemble von Praxen verstanden, die Machtverhältnisse in Bewegung bringen, sie jedoch auch gleichsam immer wieder stabilisieren. Widerstand zeigt sich mit den hegemonialen Netzwerken verwoben und nimmt nicht nur verschiedene Formen an, sondern muss dies auch zwangsläufig tun, da die differenten Kämpfe und Subjekte des Kampfes dies erforderlich machen. „The theme of struggle", so Foucault (1980: 164), „only really becomes operative if one establishes concretely – in each particular case – who is engaged in struggle, what the struggle is about and how, where and by what means it evolves" (ebd.).

Jede Form und Formierung von Widerstand ist zugleich ein Machtfeld, das als solches wiederum Ausgrenzungen produziert und spezifische Verletzlichkeiten und Differenzen ignoriert. Transparent wird Widerstand immer dann, wenn die geäußerte Kritik am Hier und Jetzt Formen annimmt, die es vermögen einen neuen Blick auf dasselbe zu werfen. Wenn Machtverhältnisse unakzeptabel werden, so produziert das Foucault zufolge Widerstand. Wenn nun das Subjekt des Widerstands beim Widerstehen geformt wird, so muss auch *die* Migrantin gelesen werden als Produkt politischer Kämpfe. Ziele dieser Kämpfe sind, so möchte ich hier der Vorstellung der empirischen Beobachtungen vorwegnehmen, zum einen die Sichtbarkeit und Entunterwerfung der Mitglieder von Migrationsnachfolgegenerationen wie auch der Versuch, die Bundesrepublik Deutschland als Einwanderungsland (neu) zu entwerfen.

Utopie kann nicht mit Widerstand in eins gesetzt werden, denn utopische Visionen sind immer auch – zumindest potentiell – totalitär. Sie können gleichermaßen zur Befreiung als auch zur Stabilisierung hegemonialer Strukturen dienen.

Foucaults Machtanalytik auf utopische Diskurse angewendet könnte nun gesagt werden, dass Utopien Gegendiskurse darstellen, die Strategien entwerfen und erproben und dabei neue Machtfelder entstehen lassen, wie sie auch sich durchkreuzende Machtlinien transparent werden lassen. Während Bloch noch an die sozialistische Revolution glaubt, stellt es sich für Foucault komplizierter dar. Widerstand ist für Foucault, wie gezeigt, ebenso Machtfiguration und eben nicht gegen eine spezifische Gruppe, einen konkreten Feind allein gerichtet. Während Bloch auf Marx rekurrierend ein Ende der Geschichte voraussieht (vgl. etwa Bloch 1975a: 87), beschreibt Foucault das Ende des Subjekts im Sinne eines Endes des *autonomen* Subjekts.

19 Dies ist auch der Grund dafür, warum einige Autor/-innen argumentieren, dass Foucault im Grunde Widerstand nicht betrachtet hat. Dem würde ich allerdings schon deswegen widersprechen, weil nicht anzunehmen ist, dass es möglich ist über Macht und Herrschaft zu sprechen und dabei Widerstand ganz außer Acht zu lassen. Für Foucault ist Widerstand nicht unwichtig. Er betrachtet diesen jedoch als eingelassen in vorhandene Machtstrukturen. Widerstand stellt damit nicht das Außen von Macht und Herrschaft dar, sondern ist Bestandteil der Machtnetzwerke.

In diesem Zusammenhang ist das Konzept der *parrhesia* von besonderen Interesse. *Parrhesia*, die mutige Rede, bedeutet Foucault zufolge kritische Widerrede[20] und beschreibt ein nicht nur mutiges, sondern auch risikoreiches Sprechen. Eine Sprechtätigkeit, die, indem sie versucht, Sinn und Ethik entsprechend Theorie und Praxis zu verbinden, nicht selten die Absurdität des Lebens verdeutlicht. Es ist diese quichoteske[21] Absurdität, die Utopien häufig zum Thema haben. Die Kyniker waren es – insbesondere Diogenes –, die die Bodenlosigkeit zum Mittelpunkt ihrer Philosophie erhoben (Foucault 1996a: 119ff.). Folgerichtig wird von diesen *parrhesia* in der Form skandalösen und unerklärlichen Verhaltens ausgeübt. In erster Linie ist die *parrhesia* ebenso wie die Utopie Ausdruck von Unzufriedenheit und der konsequente Versuch, eine Verbesserung herbeizuführen. In positiver Wendung handelt es sich dabei um eine Praxis, die das Subjekt nutzt um eine ungerechte Situation, ein unfaires Handeln zu skandalisieren. Dabei ist sie – insbesondere in den Tragödien eines Euripides – gleichsam gebunden an zwei Bedingungen: Erstens muss die Person, die *parrhesia* ausübt, über den Status verfügen, der dazu berechtigt diese auszuüben: in Platons Athen beispielsweise Bürger der Polis sein, und zweitens muss ein Hierarchieunterschied zwischen der Person, die *parrhesia* ausübt und derjenigen, an die sie sich richtet, vorhanden sein (ebd.: 50ff.). Das klassische Beispiel ist hier der Philosoph,[22] der dem Tyrannen sein Unrecht vor Augen führt. Der *parrhesiastes* darf als Bürger sprechen, riskiert aber, indem er sagt, was wahr ist, sein Leben.

„Oder genauer gesagt, *parrhesia* ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern“ (ebd.: 19).

20 In seinen Berkley-Vorlesungen aus dem Jahre 1983, die ins Deutsche übertragen 1996 unter dem Titel *Diskurs und Wahrheit* erschienen sind, verfolgt Foucault den Diskurs der *parrhesia* seit ihrem ersten Auftauchen bei Euripides (ca. 484 – 407 vor unserer Zeitrechnung).

21 Bloch, der in seinem *Prinzip Hoffnung* der Figur des Don Quichotte ein ganzes Kapitel widmet, beschreibt das Don Quichottetum als einen „Bezug, der nichts lernt und nichts Verändertes anerkennt, der nirgends vermittelt ist […] und der deshalb, wegen seines abstrakten Idealismus, die Karikatur eines phantasma bene fundatum und seines konstitutiven Inhalts darstellt. […] Er ist der größte gedichtete Utopist, aber zugleich sein Zerrbild“ (Bloch 1993: 1224).

22 Bei der Darstellung derjenigen, die *parrhesia* nutzen, verwende ich Foucault folgend nur die männliche Form, da diese historisch gesehen nur Bürgern der *Polis* möglich war und damit nur freien Männern. Nichtsdestotrotz ist das Konzept übertragbar auf heutige Kontexte und muss hierfür nicht nur auf geschlechtsspezifische Unterschiede hin überprüft werden, sondern auch wirksame Ausgrenzungsmechanismen berücksichtigen, die beispielsweise das Bestimmen von ‚Risiko‘ different erscheinen lassen. Konkret: Für eine Asylbewerberin in Deutschland ist es in einer Art und Weise risikoreich auf einer politischen Demonstration zu sprechen, wie es für eine deutsche Frau nicht sein kann.

Die Beziehungsgeflechte, die durch die Problematisierung der *parrhesia* aufleuchten, sind es, denen Foucault eine besondere Beachtung schenkt. Er zeichnet insgesamt drei verschiedene Dynamiken nach: Am Ende des 5. Jahrhunderts werden wir konfrontiert mit einer Krise der *parrhesia*, die „am Scheideweg der Frage nach Demokratie und der Frage nach der Wahrheit auftaucht" (ebd.: 77). Diese Krise ruft eine Problematisierung der „bisher unproblematischen Beziehungen zwischen Freiheit, Macht, Demokratie, Erziehung und Wahrheit hervor" (ebd.). Sehen wir bei Euripides' Ion beispielsweise die Problematisierung der *parrhesia* als ein Spiel zwischen *logos*, Wahrheit und *genus*, begegnet uns die Problematisierung der *parrhesia* im Bereich der politischen Institutionen als Spiel zwischen *logos*, Wahrheit und *nomos*, um bei Sokrates schließlich die Form eines Spiels zwischen *logos*, Wahrheit und *bios* anzunehmen (ebd.: 103f.). *Logos* und Wahrheit und ihre Beziehung zur Abstammung, zum Gesetz und zum Leben stellen Spielarten der Problematisierung der *parrhesia* dar. Es ist dabei die sokratische Art, bei der der *bios* im Mittelpunkt steht. Diese *parrhesia*, die Foucault in erster Linie beleuchtet, „erscheint in einer persönlichen Beziehungen zwischen zwei Menschen" (ebd.: 102).

„Und die Wahrheit, die der parrhesiastische Diskurs enthüllt, ist die Wahrheit des Lebens eines Menschen, d.h. die Art von Beziehung, die jemand zur Wahrheit hat: Wie er sich selbst als jemand konstituiert, der die Wahrheit durch mathesis wissen muß, und wie diese Beziehung zur Wahrheit sich ontologisch und ethisch in seinem eigenen Leben zeigt" (ebd.: 104).

Parrhesiastes ist hier der, der frei sprechen kann, weil das, was er sagt mit dem übereinstimmt, was er tut und *vice versa*. Dabei geht es um die Kongruenz zwischen *logos*, Tugend, Mut und Wahrheit (ebd.: 103). Womit die *parrhesia* im Gegensatz zum Schweigen steht, aber auch zur bloß sophistischen Sprechtätigkeit. Das sophistische Sprechen ist gelehrtes Sprechen, welches jedoch nicht unbedingt mit der Lebensweise und Haltung des Sprechenden übereinstimmen muss. Anders gesagt: Das schöne Reden muss nicht korrespondieren mit einer schönen Lebensweise. Sophist ist derjenige, der gut redet, aber dafür muss sein Leben nicht von ethischen Regeln bestimmt sein. Auch ein Schurke kann eloquent und gebildet sein.

Neben dieser positiven Bedeutung der freimütigen Rede, wie sie in den griechischen Texten vom 5. Jahrhundert vor bis zum 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung vorkommt, taucht der Begriff der *parrhesia* mit negativer Konnotation im Sinne von Geschwätzigkeit auf. *Parrhesia* meint dann, alles das zu sagen, was demjenigen, der sie ausübt, in den Sinn kommt. Plutarch etwa spricht von einem *arthuroglossos* – von jemandem also, „der einen Mund ohne Tür hat", ein „endloser Schwätzer" (ebd.: 65). Diese negativ konnotierte *parrhesia* betont die Freiheit beim Sprechen bei gleichzeitiger Ignorierung einer kritischen Haltung, eines Respekts den anderen gegenüber und der *techné tou biou*. Das freimütige Spre-

chen ist dann nicht mutig, wenn auch risikoreich, denn das Sprechen ohne Schranken kann die Sprechenden in Schwierigkeiten bringen, ohne dass diese es auch nur ahnen. Anders ist es, wenn diejenigen, die *parrhesia* ausüben, um das Risiko wissen und doch mutig genug sind, es nicht zu unterlassen, die Wahrheit zu sagen, weil sie das sagen, was sie denken und leben.

In erster Linie handelt es sich bei *parrhesia* – in ihrer positiven Bestimmung – um eine kritische Widerrede, womit sie im Gegensatz zur Rhetorik steht. Anders als derjenige, der rhetorisch spricht, ist der *parrhesiastes* eins mit dem was er sagt: Er spricht nicht über etwas, was andere sagen oder denken, sondern spricht, was er denkt und sagt was er für wahr hält, ungeachtet des Risikos, welches damit eingeht.

Die utopische Vision – insbesondere jene, die Bloch als konkrete Utopie bezeichnet – finden wir nun eben bei denjenigen, die unzufrieden sind mit dem Sowie-es-ist und mutig genug sind, dies zu äußern, auch wenn sie sich damit in Gefahr bringen. Anders als der antiutopische Diskurs nicht müde wird zu betonen, ist die utopische Praxis nicht gleichzusetzen mit der Fixierung einer idealen Welt, sondern mit der Kritik der unvollkommenen, weil ungerechten Welt. Die utopische Praxis bedarf mithin der *parrhesiastischen* Utopiker/-innen, die sich dem Risiko der ausgrenzenden Blamage stellen, indem sie davon berichten, was sie für möglich halten und damit ihren Sehnsüchten folgend neue Räume eröffnen, die die Ontologie des Noch-Nicht lebendig erhalten. Die utopische Vision als eine *parrhesiastische* Spielart ist Kritik, wenn auch nicht aus der Mitte der Macht heraus, so doch an ihr Zentrum gerichtet.

Foucault stellt nunmehr eine Verschiebung im *parrhesiastischen* Spiel fest „hin zu einem Wahrheitsspiel, das darin besteht, mutig genug zu sein, die Wahrheit über sich selbst zu enthüllen“ (Foucault 1996a: 150). Diese Form der kontinuierlichen Selbsthinterfragung ist Teil der *techné tou biou*. Als Beispiel führt Foucault *De Ira* von Seneca an. Im Gegensatz zur christlichen Beichte handelt es sich hierbei um eine Selbstüberprüfung, die nicht von Sünden spricht, sondern gemachte Fehler reflektiert. Sie hat „die Reaktivierung der praktischen Verhaltensregeln zum Gegenstand, die – nun verstärkt – bei künftigen Gelegenheiten nützlich sein könnten“ (ebd.: 157). *Parrhesia* wird hier zum Mittel gegen *philautia* – die Eigenliebe, die für Plutarch „der Grund einer andauernden Täuschung darüber [ist], was wir wirklich sind“ (ebd.: 140). „Wir sind unsere eigenen Schmeichler, und um diese spontane Beziehung abzubrechen, die wir zu uns selbst haben, um uns selbst von unserer *philautia* zu befreien, brauchen wir einen *parrhesiastes*“ (ebd.: 141). Lesen wir Utopikerinnen als *parrhesiastes,* so halten diese uns einen Spiegel vor. Jedes Ideal erfordert die es mäßigende Kritik. Utopien sind nicht selten schmeichelnde Phänomene, die unsere kritischen Fähigkeiten auf die Prüfung stellen.

Für Foucault ist das „Wichtigste im Leben und in der Arbeit, etwas zu werden, das man am Anfang nicht war“ (1993c: 15). Veränderung ist damit bei Foucault und Bloch gleichermaßen Notwendigkeit. Für Bloch ist der Tod deshalb

auch die stärkste Nicht-Utopie (vgl. Zudeick 1987: 314). Und Foucault war es schließlich, der in seinen archäologischen Studien „eine Geschichte der Wege zu skizzieren [suchte], auf denen Menschen in unserer Kultur Wissen über sich selbst erwerben" (Foucault 1993d: 26), und dabei unter anderem die Technologien des Selbst entdeckte, die auch als Technologien der Selbst*erfindung* gelesen werden können (vgl. hierzu Schroer 1996). Diese ermöglichen „dem Einzelnen […], aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen" (Foucault 1993d: 26).

Es ist in *Die Sorge um sich* (1993e),[23] wo Foucault die Technologien des Selbst untersucht und dabei sein Hauptaugenmerk auf die Kontrollmentalität, jene „Verbindung zwischen den Technologien der Beherrschung anderer und den Technologien des Selbst" (Foucault 1993d: 27), legt. In seinen Arbeiten ging es ihm, eigenen Angaben zufolge, darum, Veränderungen zwar zu analysieren, allerdings nicht „um deren materiellen Ursachen herauszufinden, sondern um alle Faktoren, die aufeinander einwirken, und die Reaktionen der Menschen zu erhellen" (Foucault1993c: 21). Er beginnt seine Würdigung der Träume mit Artemidors Unterscheidung in *enhýpnia* und *óneiroi*. Erstere stellt die nächtlichen Visionen dar, die aus dem Erlebten des Tagwerks entspringen, während Letztere vorausgreift, „was bereits in der Verkettung der Zeit ist und als Ereignis in einer mehr oder weniger nahen Zukunft eintreten wird" (Foucault 1993e: 18). Das *enhýpnion* spricht vom Individuum, während das *óneirois* von den Ereignissen spricht.[24] „Auf der einen Seite sagen die Träume des Begehrens das Wirkliche der Seele in ihrem aktuellen Zustand; auf der anderen sagen die Traumgesichte des Seins die Zukunft des Geschehens in der Ordnung der Welt" (ebd.: 18). Doch die *óneiros* spricht nicht nur Zukünftiges an, sondern veranlasst auch zu direkten Handlungen (Seitter 1996: 64).

Die Grenzziehung zwischen Träumen und Utopien ist für die Utopieforschung immer eine bedeutende gewesen. Was v.a. darin begründet liegt, dass Utopien nicht selten als Träumereien von der Darstellung politischer Wirkungsgeschichte exkludiert wurden. Sicherlich ist es Blochs Verdienst, Utopien über eine klare Differenzierung von Traum und Utopie politisch rehabilitiert zu haben. Foucault, der Seitter zufolge die „Tradition des Ernstnehmens des Traums als Erfahrungsform" (ebd.) neu aufrollt, (re-)politisiert dagegen den Traum, indem er die Grenzen, die Freud (1999a) zwischen Traum und Schlaf stellt, problematisiert. Im Traum erwacht seiner Meinung nach erst die Existenz. Foucault zählt

23 Bei *Die Sorge um sich* handelt es sich um eine archäologische Studie, die die Hermeneutik des Selbst skizzieren möchte. Dabei beschränkt Foucault sich auf die griechisch-römische Philosophie des ersten und zweiten Jahrhunderts und die christliche Spiritualität sowie die Regeln des mönchischen Lebens im vierten und fünften Jahrhundert (vgl. Foucault 1993d; 1993e).

24 Es sei angemerkt, dass bereits Freud *óneirois*, Artemidor folgend, der Klasse von Träumen zuordnet, die bestimmend für die Zukunft sind (vgl. Freud 1999a: 4).

deswegen das Traumdeuten gemeinsam mit der Praxis des Briefschreibens, der Selbsterforschung und der *askesis* zu den Techniken der Selbstüberprüfung, die der Sorge um sich selbst als Regel der Lebenskunst dienen (Foucault 1993d: 50). Selbstsorge, so führt uns Foucault (1984) vor, ist immer gekoppelt an die Sorge um die anderen und deswegen mit der Selbstverwirklichung nicht zu verwechseln, die alleinig Sorge um einen selbst ist. Es handelt sich mithin bei der Selbstsorge um ein fundamental ethisches Prinzip, welches in der Moderne durch das der Selbsterkenntnis ersetzt wurde, weil das denkende Subjekt in der Philosophie seit Descartes „eine zunehmend größere Bedeutung als erster Schritt der Erkenntnistheorie erlangt hat" (ebd.: 32). Letztlich erweist sich das von Foucault formulierte Selbstsorgekonzept „als utopischer Fluchtpunkt der Machtanalysen" (Schroer 1996: 137). Die Analytik der Macht und die Kunst des Lebens erscheinen hier nicht mehr als polar entgegengesetzte Entwürfe, sondern vielmehr als ergänzend und miteinander verwoben (ebd.).

3 Migration und Politisierung

Utopieproduktionen sind insoweit gruppenspezifisch, als sie die charakteristischen Perspektiven ihrer Produzentinnen spiegeln. Roß zufolge stehen beispielsweise feministische Utopien gewissermaßen „‚quer' zum klassischen Utopiekanon und in dieser ‚Querheit' und Geschlechtstypik sollten sie auch ernstgenommen werden" (Roß 1998: 122). Allerdings ist auffallend, dass Utopien schwarzer Frauen und Migrantinnen bisher rar sind, so dass sich wissenschaftliche Untersuchungen fast ausschließlich auf das Werk der Afroamerikanerin Octavia Butler[1] beschränken (vgl. etwa Crossley 1988). Ihre Utopieproduktionen zeigen eine spezifische Perspektivität, die durchaus Überschneidungen mit jenen von Migrantinnen im Kontext der Bundesrepublik Deutschland aufweist.

Die Gruppe der Migrantinnen stellt dabei keineswegs eine homogene dar. Die Differenzen sind, wenn auch nicht nur, staatlicherseits juridisch hergestellt. D.h. Unterschiede zwischen Migrantinnen werden beispielsweise über geltende Ausländergesetze geschaffen und stabilisiert. So unterscheidet das Ausländergesetz zwischen EU-Bürgerinnen, Nicht-EU-Bürgerinnen, Aussiedlerinnen, Asylbewerberinnen und Menschen, die undokumentiert in Deutschland leben. Insofern finden wir hier ein, wie Rommelspacher schreibt, „vielschichtiges Muster" vor, das dazu nötigt, innerhalb dieser Kategorien zu unterscheiden (Rommelspacher 2002: 157), denn die Lebenslagen der Migrantinnen unterscheiden sich erheblich. Es liegt auf der Hand, dass es problematisch ist, die Situation etwa einer eritreischen Asylbewerberin mit der einer italienischen Migrantin zweiter Generation unhinterfragt in eins zu setzen, ohne auf die Differenzen bezüglich sozio-politischer Partizipationsmöglichkeiten einzugehen – auch wenn das Leben

1 Octavia Butler gilt als die renommierteste afroamerikanische Science-Fiction Autorin. In seiner Einführung zu dem Roman ‚Kindred' schreibt Robert Crossley: „Her novels pointedly expose various chauvinisms (sexual, racial, and cultural), are enriched by a historical consciousness that shapes the depiction of enslavement both in the real past and in imaginary pasts and futures, and enact struggles for personal freedom and cultural pluralism" (Crossley 1988: xvii).

aller Migrantinnen sich geprägt zeigt von Sonderregelungen, Diskriminierungen und Assimilationszwängen.

3.1 Migration und die Idee der „Nation“

Die Bundesrepublik Deutschland ist seit ihrer Gründung durch Wanderungsbewegungen geprägt (vgl. etwa Bade 1994a; Mackert 1999).[2] Die Ein- und Auswanderungsbewegungen und die damit einhergehenden komplexen Prozesse von Ein- und Ausschluss bildeten eine wichtige Grundlage für die Formierung der bundesrepublikanischen Nation. Diese benötigt kurz gesagt die Anderen, um das Selbst, welches die Nation bildet, hervorzubringen (vgl. etwa Anderson 1988; Brubaker 1992; Brah 1996; Appelt 1999: 132). Nationale Identitäten werden politisch hergestellt. Sie machen einen Ausschluss nicht nur zwingend, sondern nötigen auch zu Praxen der erzwungenen Auswanderung und der gesteuerten Einwanderung. Anders gesagt und zugespitzt: Nicht jede und jeder ist im nationalen Kontext erwünscht. Das bedeutet dann auch, dass das immer wieder proklamierte Integrationsangebot im Grunde von einigen gar nicht verwirklicht werden kann. Die Grenzen werden z.B. über rassistische Vorstellungen des Nationalen gesetzt. So sind etwa Schwarze Deutsche für die Mehrheit immer noch ein unbegreifliches Paradox, denn Deutschsein und Schwarzsein sind für diese nicht zusammen denkbar (vgl. hierzu etwa El-Tayeb 2001).

Deutsche Staatsbürgerin ist diejenige, die nach §116, Abs. 1 des Grundgesetzes Deutsche ist. Bis 1999 galt bekanntermaßen in Deutschland das *ius sanguinis*, das die Staatsbürgerschaft über die Abstammung regelte. Erst seit dem Jahre 2000 haben Elemente des Territorialprinzips *ius solis* ins Grundgesetz Eingang gefunden. Ein Kind, welches in Deutschland geboren wird, erhält nun die Staatsbürgerschaft nicht nur, wenn eines der Elternteile deutsch ist, sondern auch, wenn eines der Elternteile seit mindestens acht Jahren über einen gesicherten Aufenthaltsstatus in Deutschland verfügt. Hinzugefügt wurde nach politischen Auseinandersetzungen die Optionspflicht, die besagt, dass doppelte Staatsbürger/-innen sich mit 18 Jahren für eine der Staatsbürgerschaften entscheiden müssen. Dieser so genannte Kompromiss ist Ergebnis politischer Kämpfe, die u.a. mit Hilfe von Unterschriftensammlungen gegen die Einführung der doppelten Staatsbürgerschaft geführt wurden, die viele Angehörige der deutschen Mehrheit

2 Seit den 1990er Jahren berücksichtigen die Migrationsberichte der Bundesregierung sowohl Zu- als auch Fortzüge, um zu verdeutlichen, dass Wanderungsbewegungen in beide Richtungen gehen. Im Bericht von 2003 heißt es: „1997 und 1998 sind mehr Ausländer aus Deutschland fort- als zugezogen. Insgesamt ergab sich, da ausländische Staatsangehörige den Großteil der Wanderungsbewegungen in Deutschland ausmachen, somit ein Rückgang des Wanderungssaldos […] Seit 1999 ist der Wanderungssaldo der ausländischen Migranten wieder positiv “ (Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2003: 7).

dazu nutzten, ihre Widerstände gegen jegliche Form von Einwanderung kundzutun.[3] Ein weiteres Mal wurde deutlich, inwieweit Staatsbürgerschaft und damit die Idee der Nation gekoppelt bleibt an rassistische Vorstellungen von Reinheit und Eindeutigkeit. Es bestätigt sich, was Appelt in ihrer Untersuchung zu Staatsbürgerschaft und Geschlecht schreibt:

„Nationenbildung und Nationalismus sind politische Projekte, denen es gelungen ist *Macht* in einer Form und auf einem neuen Niveau zu akkumulieren. Die nationale Form der Machtakkumulation stützt sich – im Gegensatz zu autoritären Systemen – auf ein komplexes System der Gegenseitigkeit, in dem permanent die Grenzen formuliert werden, die bestimmen, wer in diese Gegenseitigkeit eingeschlossen ist und wer nicht" (Appelt 1999: 164f.).

Nationalismus wird hierbei immer wieder gewaltsam revitalisiert. Viele der interviewten politisierten Migrantinnen zeigen aus diesem Grund eine klare Ablehnung gegenüber einer Idee von eindeutiger Zugehörigkeit.

Dem Statistischen Bundesamt zufolge[4] wies das Ausländerzentralregister am Jahresende 2004 rund 6,7 Mio. nicht-deutsche Personen in Deutschland nach.[5] Damit sind ca. 8,1% der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland nicht-deutscher Staatsbürgerschaft. Davon stammen 31% (2,1 Mio.) aus den Mitgliedstaaten der Europäischen Union und 48% (3,2 Mio.) aus anderen europäischen Ländern. 21% (1,4 Mio.) Menschen nicht-deutscher Staatsbürgerschaft sind bereits in Deutschland geboren. Der Frauenanteil betrug dabei rund 48%. Alle diese Daten berücksichtigen nicht jene Migrantinnen und Migranten, die sich haben einbürgern lassen und auch nicht jene Menschen, die ohne Papiere in Deutschland leben und infolge dessen durch keine Statistik erfasst werden (vgl. hierzu auch die Angaben der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländer-

3 Die CDU nutzte die Auseinandersetzungen für den Landtagswahlkampf 1999. Sie startete eine Kampagne gegen die doppelte Staatsbürgerschaft. Der Text der Unterschriftenaktion lautete: „Ja zur Integration – Nein zur doppelten Staatsbürgerschaft. Die Integration der dauerhaft und rechtmäßig in Deutschland lebenden ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürger ist für die Zukunft und den inneren Frieden unseres Landes von großer Bedeutung. Integration erfordert Toleranz für andere Lebensarten und das Bemühen, in Deutschland heimisch zu werden. Wir wollen diesen hier lebenden Ausländern und ihren Kindern die Integration und den Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft erleichtern". Die Einbürgerung kann erst am Ende einer gelungenen Integration stehen. Eine klare Entscheidung für Deutschland und die deutsche Staatsbürgerschaft ist dazu unverzichtbar. Deshalb sind wir gegen die generelle Zulassung der doppelten Staatsangehörigkeit" (vgl. Hagedorn 2001: 98). Die Resonanz darauf war erheblich: Hunderttausende unterschrieben den Aufruf.

4 Vgl. http://destatis.de/

5 Diese Zahl hat sich gegenüber 2003 (7,3 Mio.) um 618 000 Personen oder um 8,4% verringert. Die Abnahme ist im Wesentlichen auf eine Registerbereinigung des Ausländerzentralregisters zurückzuführen. Die Zahlen von 2004 sind daher nicht mit den Zahlen von 2003 vergleichbar. Nicht enthalten sind Personen, die neben ihrer ausländischen auch eine deutsche Staatsangehörigkeit besitzen.

fragen 2001: 67ff.). Die durchschnittliche Aufenthaltsdauer betrug Ende 2004 16,1 Jahre. Ein Drittel lebt schon länger als 20 Jahre in Deutschland. Zwei Drittel – rund 4,5 Mio. – lebten Ende 2004 bereits acht Jahre oder länger in Deutschland und haben damit die für eine Einbürgerung notwendige Aufenthaltsdauer erreicht (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 11). Gemessen an den langen Aufenthaltszeiten, bemerkt der Bericht, lässt der Aufenthaltsstatus eher zu wünschen übrig (vgl. ebd.), da lange Aufenthaltszeiten in der Bundesrepublik Deutschland zu selten zu einer Stabilisierung der Aufenthaltssituation führen. Dies hat sich auch mit der Einführung eines reformierten Staatsbürgerschaftsrechts im Jahre 2000 nicht maßgeblich verändert. Seit dem Jahre 2000 gehen dazu die Einbürgerungszahlen konstant zurück. Wurden in 2000 noch 186.688 Migranten/Migrantinnen offiziell eingebürgert, so sind es in 2004 nur noch insgesamt 127.153.

Der Migrationsbericht, der im Auftrag der Bundesregierung von der damaligen Beauftragten für Migration, Flüchtlinge und Integration Marieluise Beck im November 2001 der Öffentlichkeit vorgelegt wurde, beginnt mit dem Satz: „Mit der Green Card[6] entbrannte über Nacht in dem Land, das so lange kein Einwanderungsland sein wollte, eine Debatte um die Zukunft der Zuwanderung“.[7] Bereits Anfang der 1990er Jahre bezeichnete der Migrationsforscher Bade die Weigerung der wechselnden Bundesregierungen anzuerkennen, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, als eine „parteiübergreifende Lebenslüge“ (Bade 1994b: 20). Effekte dieses Diskurses sind divers und bereits vielfach diskutiert worden (vgl. etwa Bade 1994a,b; Gümen 1996; Rommelspacher 2002). Beispielsweise wurden lange den schulischen Diskriminierungen von Kindern aus Migrantenfamilien wenig Beachtung geschenkt (vgl. Gomolla/Radtke 2002) noch die Rassismuserfahrungen von Migranten und Migrantinnen ernst genommen (vgl. Mecheril 1997). Erst am 18. August 2006 trat das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) in Kraft. Ziel des Gesetzes ist es, Benachteiligungen aus Gründen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen. Das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz geht im Kern auf das Antidiskriminierungsgesetz, das in der 15. Legislaturperiode bereits erarbeitet und beraten wurde, aber infolge Diskontinuität nicht mehr im Jahre 2005 zustande kam, zurück.

6 Die „Green Card“ (Bezeichnung in Anlehnung an das US-amerikanische Rechtsinstrument) wurde in Deutschland durch die rot-grüne Regierung eingeführt, um hochqualifizierte Einwander/-innen v.a. aus der IT-Branche die Migration nach Deutschland zu erleichtern. Interessanterweise löste die Einführung der Green Card nicht den vermuteten Ansturm auf die deutschen Botschaften aus. Im Gegenteil: In Indien war die Nachfrage eher moderat. (vgl. Migrationsbericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2003: 63ff.).

7 Dabei ist interessant, dass in der neuen Debatte um Einwanderung für die Mehrheit unbemerkt der Begriff der „Einwanderung“ durch den der „Zuwanderung“ ersetzt wurde (kritisch Kabis 2004).

Eine spezifische Konsequenz rassistischer und ausgrenzender Diskurse wurde bisher kaum analysiert: die Behinderung einer Praxis des Visionierens. Eine visionäre Praxis kann sich nur entfalten, wenn eine kritische Haltung zum Hier und Jetzt eingenommen wird *und* Raum zum Visionieren spürbar ist. Doch ein solcher war und bleibt ein in vielfacher Weise diskursiv eingeschränkter. So konstatierte Annita Kalpaka bereits 1992:

„Aber auch wir Einwanderinnen tun uns damit schwer, die Utopie einer Gesellschaft, in der wir gleichberechtigt leben können, zu entwerfen. Nicht dass es leicht wäre, Zukunftsperspektiven zu entwickeln, wenn man nicht weiß ob man überhaupt hier bleiben darf" (Kalpaka 1992: 14).

Aufschlussreicherweise scheint der Visionenverlust dabei in einem Zusammenhang mit den Problemen zu stehen, die Migrantinnen haben, Diskriminierungserfahrungen zu artikulieren. Während der Gruppendiskussionen war auffallend, wie oft über Diskriminierungserfahrungen zwar gesprochen wurde, diese jedoch gleichzeitig banalisiert oder infragestellt wurden. Dazu passt, dass die erste Frage nach den eigenen Utopien oft mit einem verlegenen Lachen quittiert oder mit einer klaren Ablehnung beantwortet wurde. Dennoch sind utopische Räume sichtbar. Bereits die erste Migrantinnengeneration entwickelte trotz der bekannten Widrigkeiten soziale Utopien, politische Widerstandsstrategien; sie beteiligte sich und/oder initiierte Widerstandskämpfe (vgl. etwa Motte/Ohliger 2004: 237ff.; Karakayali 2005).[8] Leider gehört zu den ärgerlichen Simplifizierungen in Bezug auf die erste Generation von Einwanderern und Einwanderinnen, diese sei eine „verlorene Generation" (Ha 1999: 30). Diese reduzierte Wahrnehmung viktimisiert die zur ersten Generation gerechneten Menschen und lässt zudem Migration als eine *nur* negative Erfahrung erscheinen. „Nach dieser Logik", so Sedef Gümen „erleben die […] angeworbenen Arbeitskräfte mit der Migration einen ‚Kulturschock'" (Gümen 1996: 83) und sind, so wäre hinzuzufügen, auch nach Jahren der Migration nicht in der Lage ihre Rechte einzuklagen, für bessere Lebensbedingungen zu kämpfen, sich politisch zu artikulieren. Es ist interessant, dass sich an dieser Mythenbildung auch politisierte Mitglieder der zweiten Migrantinnengeneration, die sich ansonsten von einem Opferdiskurs distanzieren, beteiligen. Die Parentalgeneration dient hier gewissermaßen als negative Projektionsfläche, von der es sich positiv und radikal abzuheben gilt. Dabei wird zum einen von den eigenen Eltern auf alle Migranten und Migrantinnen der ersten Einwanderungsgeneration geschlossen und zum anderen nicht selten das,

8 Mittlerweile gibt es einige Studien, die auf die starke gewerkschaftliche Partizipation von Migranten und Migrantinnen hinweisen. Geradezu legendär sind beispielsweise die Streiks in den Ford- und Opelwerken in den 1970er Jahren. Ausdruck davon ist heute noch der hohe Organisationsgrad von Migranten und Migrantinnen in den Gewerkschaften (vgl. Jurado Guerrero zit. in Rommelspacher 2002: 166; Karakayali 2005).

was die eigenen Eltern geleistet haben, deutlich unterschätzt. Nicht selten wird auch mehr oder weniger ungewollt die Perspektive der Mehrheit eingenommen, die Migrantinnen der ersten Generation v.a. als arm, ungebildet und mit den gemachten Migrationserfahrungen überfordert beschreiben. Die Erfahrung der Migration als bloßes Leiden ist dagegen eine, mit der die meisten Mitglieder der zweiten Generation nicht identifiziert werden möchten. Das ist wohl auch der Grund dafür, dass bei den Diskussionen häufig bemerkt wird, dass die Eltern „viel durchgemacht" haben, was wiederum die starke Bindung zu ihnen erkläre. *De facto* sind demgegenüber die Einschätzungen von Migrantinnen der Elterngeneration in Bezug auf ihre Migration sehr heterogen. Sie reichen im Einzelfall von einer sehr positiven Bewertung der eigenen Migration (vgl. etwa Philipper 1997) bis zur Bereuung derselben. Abhängig sind diese Beurteilungen u.a. von den Gründen, die die Auswanderung provozierten, von den konkreten Erfahrungen, die im Einwanderungsland gemacht wurden, wie diese bewertet wurden und über welche Ressourcen (ökonomisches und/oder Bildungskapital, funktionierende Netzwerke etc.) die migrierten Menschen verfügten. Schließlich ist nicht unerheblich, ob nach Jahren der Migration die Menschen das Gefühl haben, als ‚Gewinner/-innen' oder ‚Verlierer/-innen' dazustehen.[9] Ganz gleich wie die Bewertung ausfällt, die Gründe sind immer divers und nicht nur vom individuellen Lebensverlauf, sondern auch von den soziokulturellen Bedingungen abhängig und den Bewertungen des eigenen Lebenskontextes.

3.2 Zur politischen Bedeutung von Migrationsgeschichte(n)

Kritisches Geschichtsbewusstsein ist wichtiger Bestandteil intellektueller Verantwortlichkeit, weswegen es an dieser Stelle unvermeidlich ist, die Geschichte der Migration in die Bundesrepublik nach 1945 zumindest in Kürze zu rekapitulieren und damit in kritische Erinnerung zu rufen.

Von 1955-1973 fand eine breite Rekrutierung von Arbeitskräften statt, die erst 1973 durch die Weltwirtschaftskrise zum Erliegen kam. In der Migrationsforschung wird hier von der so genannten „Gastarbeiterperiode" oder „Anwerbephase" (vgl. Bade 1994a: 38; Santel 1995; Mackert 1999: 90ff.) gesprochen. Die Einwanderung war staatlicherseits organisiert und reguliert. Anwerbekommissionen in den unterschiedlichsten Ländern (Italien, Spanien, Griechenland, Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien, ehemaliges Jugoslawien), die auf Basis bilateraler

9 Das Eingebundensein von Migration in eine kapitalistische Logik, die Gewinn allein in ökonomischen Kategorien misst, hat auch zur Folge, dass Migrationsgewinn daran gemessen wird, wie viel Geld gemacht werden konnte. Insoweit ist nicht selten das Leben der ersten Generation davon geprägt, Geld zu sparen, auch wenn das bedeutet, viele Entbehrungen hinzunehmen. Die Bewertung der Migrantinnen selbst ist dagegen wesentlich vielschichtiger.

Anwerbeverträge operierten (vgl. etwa Bade 1994a), warben in diesem Zeitraum junge Frauen und Männer aus den Peripherien Europas an, um den Arbeitskräftemangel, der durch Arbeitszeitverkürzung, Einführung der Bundeswehr, durch den Eintritt geburtenschwacher Jahrgänge ins Berufsleben und später den Zuzugsstopp der Zuwanderung von Frauen und Männern aus der DDR nach dem Mauerbau sowie den Rückzug von Frauen aus dem Erwerbsleben entstanden ist, abzufedern. Ayim macht zudem darauf aufmerksam, dass bereits zu Beginn der Anwerbung 1,2 Mio. Arbeitslose in der Bundesrepublik gezählt wurden. Die Anwerbung zielte demnach immer auch darauf ab, schlechte Arbeitsbedingungen und Bezahlungen durchzusetzen und zu stabilisieren (Ayim 1994: 29).

Reguliert wurde die Einwanderung u.a. durch das so genannte Rotationsprinzip (vgl. etwa Treibel 1990; Barbieri 1998). Das Konzept sah vor, dass Migrantinnen und Migranten nur für kurze Zeit, als „Gast" eben, in der Bundesrepublik blieben, weswegen nur befristete und eingeschränkte Arbeitserlaubnisse und davon abhängige Aufenthaltserlaubnisse vergeben wurden. Integration war indes nicht auf der Tagesordnung, viel eher setzte die Bundesregierung auf eine systematische Abschottung. Die „Gastarbeiterinnen" arbeiteten für eine kurze Zeit in den Betrieben und sollten dann durch neue, „unverbrauchte' Arbeitskräfte ausgetauscht werden. Gleichzeitig wurden zahlreiche Maßnahmen ergriffen, um den Kontakt zur deutschen Bevölkerung zu erschweren oder unmöglich zu machen. „Da die ‚Gastarbeiterin' als ‚sittlich' besonders gefährdet galt […], bemühten sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände um eine möglichst intensive fürsorgliche Betreuung" (Mattes 1999: 290). Zuvor hatten die Migrantinnen bereits in den Herkunftsländern gesundheitliche Untersuchungen über sich ergehen lassen müssen, bei denen überprüft wurde, ob diese gesund und v.a. ‚arbeitstauglich' waren. Mathilde Jamin zitiert in ihrem Artikel das Bundesinnenministerium, welches für die Anwerbung türkischer Arbeitnehmer verlangte, dass die medizinische Untersuchung nicht nur ‚Arbeitsverwendungsfähigkeit' überprüfte, sondern auch „zum Schutz der Bevölkerung aus seuchenhygienischen[!] Gründen vorgenommen wird" (Jamin 1999: 148).

‚Ausländische Arbeitnehmer' sollten nur für einen begrenzten Zeitraum in Deutschland leben, arbeiten und Geld verdienen, und dann in ihre so genannten ‚Heimatländer' zurückkehren. Forderungen nach Integration wurden auch deswegen nicht erhoben, weil diese der Verwertungslogik des ‚Gastarbeitersystems' zuwider gelaufen wären. Insoweit gab es auch keine staatlicherseits organisierten Integrationsmaßnahmen, wie es das 2004 verabschiedete Zuwanderungsgesetz[10]

10 Das Zuwanderungsgesetz wurde bereits in 2002 verabschiedet und sollte ab dem 01.01.2003 in Kraft treten. Es wurde jedoch am 18.12.2002 nach Intervention der CDU vom Bundesverfassungsgericht – aufgrund eines Verfahrensfehler bei der Abstimmung des Gesetzes für nichtig erklärt. Am 05.08.2004 wurde das revidierte Zuwanderungsgesetz im Bundesgesetzblatt verkündet und trat schließlich am 01.01.2005 in Kraft. Es soll die Arbeitsmarktzuwanderung, Flucht und Asyl, Integration sowie die Steuerung der zukünftigen Zuwanderung neu definieren. Lukas

vorsieht. Das Rotationsprinzip der 1950er und 1960er Jahre hat aus vielerlei Gründen nie perfekt funktioniert. Schon bald begehrten die Industrieunternehmen und damit Arbeitgeber dagegen auf. Sie weigerten sich, immer wieder kostenintensiv neue Arbeitskräfte einzuarbeiten, und forderten die Verlängerung der Arbeits- und Aufenthaltserlaubnisse für die von ihnen angelernten Arbeitskräfte. Das Rotationsprinzip erwies sich sehr schnell als zu kostspielig und wurde schließlich auf Druck der Arbeitgeberverbände bereits 1962 – formell 1964 – abgeschafft.

„Die Vorstellungen vom massenhaften Einsatz in den unattraktiven, unteren Beschäftigungspositionen auf der einen Seite und vom höchstmöglichen Verdienst auf der anderen Seite harmonierten einträchtig miteinander, solange […] der Mythos vom begrenzbaren provisorischen Arbeitsaufenthalt einerseits und der ‚produktiven Rückkehr' ins Heimatland andererseits aufrecht erhalten werden konnte" (Motte/Ohliger/von Oswald 1999: 15).

Dennoch, bis 1973, dem Jahr, in dem aufgrund der weltweiten Ölkrise auch Deutschland in eine Rezession fiel und daraufhin einen Anwerbestopp beschloss,[11] wanderten 14 Mio. Menschen ein, während etwa 11 Mio. zurückwanderten, wie dies das Rotationsprinzip vorsah (Bade 1994a: 38). Durch den Nachzug von Familienmitgliedern wuchs die Gruppe der Migranten in der Bundesrepublik Deutschland kontinuierlich. Und das trotz Anwerbestopp und zügiger Auflösung der Verbindungsstellen.

Die 1980er Jahre standen dann im Zeichen der Rückkehrförderung. Ökonomische Abfindungen sollten ausländische Arbeitnehmer und -nehmerinnen dazu motivieren, ‚freiwillig' in ihre Herkunftsländer zurückzukehren. Tatsächlich steckte dahinter ein massiver Kündigungsdruck, der z.T. mit Drohungen und Mobbing bekräftigt wurde (Motte 1999: 177). Die Rückkehrförderung ersparte Betrieben und der Bundeskasse etliche Millionen DM, denn es entfielen bei einer Rückkehr Arbeitslosen-, Kurzarbeiter-, Kindergeld und Rentenversicherung (vgl. Eryilmaz/Jamin 1998).

Die kritische Geschichtsforschung konnte aufzeigen, welche Macht- und Herrschaftsstrukturen auf die Migrantinnen der ersten Generation einwirkten, und auch welche Formen der Alltagsbewältigung und des Widerstands entwickelt wurden (vgl. auch Motte/Ohliger 2004). Die Arbeiten von Saskia Sassen in den 1990er Jahren haben zudem deutlich gemacht, dass Migration nicht reduziert

Wallraff zufolge zeichnet sich das ausgehandelte Zuwanderungsgesetz allerdings v.a. durch Neuerungen zu erleichterten Abschiebungen aus (vgl. TAZ vom 25.03. 2004).

11 Bernhard Santel weist darauf hin, dass, obschon die westeuropäischen Länder erkennbare Unterschiede in ihren Migrationspolitiken aufwiesen, sie sich alle darin einig waren, „dass die nationalen Arbeitsmärkte vor weiterer Zuwanderung abgesperrt werden müssen" (Santel 1995: 62). Es ist dies der erste Schritt zu einer ‚Festung Europa', die sich vehement gegen Einwanderung abschottet.

werden kann auf eine „rationale Entscheidung Einzelner, die die Verdienstmöglichkeiten ihres Heimatlandes mit denen höher entwickelter Länder vergleichen“ (Sassen 1997: 62). Migration zeigt sich für Sassen eher als gesellschaftlich produziert und wirtschaftlichen auch militärischen Bedürfnissen folgend (vgl. etwa Sassen 1988, 1991 und 2000).

Lange Zeit hat die sozialwissenschaftliche Forschung in Deutschland Einwanderung – von einigen Ausnahmen abgesehen (etwa Morokvašić 1987) – als eine rein männliche Topic beschrieben. Und obwohl seit den 1990er Jahren die autonome Migration von Frauen in die Bundesrepublik Deutschland mehr und mehr in der Forschung zur Kenntnis genommen wird (vgl. etwa Westphal 1996; Mattes 1999; Kofman u.a. 2000; Castro Varela/Clayton 2003; Erel 2004), nennt Mackert noch 1999 eines der Kennzeichen des Gastarbeiter-Systems, dass „junge, gesunde, motivierte und kräftige *Männer* angeworben“ (ebd.: 91; Hervorhebung MCV) wurden. Deshalb ist es nicht nur so, dass „[d]ie Frage nach den ‚Gastarbeiterinnen‘ […] entweder nicht gestellt oder lapidar mit dem Hinweis auf den weiblichen Familiennachzug abgehandelt“ wurde (ebd.: 285; siehe auch Kontos 1999), sondern ganze Forschungsbereiche systematisch ignoriert wurden. Die Nicht-Wahrnehmung von Migrantinnen ist dabei insoweit erstaunlich, als dass die Anwerbung von Arbeitnehmer und -nehmerinnen nicht nur nach den Kriterien Herkunft, Alter, Gesundheit verlief, sondern darüber hinaus immer auch das Geschlecht miteinbezog. Für bestimmte Industriezweige wurden etwa konkret Frauen angeworben. ‚Typisch‘ weibliche Handarbeiten in den Herkunftsländern wurden dabei strategisch zu dem Nutzungskonzept der Fingerfertigkeit umgedeutet, was ihre Anwerbung beispielsweise für die Elektroindustrie attraktiv machte (Morokvašić 1987: 81). Es waren nicht wenige Frauen, die der Anwerbung folgten und nach Deutschland einwanderten. Viele holten später Familienmitglieder nach: Ehemänner, Brüder, Schwestern, Cousins (vgl. Kofman 1999).

3.3 Migrantinnen der Nachfolgegenerationen

Bereits in den 1980er Jahren hat Czarina Wilpert herausgearbeitet, dass die Bildungsaspirationen türkischer Eltern gegenüber ihren Töchtern sehr hoch sind (vgl. Wilpert 1980). Doch noch 1996 muss sie feststellen, dass steigender Schulerfolg sich nicht „im Zugang zu zukunftsträchtigen Berufen“ (Wilpert 1996: 103) niederschlagen konnte. Immer noch „rangieren türkische Frauen der zweiten Generation am unteren Ende der Arbeits- und Berufshierarchie“ (ebd.: 104; vgl. auch Castro Varela 2005b). Auch Mona Granato und Vera Meissner bestätigen nach Analyse der Daten einer empirischen Untersuchung zur Bildungs- und Lebenssituation junger Migrantinnen, dass die hohe Bildungsmotivation der jungen Migrantinnen nur partiell zu einer beruflichen Integration führt (Granato/Meissner 1994: 125; vgl. auch Granato/Schittenhelm 2003; Erel 2004). Obwohl die Bildungssituation der zweiten Generation tendenziell besser wird (vgl. etwa

Polat 1997: 23), können die an der hier vorliegenden Untersuchung teilnehmenden Frauen keineswegs als repräsentativ bezeichnet werden. Fast alle haben einen höheren Schulabschluss, studieren oder besetzen qualifizierte Stellen. Die Untersuchung versucht ausdrücklich utopische Diskurse junger Migrantinnen nachzuzeichnen, die bezüglich ihrer gesellschaftlichen Statuslinien untypisch sind. Diese untypische soziale Position ist deswegen besonders interessant, weil sie das, was Wilpert als „eine gewisse Offenheit angesichts der Zukunft" (Wilpert 1996: 109) bezeichnet hat, transparent macht. „Die Art und Weise, wie die Migrantentöchter den vielfältigen Schwierigkeiten […] begegnen", so Wilpert, „verrät ein erstaunliches Potential an Fähigkeiten, die ihnen möglicherweise helfen, größere Selbständigkeit und gesellschaftliche Anerkennung anzustreben" (ebd.). Eine Tatsache, die im sozialwissenschaftlichen und politischen Mainstream kaum wahrgenommen wird. Im Gegenteil: In den 1980ern bis hinein in die 1990er Jahre hat das Beschreiben so genannter Identitätsprobleme und Kulturkonflikte jugendlicher Migrantinnen innerhalb der deutschen Migrationsforschung Konjunktur. Es ist die Rede von „schwerwiegenden psychischen Störungen", „psychischen Belastungen" und es wird gar behauptet, dass Migrantenkinder innerhalb ihrer „Identitätskrisen insbesondere mit Gefühlen von Orientierungslosigkeit und Entfremdung zu kämpfen hätten" (Polat 1997: 24; Rosen 1997). Doch bald schon wurden Gegendiskurse vernehmbar, so sehen Kalpaka (1986), Bukow/Llaryora (1988), Çaglar (1990) und Auernheimer (1995) die Schwierigkeiten, denen jugendliche Migranten und Migrantinnen ausgesetzt sind, eher in der Feindseligkeit einer sie nicht annehmenden Umwelt begründet und weniger in einem ‚Kulturkonflikt'. Dennoch bleiben Untersuchungen, die Migranten und Migrantinnen bezüglich ihrer gesellschaftstransformierenden Momente oder gar politischen Subversivität befragen, rar. Und wenn sie es doch tun, dann allzu häufig in einer sie heroisierenden Weise, die nichts anderes ist als der andere Pol derselben Logik, die die Abwertung der Migrantinnen ausmacht. Wo die einen Migrantinnen als Opfer der Verhältnisse beschreiben, sprechen die anderen von Migrantinnen als der Avantgarde (vgl. kritisch hierzu Dhawan 2005). Beide Beschreibungen sind zutiefst simplifizierend und werden der Heterogenität von Erfahrungswelten, Lebenslagen und politischen Positionierungen nicht im Mindesten gerecht. Erstere verkennt nämlich die produktiven, konstruktiven Strategien, die Migrantinnen erfinden, um in einer Situation wechselnder anerkannter Zugehörigkeit – Nicht-Zugehörigkeit zu bestehen, während Letztere sie zu bloßen Ikonen einer Idee reduzieren. Eine Lesart, die Migrantinnen nicht funktionalisiert, übersieht nicht die Ambivalenzen, die in den kontingenten Selbstbezeichnungen, Aussagen und Lebensentwürfen derselben hervor scheinen. Der Wunsch einer Verortung, der enttäuscht wird, da die Zugehörigkeit zu dieser verwehrt bleibt oder nur partiell und unter der Bedingung von Demütigungen ermöglicht wird, führt zur kontinuierlichen Suche, aber auch zu neuen Grenzziehungen (vgl. auch Mecheril 2003).

Politisierung in der Migration verläuft entlang der bestehenden Ausgrenzungsmechanismen. Der Widerstand macht dabei die Praxis der Selbstbezeichnung zu einem notwendigen Unterfangen. Der Kampf um den *richtigen,* den *legitimen* Namen ist auch einer, der um die Definitionsmacht geführt wird. (Gruppen-)Selbstbezeichnungen dokumentieren politische Kämpfe. Kampfplätze sind die Grenzen, die zwischen unterschiedlichen Kollektiven – etwa in der Konstellation Mehrheit-Minderheit –,aber auch *innerhalb* von Kollektiven verlaufen können. Die Analyse migrationsrelevanter Texte im deutschsprachigen Raum bringt dementsprechend eine Pluralität von Selbstbezeichnungen zum Vorschein. Dies sind

„Begriffe zur Selbstbezeichnung, von Gebrauchsweisen von Begriffen, von sprachlichen Übereinkünften, die jeweils zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt und in einem bestimmten Diskussionszusammenhang als ‚politisch korrekt' empfunden werden, ein ‚Polit-Jargon', der von bestimmten Gruppen nicht angenommen und dann wieder verworfen wurde" (Franken/Jazaeri/Staudenmeyer 2001: 336).

Die rein identitätstheoretische Betrachtung kollektiver Selbstbezeichnungen zeugt deswegen von einer entpolitisierten Betrachtung dieser komplexen machttheoretischen Prozesse. In der Bundesrepublik findet die Bezeichnung „Migrantin" in den 1990er Jahren Eingang in den Diskurs zur Einwanderung. Sie ist Symbol für eine erstarkende Bewegung von Frauen mit Migrationserfahrungen, die auch Einfluss auf die bis dahin gängigen Perspektive auf Frauen mit Migrationshintergrund innerhalb der Migrations- und Frauenforschung nehmen konnte.[12] Die Bezeichnung „Migrantin" zeigt eine Beweglichkeit an, die übliche Dualismen wie etwa Heimat/Fremde; Herkunftsland/Aufnahmeland aufbricht. Migrieren bedeutet dann nicht Ein- oder Auswandern, sondern wie Ian Chambers schreibt „eine Bewegung, in der weder die Orte der Abreise noch die der Ankunft unveränderlich oder sicher sind" (Chambers 1996: 6). Damit gibt es kein Zuhause, zu dem man zurückkehren könnte, aber auch keine Fremde. Die Unbestimmtheit des Begriffs erklärt sich aus der Unbestimmtheit der Subjekte. Die Figur der „Migrantin" verhält sich im Grunde wie eine nicht geschlossene Gestalt im Erklärungsrahmen der Gestaltpsychologie: Sie irritiert und beunruhigt.

Freilich muss bei allem Sprechen über *die* Migrantinnen beachtet werden, dass es sich dabei um eine politische Kategorie handelt, die geradezu versucht, die genannten Unterscheidungen zu unterlaufen, um eine gemeinsame Strategie-

12 Im Gegensatz zu Autorinnen wie Gutiérrez Rodríguez (1999: 28) würde ich nicht von einem Paradigmenwechsel sprechen, denn nach wie vor betrachtet die Mehrheit der sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeiten Migrantinnen als Opfer der Verhältnisse.

bildung zu ermöglichen (vgl. FeMigra 1994).[13] Dennoch homogenisiert auch diese Kategorie und setzt sich damit der Gefahr aus, essentialisierend zu argumentieren. Der Versuch, alle migrierten Frauen zu repräsentieren muss scheitern, da er als solcher eine Unmöglichkeit und auch ein politisch diskussionswürdiges Unterfangen darstellt. Dhawan spricht sich deswegen vehement gegen eine „Subalternisierung" der Migrantin aus, wie es, ihrer Ansicht nach, durch die Konzepte der ‚Migrantin als Subalterne' geschieht. Eine der Gefahren sieht sie darin, dass die sozialen Unterschiede zwischen indigener Landbevölkerung im geopolitischen Kontext der ‚Dritten Welt' und den akademischen Migrantinnen in der ‚Ersten Welt' verwischt werden. Sie verweist auf die Notwendigkeit einer selbstkritischen Haltung der postkolonialen Feministin, die sich vor einer Selbstviktimisierung hütet (vgl. Dhawan 2005, 2006; Chow 1993). Nichtsdestoweniger zeigt die Existenz politischer Gruppen, die sich unter der Bezeichnung „Migrantinnen" zusammenfinden, an, dass es eine soziale Wirklichkeit gibt, die über nationale und ethnische Grenzen hinausweist, in der Geschlecht und die Erfahrung von Migration – direkt oder indirekt – eine bedeutsame Rolle spielen (vgl. FeMigra 1994; Kaynar/Suda 2002). Migrantinnengruppen stellen ein zivilgesellschaftliches Phänomen dar, das sich u.a. aus Protest gegen die Vereinnahmung aller Frauen in dem von der feministischen Bewegung proklamierten „Wir-Frauen" formierte, während zugleich strukturelle Diskriminierungen skandalisiert wurden.

3.3.1 Zwischen Essentialisierung und Auflehnung

Die Kategorie „Migrantin" ist in ähnlicher Weise wie die Kategorie „Frau" essentialisierend, und zwar in dem Sinne, dass eine ewige innere Gleichheit des Kollektivs und seiner Mitglieder behauptet wird. Allerdings wird sie gegen die immer bleibende äußere minorisierte Andersheit bestimmt (vgl. Werbner 1997: 226). Die Grenzen des Ein- und Ausschlusses sind, wie bei jeder anderen Subjektkategorie, umkämpfte Gebiete. Wer dazu gehört ist nie eindeutig bestimmbar, denn es gibt selbstredend keine allgemeingültigen und universellen Kriterien, die quasi zur Migrantin qualifizieren. Eigenen empirischen Beobachtungen zufolge, bezieht sich die Mehrheit der in Deutschland lebenden Frauen nicht-deutscher Herkunft keineswegs auf die Kategorie der „Migrantin". Sprich: Die meisten „Migrantinnen" würden sich selber nicht als solche bezeichnen, sondern eher als „Ausländerin". Vielmehr handelt es sich bei dieser Bezeichnung – und dies ist ein deutlicher Unterschied zur Kategorie „Frau" – um die Bezeich-

13 Die Gruppe FeMigra (Feministische Migrantinnen) aus Frankfurt am Main beschrieb in den 1990er Jahren die Selbstbezeichnung „Migrantin" als einen Gegenentwurf und als Bezeichnung eines „oppositionellen Standorts" (FeMigra 1994: 49).

nung einer politisierten Gruppe, um ein strategisches Konzept, welches einem politisch-akademischen Diskurs verhaftet bleibt[14]

Wie eine politische Protestbewegung die Subjekte, die es zu befreien gilt, herstellt, hat Butler (1991) detailliert herausgearbeitet. Politisch prekär wird diese Produktion insbesondere dann, wenn einzelne Subjekte zu Repräsentantinnen derselben werden, indem sie sich selber dazu deklarieren oder dazu von außen auserkoren werden. Dann kommt es gewissermaßen zu einem Repräsentationsdilemma: Die Repräsentantinnen stehen in Gefahr, immer so gelesen zu werden, als sprächen sie „als-und-für" diejenigen, die sie zu repräsentieren vorgeben.[15] Pnina Werbner definiert dabei den Prozess der Essentialisierung folgendermaßen: „To essentialise is to impute a fundamental, basic, absolutely necessary constitutive quality to a person, social category, ethnic group, religious community, or nation" (Werbner 1997: 226). Die Qualitäten, die einer Person oder Gruppe zugeschrieben werden, treten im Prozess der Essentialisierung als unausweichlich und unveränderlich auf. Sie haben einen quasi-natürlichen Status. Werbner führt darüber hinaus sehr überzeugend aus, dass es sinnvoll ist, zwischen *reification* und *objectification* (ebd.: 229) zu unterscheiden, um nicht beim Versuch einer kritischen Intervention ungewollt Widerstandsmöglichkeiten zu blockieren. In ihrem Aufsatz *Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity* führt sie eine notwendige Differenzierung zwischen der rassistischen Essentialisierung der Anderen, die sie als *reification* bezeichnet, und der Essentialisierung, die von der Ethnizität selber ausgeht, die sie als *objectification bezeichnet,* ein. Letztere stellt, im Gegensatz zur erstgenannten Form der Essentialisierung, sozusagen eine legitime Performanz bzw. Repräsentation verschiedener Identifizierungen dar (vgl. ebd.). „In their performative rhetoric", so Werbner, „the people we study essentialise their imagined communities in order to mobilise for action" (ebd.: 230). Essentialisierung dient hier der Mobilisierung und stellt damit eine widerständige Praxis dar. Diese von Werbner vorgenommene Unterscheidung ist insoweit von Belang für diese Untersuchung, als hier versucht wird, nicht nur Intentionen und Effekte essentialisierender Praxen auseinander zu halten, sondern

14 Hierbei handelt es sich um eine spezifisch deutsche Beobachtung. In anglophonen Ländern ist der Begriff „migrant" sehr wohl eine Selbstbezeichnung, die eine Mehrheit eingewanderter Menschen für sich wählt. Das liegt wohl daran, dass der anglophone juridische Diskurs denselben Begriff nutzt, während in der Bundesrepublik Deutschland „Ausländer" die gängige Form staatlicher Anrufung darstellen. „Migrantin" ist deswegen hier im Gegensatz zu Großbritannien eine *per se* gegendiskursive Bezeichnung. Das politisch-strategische Problem liegt darin, den dominanten juridischen Diskurs zu unterbrechen.

15 Eine besonders absurde Folge davon begegnete mir auf einer Podiumsdiskussion um Fremdenfeindlichkeit, wo die deutschen Diskussionsteilnehmenden mit Namen und Berufsbezeichnung vorgestellt wurden und die einzige Migrantin mit Namen und der Bezeichnung „Migrantin" vorgestellt wurde. Alles was sie an diesen Nachmittag äußerte, tat sie mithin nicht als Journalistin oder Erziehungswissenschaftlerin, sondern legitimierte sich aus der Position der „Migrantin".

auch die Handlungsträger und -trägerinnen und ihre soziale Position mit in den Fokus der Betrachtung zu ziehen. Für Werbner macht es einen Unterschied, ob Minorisierte oder Mehrheitsangehörige essentialisierende Praxen vorantreiben. Sie unterscheidet qualitativ zwischen Selbst- und Fremdethnisierung. Während letztere die Anderen schaffen, um sie zu marginalisieren und damit verfügbar zu machen, geht es bei ersterer Praxis im Gegenteil darum, aus der Marginalisierung herauszutreten, eine Gegenposition zu formulieren und damit handlungsfähig zu werden. *Objectification* ist damit eine essentialisierende, *aber* gegendiskursive Strategie, insoweit sie gegen die *reification* des Mainstream aufbegehrt.

Im gleichen Sinne schreibt Benhabib, dass „Mitglieder und Theoretikerinnen von Bewegungen, die die gesellschaftliche Anerkennung bestimmter Formen von Identität einklagen", davon ausgehen müssen, dass die Differenzen, „in deren Namen sie sich einsetzen, für ihr Leben als Individuen grundlegend und essentiell sind" (Benhabib 1999: 24). Dabei ist es oft schwierig, „die soziologische Kontingenz ihrer eigenen Forderungen zu akzeptieren. Zwischen soziologischer Aufgeklärtheit und sozialer Militanz liegt eine Kluft" (ebd.: 25), so Benhabib. Das Leben von Migrantinnen, das zeigen auch die Gruppendiskussionen, ist in Deutschland von rassistischen Strukturen geprägt. Wenn Migrantinnen rassistische Diskriminierungen transparent machen und politisch anprangern, dann handelt es sich um eine politische Praxis, die sich gegen eine existentielle Bedrohung, die auch ihre utopischen Visionen zutiefst bestimmen, richtet. Mit anderen Worten: Sie sprechen aus dem Standpunkt der „Wir-Migrantinnen" heraus, weil sie wissen, was es heißt, ignoriert, verlacht und bedroht zu werden und auch weil sie wissen, dass dies von der Mehrheit oft ignoriert wird (vgl. Castro Varela 2003, 2005a). Gleichwohl bedeutet dies, wie Butler, Spivak und andere kritisch-feministische Theoretikerinnen darlegen, dass das Sprechen aus einem Wir heraus Lebenserfahrungen homogenisiert und einen Essentialismus bedient, der Andere produziert und ausschließt. Dieses Missverhältnis bezeichnet Benhabib als Kluft. Eine Kontingenz, die von politisierten Migrantinnen teilweise akzeptiert, teilweise ignoriert und auch zurückgewiesen wird, weil die Radikalität des sozialen Anliegens und der Mangel an anderen Strategien sie gewissermaßen dazu nötigt (vgl. Benhabib 1999). Wählen Minorisierte den Weg begrifflicher und faktischer Assimilation, so setzen sie sich dem Risiko aus unsichtbar zu bleiben und verbleiben im Feld der von der Dominanzgesellschaft konstruierten Anderen (vgl. hierzu auch Trinh 1989). Entscheiden sie sich dagegen für eine Ausstieg aus dieser Logik der Appropriation und Exklusion, so riskieren sie die Festlegung auf den Status der Minorisierten, die durch eine unkritische Selbstrepräsentation essentialisierende Züge trägt, die wiederum Ausgrenzung und Hierarchisierung zur Folge haben. Wie Rommelspacher richtig bemerkt, ist es so, dass

„[a]uch emanzipatorische Bewegungen […] nicht eindeutig einzuordnen [sind]. Sie haben produktive wie repressive Dimensionen, denn Emanzipation kann einerseits Fortschritt in Richtung auf mehr Freiheit und Gleichheit bedeuten und auf der anderen Seite

kann sie neue Formen der Ausgrenzung und neue Hierarchien mit sich bringen" (Rommelspacher 2002: 81).

Theoretisch ist dieses Dilemma der Differenz m.E. bisher am originellsten von Trinh Minh-ha mit der Figur der „in/appropriate Other" gelöst worden (Trinh 1988: 76). Diese stellt einen Versuch dar, Dualismen entgegenzuwirken, indem die Differenz nicht als eine Beschreibung sozialer Zustände auftaucht, sondern vielmehr als prozesshaft und nicht-ursprünglich dargestellt wird. Differenz wird somit nicht *a priori* bestimmt. Die Figur der „in/appropriate Other" bleibt beständig in selbst-kritischer Bewegung. Das Moment der Selbstkritik als auch der fortgesetzten Selbsterfindung und Neupositionierung ist dabei utopisch aufgeladen, insoweit diese Figur es möglich macht, über andere Formen des Seins nachzudenken. Authentizität und die damit einhergehende Berufung auf die Herkunft gerät bei Trinh wie selbstverständlich unter Kritik:

„*Authenticity* as a need to rely on an ‚undisputed origin', is prey to an obsessive fear: that of losing *a connection*. Everything must hold together. In my craving for a logic being, I cannot help but loathe the threats of interruptions, disseminations, and suspensions. […] The *real*, nothing else than a *code of representation*, does not (cannot) coincide with the lived or the performed" (Trinh 1989: 94).

Diese Positionierung kennt weder Wurzeln noch eindeutige, unzweifelhafte Loyalitäten an, denn auch wenn wir verzweifelt versuchen, Kategorien fein säuberlich auseinanderzuhalten und zu begreifen – „categories always leak" (ebd.). Im Gegensatz zu Stötzer (2004: 142) halte ich die Vorstellung Trinh Minh-has durchaus für die politische Praxis relevant. Es erweist sich beispielsweise dann als weniger schwierig, sich von einer die angeblichen Kulturdifferenzen fokussierenden Sichtweise zu distanzieren, die die interkulturelle Frauenforschung der Bundesrepublik Deutschland so lange dominiert (hat) (vgl. Gümen 1996: 82; 1998).[16] Fügt man Trinhs Vorstellung von der „in/appropriate Other" Brahs Konzept (1996) des *relational positioning* hinzu, so ermöglicht dies, die unterschiedlichen Machtaxiome sichtbar zu machen, die das Subjekt durchkreuzen. Die Frage nach den Utopien gestattet hier, indem politische Interventionspraxen aufgezeigt werden, einen Einblick in soziale Positionierungs*prozesse*. Soziale Positionen werden dann als konkret veränderbar wahrgenommen. Utopische Visionen können an dieser Stelle z.B. anzeigen, welche Subjektpositionen anvisiert und welche Strategien gewählt werden, um neue Positionierungen zu erreichen und wie es möglich ist, scheinbar statische Positionierungssysteme und Kategorisie-

16 Sedef Gümen weist darauf hin, dass die bundesdeutsche Migrantinnenforschung vorherrschend durch die Kategorie einer „verfestigten Kulturdifferenz" geprägt ist. Und konstatiert, dass die Auflösung oder eben Verfestigung von Ungleichheit durch wissenschaftliche Konstruktionen der Differenz immer auch eine politische Frage ist (vgl. Gümen 1996: 92).

rungsregimes zu irritieren. Gleichzeitig können auch Hindernisse, die bei dem Versuch neue Positionierungen zu erreichen auftreten, lokalisiert und bestimmt werden.

3.3.2 Politische Organisiertheit

Die an den Gruppendiskussionen teilnehmenden Frauen sind sehr unterschiedlich politisch aktiv. Eine Gruppe besteht aus Frauen einer neu gegründeten Migrantinnengruppe, eine aus Frauen einer gemischten Migranten-/Migrantinnengruppe, eine weitere Gruppe besteht aus politisch aktiven und weniger politisch aktiven Diskutantinnen. Und in wieder einer anderen Gruppe beschreiben sich alle Teilnehmenden als unpolitisch, obwohl sich im weiteren Verlauf bei zweien doch herausstellt, dass sie politisch in Migrantinnenselbstorganisationen tätig waren und/oder noch sind. Sehr deutlich zeigt sich dabei, dass die Visionsfähigkeit sehr stark davon geprägt ist, ob die Frauen sich in politischen Gruppen engagieren. Was verdeutlicht, dass das utopische Denken eng an Politisierungsprozesse gekoppelt ist.

Die Entscheidung, Selbstorganisationen zu gründen, wird dabei nicht selten als eine unfreiwillige dargestellt. Wie Erdal Kaynar und Kimiko Suda feststellen, entsteht diese „aus der Erfahrung eines feindlichen Ausschlusses“ (Kaynar/Suda 2002: 167). Die Unfreiwilligkeit kann in unterschiedlicher Weise gelesen werden: Als sozialer Druck, der aus einer Leidensgeschichte erwächst, oder als Teil politischen Aktivismus, dessen Richtung durch die hegemonialen Strukturen vorgegeben ist. Beide Interpretationen sind durchaus legitim. Was jedoch entscheidender scheint, ist, welche Formen diese Politisierung annimmt. Steht doch die Formgebung in einem direkten Zusammenhang mit der Visionsfähigkeit. Politik, so zeigt sich auch hier, bedeutet immer Selbstgestaltung durch Debatte und Vision. Interessant sind die Risse in den Netzen der Macht und wie diese von den handelnden Subjekten zugefügt werden (vgl. Foucault 1996b).

Eine andere Frage, die sich beim Lesen der Gruppendiskussionen sehr häufig einstellt, ist, welche Effekte eine permanente Zurückweisung von Zugehörigkeit und Respekt hervorbringt. Ich interpretiere diese Effekte, die Teil der Subjektkonstitution sind, als Wechselwirkung zwischen der Nichtigkeit des Seins und der gewonnenen ‚Narrenfreiheit‘. Thürmer-Rohr schreibt zum Narr, dass er

„das lebende Exempel für die Untröstbarkeit […] durch die Wege, die die Norm vorgibt und für gut und richtig hält [ist]. Seine Untröstbarkeit ist ein Affront, weil sie der Verführbarkeit der Norm Grenzen setzt, weil sie vorführt, dass die Angebote, die den meisten einleuchten, nicht allen einleuchten“ (Thürmer-Rohr 1994: 46).

Der Narr setzt also Grenzen und gewinnt paradoxerweise durch eben diese Setzung Freiheiten. Neue Interpretationsvarianten betreten die Welt. Und das, was

den meisten klar und verständlich erscheint, durchläuft einen Prozess kritischer Durchleuchtung. Der Narr bringt das Immer-schon-so-gewesene in Bewegung. Eine Dynamik, die auch die (erneute) Erprobung politischer Strategien ermöglicht, die bisher die Bühne der politischen Praxis noch nicht betreten hatten oder diese schon lange wieder verlassen hatten, um in den Polit-Archiven ein unbeachtetes Dasein zu fristen. Die empirische Analyse der Gruppendiskussionen konnte einige dieser Strategien zumindest fragmentarisch zu Tage zu fördern.

Was die hier vorliegende Untersuchung am dringendsten beschäftigt hat, weil es klare Bezüge zur Utopieforschung herstellt, ist die *experimentelle* politische Praxis. Experiment verstehe ich dabei als ein Wagnis, welches die eigenen Wahrheiten immer wieder zur Disposition stellt, um eben, wie die Afroamerikanerin Gloria Joseph (1998: 364) es ausdrückt, den Kurzsichtigkeiten, die sich aus dem Glauben an eine kulturelle Einzigartigkeit ergeben, zu widerstehen. Jede Gruppenbildung ist gewissermaßen ein narzisstischer Akt. Die Hervorbringung der Gruppe unter einem Namen ist nur dann möglich, wenn die, die dazugehören oder dazugehören wollen, glauben, dass diese Gruppe eine Formation darstellt, die es in dieser Gestalt noch nicht gibt und mithin einzigartig ist. Es ist einer der Gründe, weswegen Spivak (etwa 1999a) immer wieder vor dem opportunistischen Akt, sich selbst zu marginalisieren, um Einlass in das Zentrum und allen seinen reizvollen Privilegien zu erhalten, warnt. Ihrer Ansicht nach sollte eine kritische Theorie und Praxis politische Strategien bevorzugen, die das Selbst nicht aus den Analysen heraushält. Sie propagiert eine Praxis, die versucht, in das Zentrum eingelassen zu werden und dabei fortwährend die Dekonstruktion des Zentrum/Ränder-Dualismus vorantreibt. Politische Strategien, die dieses Plädoyer ernst nehmen, lesen Selbstkritik als Teil radikaler Kritikfähigkeit (vgl. Castro Varela/Dhawan 2003; Dhawan 2005). Folglich wäre eine Bündnispolitik politisch wünschenswert, die flüchtig ist und sich bisherigen Kategorisierungs- und Formierungsversuchen entzieht, indem sie die Selbstkritik zur politischen Strategie erhebt. Es ist zu erwarten, dass Migrationsforschung in den nächsten Jahren diese Möglichkeiten nutzt und die bisherige alleinige Fokussierung der negativen Folgen von Migration und die Pathologisierung von Migrantinnen zu Gunsten der Betrachtung des Transformierungspotentials derselben verschiebt. Die Analyse der Utopien spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle, insofern sie eine Möglichkeit darstellt, Potentiale aufzudecken, die sich unmittelbaren empirischen Beobachtungen häufig verschließen. Insbesondere der experimentelle, suchende Charakter politischen migrantischen Widerstands und die Fallen, in denen sich dieser immer wieder verfängt und verfangen muss, können so freigelegt werden. Das ermöglicht nicht nur andere Perspektiven einzunehmen, sondern bietet überdies Anhaltspunkte zu weitergehenden politischen Strategieentwicklungen.

4 Theoretisch-empirische Bewegungen

„Wer sein Wissen nur aus Büchern bezieht, den stellt man am besten selbst ins Regal“ (Bloch zit. in Horster 1980: 55).

Im Folgenden sollen die Prämissen und Methoden, die zur Anwendung kamen, dargelegt und transparent gemacht werden.

Das methodische Vorgehen ist dann adäquat, wenn es bezüglich der Fragestellung angemessen erscheint *und* in der Lage ist, neue Fragen zu generieren. Interpretationen verstehe ich dabei nicht als Reduktion von Beobachtungen, sondern als Textherstellung, während die Theoriegenerierung als Teil einer politischen Praxis verstanden wird. Zuvorderst versucht diese dann, gesellschaftliche Zustände und Prozesse lesbar zu machen, um sie einer Veränderung zuzuführen. Zu diesem Zwecke werden nicht nur Konzepte produziert, sondern auch Ergebnisse hervorgebracht, welche die soziale ‚Normalität‘ skandalisieren und nicht nur bestätigen. Mecheril macht z.B. zu Recht darauf aufmerksam, dass

„[d]ie deutschsprachige Sozialwissenschaft des natio-ethno-kulturellen Anderen – beispielhaft können hier Ausländerpädagogik und Gastarbeiterforschung genannt werden – […] ihre Untersuchungsprogramme in den gesellschaftlich vorherrschenden Kategorien [realisierte], die funktional für die Beibehaltung der Differenz *Wir* und *Nicht-Wir* waren“ (Mecheril 2003: 34).

Da dies nicht ohne Folgen blieb, stellt Mecheril die nachvollziehbare Forderung nach einer sozialwissenschaftlichen Forschung, welche die dadurch entstandene „Erkenntnisleere“ kompensiert und auf die „Rehabilitation der Konsequenzen symbolischer Degradierung“ natio-ethno-kulturell-Anderer zielt (ebd.). Die vorliegende Arbeit lässt in diesem Sinne Migrationssubjekte zu einem Thema zu Wort kommen, zu dem sie nur selten gehört werden – vielleicht weil dies nicht funktional zur Beibehaltung der Differenz des ‚Wir‘ und ‚Nicht-Wir‘ ist. Darüber hinaus stört die Arbeit den etablierten Dualismus zwischen ‚Migrantin‘ und ‚Nicht-Migrantin‘, indem die Differenzen der miteinander Diskutierenden sicht-

bar gemacht werden. Die Positionen innerhalb der Gruppen zeigen sich nicht nur als ebenso umkämpft wie diejenigen zwischen den ‚Dazugehörenden' und ‚Nicht-Dazugehörenden', sondern offenbaren neben den differenten sozialen Positionen auch unterschiedliche Taktiken politischer Intervention (vgl. hierzu auch Castro Varela/Dhawan 2004a).

Jede Forschung ist als Eingriff in bestehende Verhältnisse zu verstehen und keineswegs nur objektive Deskription.[1] Das methodische Vorgehen bestimmt dabei immer die Möglichkeiten der Einwirkungen. Während die Effekte der so genannten Ergebnisse gleichwohl vielfältig und nie in Gänze kontrollierbar oder gar vorhersehbar sind. Die Frauenforschung hat beispielsweise herausgearbeitet, inwieweit Methoden der wissenschaftlichen Forschung herrschaftsstabilisierend oder eben -kritisch sein können (vgl. etwa Mies 1984). Forschung wird danach nicht verstanden als ein neutraler Blick von außen, sondern als ein machtvolles Tun vom Inneren der Herrschaftsstrukturen heraus.

In den 1970er und 1980er Jahren haben kritische wissenschaftstheoretische Diskurse die Rolle der Forschenden in Beziehung zu ihren Forschungsobjekten einer Analyse unterzogen. Marxistisch und feministisch argumentierende Wissenschaftler/-innen zeigten auf, dass das klassische Verhältnis zwischen Forschungssubjekt und -objekt als ein durch die bestehenden Herrschaftsstrukturen bestimmtes zu bewerten ist (vgl. etwa Mies 1984, 1994). Denn während wissenschaftlich Tätige durch die Generierung von Theorie einen erheblichen Prestigegewinn davontragen, ergibt sich für die Objekte der Forschung nicht selten eine Verlustrechnung, denn die Energie – gemessen in Zeit, Engagement, Erfahrungen und Wissen –, die letztere in den Forschungsprozess eingeben, wird zumeist weder materiell noch symbolisch entlohnt. Besonders drastisch stellt sich diese Schieflage bei der Erforschung von Ungleichheitsverhältnissen dar, wenn die

1 Der Begriff ‚Forschen' steht in einem etymologischen Zusammenhang mit dem deutschen Wort ‚Furche', dessen Vorläufer das indogermanische per(e)k ist. Per(e)k nun bedeutet ‚fragen' und ‚bitten', aber auch ‚wühlen' und ‚aufreißen'. Forschen, so scheint es, ist ein Akt der Gnade und Gewalt gleichermaßen. Als Forscherin muss um Aussagen und Mitteilung von Erfahrung gebeten werden. Schließlich geht es um ein Finden in den Texten. Dafür muss den Texten gewissermaßen Gewalt angetan werden: Sie werden durchwühlt und aufgerissen. Im Englischen heißt es ‚research': ein wiederholtes, ein intensives Suchen: „an act of searching after a specified thing" schreibt etwa die Oxford Enzyklopädie, „directed to the discovery of some fact". Somit hat Forschen mit Entdecken von Fakten zu tun. Folgen wir dieser Spur weiter, so stellen wir fest, dass Entdecken u.a. die Bedeutung des Aufdeckens hat: Die Entfernung eines ‚covers'. Und die Bedeutung von ‚cover' ist derselben Enzyklopädie zufolge auch „a shelter, a hiding-place". Forschen ist damit, so wäre zu folgern, die Praxis der Suche nach Dingen, die sich der direkten Wahrnehmung entziehen, die sich eventuell sogar verstecken. Nicht selten ist dieses „Sichverstecken" eine Strategie der Verteidigung, des Schutzsuchens vor Zugriffen. Deswegen kann das Forschen zum Akt der Gewalt werden, dann nämlich, wenn das Schutzsuchen ignoriert wird und das Hervorbringen von Ergebnissen als unantastbar gilt.

Forschungsobjekte beispielsweise nach den Befragungen in ausbeuterischen Verhältnissen verbleiben (etwa bei Untersuchungen zu undokumentierten ‚Putzfrauen'), während die Forschungssubjekte Profit daraus schlagen. Schlussfolgerungen aus solchen Überlegungen war die Skandalisierung und Radikalisierung der bis dahin üblichen Herangehensweisen und eine scharfe Selbstkritik der in der Wissenschaft Arbeitenden. All dies zusammen mündete in der Formulierung neuer Methodenansätze – etwa in der von Kurt Lewin entwickelten Aktionsforschung (Participatory Research) (vgl. etwa Maguire 1987; McTaggart 1997), feministischen Postulaten zur qualitativen Forschung (etwa Mies 1984; Göttner-Abendroth 1984; Becker-Schmidt 1985) oder die an Foucaults Schriften angelehnte Diskursanalyse (vgl. etwa Wetherell/Potter 1992; van Dijk 1993; Bublitz u.a. 1999). Spätestens seit diesen Einsprüchen wird Forschung nicht mehr als eine objektive und neutrale Praxis verstanden, sondern in einen Gesamtzusammenhang mit den politischen Verhältnissen gesetzt. So beschreibt Patricia Maguire das alternative Paradigma, welches die Aktionsforschung rahmt, als eines, das Gesellschaft als Potentialität versteht, bei dem es darum geht, eine Vision von dem Wie-es-sein-könnte zu entwickeln und weniger darum, das Hier und Jetzt zu beschreiben (vgl. Maguire 1997: 12). Forschung bedeutet seitdem Eingriff in politische Selbstverständlichkeiten.[2]

Eine der positiven Folgen ist, dass Forschungsdesign und -methoden legitimationsbedürftig geworden sind. Es gibt keine Selbstverständlichkeit mehr, die sich aus der sozialen Position der forschenden Person ergibt, auch wenn Legitimationsversuche immer in der Gefahr stehen ins Leere zu laufen. Sprich: Theorieproduktion ist ein riskantes politisches Unterfangen. In diesem Sinne plädiert Mecheril (1999: 233) dafür, die Wirkungen sozialwissenschaftlicher Untersuchungen als eine „ethische Frage" zu betrachten.

> „Für Wissenschaft als eine der Domänen, in denen rationale Instrumente prominent zum Einsatz kommen, ist die moralische Reflexion ihres jeweiligen Ausgangspunktes unverzichtbar, will sie ihre soziale Wirkungen vor dem Hintergrund eines Verständnisses entwerfen, das ‚Menschen nicht schaden' will" (ebd.: 234).

Die Entwicklung der Frauenforschung in den 1970er Jahren und ihre Weiterentwicklung zur Genderforschung wird von Anfang an begleitet von einer Wissenschaftskritik, die unter anderem den Zugang und Umgang mit Daten einer kritischen Betrachtung und auch moralischen Reflexion unterzieht. Feministische Forschung präferiert etwa qualitative Forschung nicht, weil diese eher den ‚weiblichen' Fähigkeiten entspricht, wie in den 1970er Jahren noch angenommen wird, vielmehr erscheint diese adäquater für die die feministische Forschung interessie-

2 Beispielsweise entstand das erste Kölner Frauenhaus aus einer empirischen Forschung zum Thema „Gewalt an Frauen" heraus. Die alltägliche Gewalt wurde hier nicht nur beschrieben, sondern es wurden sogleich Möglichkeiten erarbeitet, um den betroffenen Frauen Alternativen zu bieten.

renden Wirklichkeiten (vgl. Becker-Schmidt/Bilden 1991). Sie formuliert dabei eine Androzentrismuskritik und hinterfragt die Universalitätsansprüche eines machtgesättigten Wissenschaftsbetriebs (vgl. auch Haraway 1995; Harding 1999).

„Die Vielschichtigkeit weiblicher Herrschaftserfahrungen und die vielfältigen, auch vielfältig gebrochenen Aneignungserfahrungen von Frauen fordern eine Offenheit des wissenschaftlichen Diskurses ein, welche sowohl die Spannung zwischen *Gleichheit und Differenz* unter Frauen aushält als auch die historische *Ungleichzeitigkeit* von Fortbestand und Veränderung in – das weibliche Geschlecht diskriminierende – Machtstrukturen" (Becker-Schmidt/Bilden 1991: 24).

Aus diesen Gründen fordert feministische Wissenschaft die Kontextualisierung der Interpretation, um damit den Komplexitäten und Diskontinuitäten von Alltagspraxen gerecht zu werden. Neben diesen Prämissen wurde auch eine Forschungsbeziehung gefordert, die eine Haltung der Anteilnahme und/oder Parteilichkeit transportiert (vgl. etwa Mies 1984). Wobei Parteilichkeit nicht bloße Identifikation mit dem Forschungsgegenstand meint, sondern als erkenntnisleitendes Interesse etwa die „Verbesserung der Lebensbedingungen" formuliert (vgl. ebd.: 27). *Standpoint theorists* etwa vertreten eine kritische und engagierte Forschung und liefern dabei eine „Kritik der Hauptströmungen von Natur- und Sozialwissenschaften, eine Methodologie feministischer Forschung und eine Machtanalyse der Wissensproduktion" (Lorber 1998: 45).

Frauenforschung zeigt hierbei ein sich überlappendes Interesse mit anderen gesellschaftskritischen Forschungszweigen wie etwa den *Black Studies* oder auch mit der sich etablierenden interkulturellen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland. Doch wie Gümen (1998, 2003) gezeigt hat, sind die Annäherungen von Frauenforschung auf der einen Seite und interkultureller Forschung auf der anderen Seite in Deutschland nur punktuell zu verzeichnen und zeigen sich zudem geprägt durch die „dominante Kategorie einer verfestigten Kulturdifferenz" (Gümen 1996: 87), was unvermeidliche Folgen für die Richtung, Perspektive und Ergebnisse von Frauenforschung zeitigt.

Eine der Prämissen der frühen Frauenforschung besagt, dass Frauen Frauen besser verstehen können. Eine Aussage, die nach der grundlegenden Störung der universalen Kategorie ‚Frau' v.a. durch poststrukturalistische und postkoloniale Theorien nunmehr schlechterdings unwidersprochen hingenommen werden kann. Vergesellschaftung bedeutet nicht nur eine Vergesellschaftung in Genderrollen, sondern auch Positionierung durch Schichtzugehörigkeit und die Zugehörigkeit zu minorisierten Gruppen, wie es etwa ethnische Gruppen sein können. In der Soziologie entwickelten feministische Sozialwissenschaftlerinnen auf diesem Hintergrund das Modell der doppelten Vergesellschaftung (vgl. Becker-Schmidt/Bilden 1991) und schließlich der dreifachen Vergesellschaftung (vgl. Lenz 1995, 1996). „In dieser dreifachen Vergesellschaftung im Geschlechterverhältnis wer-

den die komplexen wechselseitigen Verbindungen von Klasse, Ethnie und Geschlecht, von *sex, ‚race'/ethnicity, class* geschaffen" (Lenz 1995: 35). Hier wird Geschlecht als *eine* von verschiedenen Kategorien betrachtet, deren Bewertung gesellschaftliche Ungleichheit und Gewalt legitimieren (vgl. auch Stötzer 2004: 104). Seit Mitte der 1990er Jahren finden wir in der Bundesrepublik Deutschland verschiedene Ansätze in den Sozialwissenschaften, die versuchen, die differenten Dimensionen bei der Produktion von Macht- und Herrschaftsverhältnissen als miteinander in Verbindung stehend zu betrachten. Es sind Arbeiten, die auf einen radikalen Perspektivwechsel im Vergleich zur Frauenforschung der 1970er und 1980er Jahren hindeuten.

„Während dort die Betonung der Differenz *zwischen den Geschlechtern* als zentrale Problematik aufgeworfen wurde, avancieren in dieser Diskussion nun die Differenzen *innerhalb der Geschlechterdifferenz* zum theoretischen Fluchtpunkt der Debatte" (Stötzer 2004: 105).

Der Impuls hierfür kam über politisch artikulierte Kritik minorisierter Frauen (etwa Jüdinnen, Migrantinnen oder *women of colour*), die ihre Exkludierung aus dem ‚Wir-Frauen' benannten und damit politisierten (vgl. etwa Moraga/Anzaldúa 1983; Anzaldúa 1990a). Die ersten Stimmen aus dem US-amerikanischen Kontext gerieten relativ bald in die deutsche feministische Debatte (vgl. beiträge zur feministischen forschung und praxis 1990).

Methodisch allerdings vertreten die genannten kritischen Arbeiten unterschiedliche Vorgehensweisen und auch das theoretische *Framing* variiert von poststrukturalistischen Ansätzen bis hin zu Ansätzen, die etwa auf der kritischen Theorie beruhen.

Die hier nun vorliegende Arbeit ist innerhalb dieser Bewegungen zu verorten. Sie sieht sich in der Tradition kritischer Sozialforschung, die die Prämissen feministischer Forschung ernst nimmt und darüber hinaus einen weiteren Versuch unternimmt, Herrschaft und Macht über sich überschneidende Konfigurationen und Strategien zu verstehen, um damit Möglichkeiten der Interventionstaktiken freizulegen (siehe hierzu auch Castro Varela/Dhawan 2004a) und die unterschiedlichen Formen von Widerstand minorisierter Frauen sichtbar zu machen, die visionär aufgeladen sind. Dies erfordert auch ein Nachdenken über die methodische Herangehensweise sowie das ‚Wie' der Materialerschließung und der Präsentation der ‚Ergebnisse'. Allerdings:

„Ein(e) Wissenschaftler(in) kann natürlich im Dienste einer politischen Bewegung forschen, aber das Ergebnis muß für die betreffende Bewegung enttäuschend sein dürfen" (Bleich/Jansz/Leydesdorff 1984: 27)

Das hier gewählte methodische Vorgehen kann als ein Balanceakt zwischen empirischer Analyse und theoretischer Reflexion beschrieben werden. Da eine Ar-

beit über Utopiediskurse von Migrantinnen an vielen Punkten wissenschaftliches Neuland betritt, handelt es sich hierbei um Grundlagenforschung. Literaturrecherchen ergaben, dass innerhalb bundesrepublikanischer sozialwissenschaftlicher Forschung weder empirische Untersuchungen zum Zusammenhang von Utopien und Migration noch zu den Utopiediskursen von Migrantinnen vorliegen. Utopieforschung bezieht sich zumeist auf die Analyse literarischer Texte und politischer Programme, die schriftlich vorliegen (vgl. beispielhaft Holland-Cunz 1988; Saage 1997, 2003; Roß 1998). Während Migrationsforschung bisher wenig Interesse an den Visionen von Migrantinnen und Migranten gezeigt hat. Im Gegenteil, mehrheitlich zeigt sich Migrationsforschung als sozio-historische (etwa Münz 1990; Baade 1994a; Motte/Ohliger/von Oswald 1999; Ha 2003), soziologische (etwa Morokvašić 1987; Pries 1998), biografische (etwa Gutiérrez Rodríguez 1999; Lutz 1999) oder pädagogische Forschung (etwa Gogolin/Nauck 2000).[3] Das Thema „Migrantinnen und Utopien" stößt gewissermaßen auf eine Forschungslücke, die kaum zufällig ist. Es ist anzunehmen, dass der allgemein starke antiutopische Diskurs und der dominante Opferdiskurs bezüglich Migrantinnen deutlich wirksam und interdependent sind.

Es gibt keine Untersuchung, auf die sich die hier vorliegende Arbeit unmittelbar beziehen und folglich aufbauen könnte. Darüber hinaus mussten zwei bisher völlig unverbundene Forschungsrichtungen – Migrations- und Utopieforschung – in Dialog gebracht werden. Dies bedeutete zunächst einmal die Sichtung äußerst heterogenen Materials. Nachdem die wichtigsten Ergebnisse der Utopieforschung und ihre Verbindungsstellen zur Migrationsforschung und auch zur Genderforschung gesichtet und analysiert worden waren, begann die Vorbereitung der empirischen Untersuchung.

Für die Forschungssituation ist dabei die Reflexion der im Forschungsprozess sich wiederholenden Machtkonstellationen von besonderer Bedeutung. Margaret Andersen stellt etwa fest, dass Forscherinnen, die selber Minderheitenangehörige sind, weniger Misstrauen und Feindseligkeiten entgegengebracht werden als Mehrheitsangehörigen, die Minderheitsangehörige untersuchen (vgl. Andersen 1993: 41). Gleichzeitig scheint sich in einigen Untersuchungen ein *bias* in der Zusammensetzung der Gruppen einzuschleichen, denn zumeist sind die, die sich freiwillig zu Untersuchungen melden, weiße Mittelschichtangehörige. „Because dominant groups have less reason to expect they will be exploited by researchers, they are more likely to volunteer as research subjects" (ebd.).

Wenn Forschung und deren explizite und implizite Interpretationen als eine von mehreren möglichen Lesarten gesehen wird, dann muss dies eine Selbstreflexion der Forscherin einbeziehen (vgl. auch Strauss 1994: 39). Dabei sollte dar-

3 Mir selber ist nur eine Untersuchung im pädagogischen Bereich bekannt, die sich für Zukunftseinstellungen von Migrantinnen und Migranten interessiert (O. Morgenroth 1997). Wobei es sich bei dieser eigentlich um eine ‚Optimismus-Pessimismus-Untersuchung' handelt. Gegenstand der Untersuchung waren bei dieser nicht utopische Visionen, sondern die persönliche Einstellung zur Zukunft.

auf geachtet werden, dass jede Forscherin/Subjekt – Forschungsgegenstand/ Subjekt – Konstellation unausweichliche Effekte nach sich zieht, die die Untersuchungssituation und damit auch den Untersuchungsgegenstand beeinflussen. Bei den Gruppendiskussions-Arrangements konnte festgestellt werden, dass die soziale Position der Forscherin für die Teilnehmerinnen durchaus von besonderen Interesse war. Die Teilnehmerinnen fragten etwa nach, ob die Forscherin Mehrheits- oder Minderheitenangehörige ist und auch wofür diese die Daten benötigt. Dies zeugt m.E. von einem positiv zu bewertenden Misstrauen Wissenschaft und Forschung gegenüber. Allerdings, so muss notwendigerweise konstatiert werden, führt die Konstellation ‚Migrantin' interviewt ‚Migrantin' nicht notwendigerweise zu einer spontanen Freizügigkeit und Entspanntheit der Atmosphäre. Viel eher waren folgende Positionen der Forscherin gegenüber zu erkennen:

Tabelle 2: Bewertungsmöglichkeiten der Forscherin durch die Teilnehmerinnen

	Nicht-Wir	**Wir**
Positiv	‚Sprachrohr'	‚Gesprächspartnerin' oder ‚Zu-Unterstützende'
Negativ	‚Spionin'	‚Nutznießerin'

Je nachdem, ob die Forscherin zu einem imaginierten ‚Wir' oder eben ‚Nicht-Wir' gezählt wurde, war jeweils eine ablehnende oder sympathisierende Position möglich. Die meisten Teilnehmerinnen begrüßten die Gruppendiskussion und zählten die ‚Ihre-Äußerungen-Aufnehmende' zu den ‚Wir-Migrantinnen', ‚Wir-Nicht-Deutsche' etc. Dies zeigte sich in einer dem Forschungsvorhaben gegenüber positiv zugewandten und der Forscherin gegenüber unterstützenden Einstellung. Entweder sahen sie die Forscherin als Gesprächspartnerin an, die auch schon mal nach ihrer eigenen Biografie oder politischen Meinung befragt wurde, oder sie sahen sie als ‚Eine-von-uns' an, deren sozialer Aufstieg willkommen geheißen wurde und durch bereitwillige Teilnahme an der Diskussion gefördert werden sollte. Diese Haltung fand sich verstärkt in den sich als „politisiert" bezeichnenden Gruppen A und D. Effekte dieser Konstellation waren zum Beispiel, dass Fragen vorweggenommen wurden. In Gruppe A wurde etwa gefragt: „Unsere Herkunft? Interessiert Dich unsere Herkunft?" (ZA 8). Die Teilnehmerinnen denken hier mit, was für die Untersuchung von Interesse sein könnte, was für die Analyse benötigt wird. Befördert wurde diese Haltung auch durch die Zusammenstellung der Gruppen. Immer gab es eine Frau, die als Mittlerin vorgesprochen und die anderen Frauen zu einer Teilnahme motiviert hat. Diese *gatekeeper*

bauten nicht nur das verständliche Misstrauen gegenüber Forschung ab, sondern signalisierten auch, dass die Forscherin Teil eines ‚Wir' war.

Doch auch wenn die Forscherin als Teil eines ‚Wir' registriert wurde, war eine negative Haltung möglich. Besonders wissenschaftskritische Teilnehmerinnen blieben dabei verständlicherweise länger misstrauisch. Ihre Haltung deutete an, dass es sich bei der Forscherin um eine ‚Nutznießerin' handelte, die das Wissen der anderen Gruppenmitglieder nutzt, um selbst voranzukommen, um sich über diese zu erheben. Dies äußerte sich beispielsweise in der Etablierung einer Konkurrenzsituation. Effekte waren hier, dass die Frauen schwerer zu motivieren waren, skeptisch auf Fragen reagierten und häufig auch durch Ironie die Untersuchungssituation ins Wanken brachten. Obwohl es in keiner der Gruppen zu ernsthaften Störungen kam. Das heißt, alle Gruppendiskussionen konnten zu Ende geführt werden und sind interpretierbar im Sinne der Forschungsfrage. Dennoch ist es notwendig, die Reflexion über das, was im Forschungsprozess geschieht, intensiver zu gestalten als dies allgemein üblich ist. Die Forscherin ist als Teil der Forschung während der Untersuchungssituation nie neutral, sie beeinflusst immer die Untersuchungssituation. Und die Tatsache, dass sie derselben oder ähnlichen sozialen Gruppe angehört oder als zu dieser zugehörig imaginiert wird, führt weder zu besonderen Verfälschungen aufgrund der unterstellten „Selbstbetroffenheit" noch führt es sogleich und ohne weiteres zu besseren, im Sinne von glaubwürdigeren Ergebnissen. Auch wenn die Forscherin glaubt, dass sie einen sozialen Erfahrungshorizont mit den untersuchten Subjekten teilt, können diese sie als ‚Nicht-Wir' wahrnehmen. Sie kann dann als eine Art ‚Spionin' gesehen werden, die ‚interne' Strukturen und Strategien öffentlich macht. Dies ist insbesondere dann zu erwarten, wenn die Gruppen autonom politisch tätig sind. Im positiven Fall wird sie als unterstützendes Sprachrohr gesehen, die interne Meinungen, Ideen, Sichtweisen öffentlich macht und dadurch für deren Verbreitung sorgt. Somit kann auch das imaginierte Nicht-Dazugehören positive Effekte befördern.

In den Gruppendiskussionen dieses Forschungsprojektes finden sich alle vier genannten Positionen, die zum Teil auch schwankend waren. Das heißt, ein phantasmatisches ‚Nicht-Wir' wurde im Verlauf der Diskussion durch Intervention der Moderatorin oder anderer Diskussionsteilnehmerinnen zu einem ebenso imaginierten ‚Wir'. Darüber hinausgehend ist nicht nur die soziale Position der Forscherin im Gegensatz zu den Untersuchungssubjekten bedeutsam, sondern ebenso die eigene Teilnahme derselben an Gruppen, insbesondere politischen Gruppierungen. So wie Andersen (1993) in ihrer Studie zu afroamerikanischen Frauen belegt, dass es wichtig und notwendig war am alltäglichen Leben der Frauen teilzunehmen, so entscheidend war es für dieses Forschungsprojekt, nicht nur selbst einen Migrationshintergrund vorweisen zu können, sondern daneben Erfahrungen in unterschiedlichen Migrantinnen- und Bündnisgruppen gemacht zu haben. Die in diesen Gruppen gemachten Erfahrungen führten, v.a in den sich als ‚politisiert' beschreibenden Gruppen A und D, zu einer schnell bemerkten

habituellen Übereinstimmung, die sich u.a. im geteilten Humor bemerkbar machte.

Die gewählte Methode lehnt sich an die *Grounded Theory* nach Barney Glaser und Anselm L. Strauss (1967) an, die versucht Theorien beziehungsweise Theorieansätze auf Basis empirischer Untersuchungen zu generieren. Ihr Kerngedanke besagt, dass Theorie gegenstandsverankert – eben *grounded* – sein sollte. Theorie entwickelt sich mithin anhand empirischer Beobachtungen, die durch theoretisches Kontextwissen begleitet werden. Entscheidend ist die Verzahnung von Theorie und Empirie, wobei „Datensammlung, Analyse und die Theorie in einer wechselseitigen Beziehung zueinander [stehen]" (Strauss/Corbin 1996: 8). Darüber hinaus hat die eigene Erfahrung innerhalb der *Grounded Theory* einen besonderen Stellenwert. Sie ist nicht nur Motivation, sondern auch ein Faktor, der Strauss und Corbin zufolge „ein erfolgreicheres Forschungsbemühen nach sich" ziehen kann (vgl. ebd.: 21). Das Einbeziehen eigener Erfahrungen und die empirische ‚Realität' als Basis Theorieentwicklung waren und sind wichtige Gründe dafür, dass die *Grounded Theory* insbesondere in der Frauenforschung eine häufig zur Anwendung kommende Methode der Theorieentwicklung darstellt. Zudem handelt es sich um einen Ansatz, der einen guten Zugang zu komplexen Feldern ermöglicht.

Glaser und Strauss plädieren zunächst einmal dafür, Theorien für einen begrenzten Gegenstand zu formulieren (vgl. Wiedemann 1991: 441). In diesem Sinne wurde auch in dieser Arbeit verfahren. Für Vertreter/-innen einer gegenstandsbegründete Theorie gilt als Ideal einer guten Theorie eine, die „interpretativ bedeutsam und erklärungsrelevant ist und einen Voraussagewert besitzt" (ebd.: 440). Dies ist natürlich für das hier skizzierte Projekt nicht erfüllbar und wird auch nicht angestrebt. Vielmehr sollen über die Betrachtung von Utopiediskursen (Selbst-)Darstellungsmöglichkeiten pluralisiert, Migrationsdaseinsformen dekonstruiert und soziale Visionen dokumentiert werden. Die sogenannte Verallgemeinerungsfähigkeit bemisst sich der *Grounded Theory* zufolge am Grad der theoretischen Sättigung. Diese ist dann erreicht, wenn sich weitere empirische Befunde mit der Theorie erklären lassen, ohne diese zu verändern. Theoretische Sättigung wird zwar angestrebt, kann aber aus forschungslogischen Gründen nie erreicht werden. Denn die Perspektive, die in jede Untersuchung eingebracht wird, der Kontext, in dem diese stattfindet, verändert dieselbe und in Folge auch die Ergebnisse. D.h. auch, dass jede empirische Untersuchung ein Stück weit die Theorie, auf der diese beruht, notwendigerweise verändern muss.

Der Prozess des Erforschens kann als ein heterotopischer beschrieben werden, insofern er Zwischenräume zu eröffnen hilft, in denen sich Schichten und Ablagerungen aus verschiedenen Zeiten und Räumen finden, die sich gegenseitig beeinflussen. Wie gesehen, sind Heterotopien Foucault zufolge Zwischenräume *und* Widerlager. ‚Zwischen' beschreibt hierbei die Verortung derselben im Bereich zwischen dem, was als Wirklichkeit wahrgenommen und dem, was Foucault als Utopie bezeichnet. Die Analyse des empirischen Materials skizziert ei-

nige dieser *Zwischen*räume, heterotopische Räume des scheinbar Inkommensurablen, die beispielsweise aufgespannt wurden, wenn beim Diskutieren Räume des Gestern und Morgen in Gleichzeitigkeit evoziert wurden.

„Theorien sind nützlich, wenn sie nicht nur Daten abbilden, sondern ihnen eine Gestalt geben, Beziehungen stiften, hin zu neuen Einsichten führen und neue Fragen und Probleme entdecken. Diesem Ziel ist die Verallgemeinerungsfähigkeit der Theorie untergeordnet. Eine Theorie sollte eben nicht nur allgemein, sondern vor allem eine kreative Konstruktion sein" (Wiedemann 1991: 440).

Die G*rounded Theory* erreicht kreative Konstruktionen u.a. durch Vergleichsbildungen, bei der theoretische Sensibilität eine entscheidende Rolle spielt: Die Forscherin benötigt gewissermaßen einen eigenen heuristischen Rahmen, der es ihr ermöglicht eine Außenperspektive auf das Feld einzunehmen. Die theoretische Reflexion erscheint unerlässlich für die Produktion von Analysen und erste Thesen, die durch Codierung und Verdichtung Schritt für Schritt eine Theorie entstehen lassen. Strauss und Corbin erinnern daran, dass die gemachten Erfahrungen und das Literaturstudium spezifische „Denkmuster", „Wissen", „Verzerrungen" und „Vorannahmen" mitbringen. „Diese können unsere Sicht dessen, was in den Daten bedeutsam ist, blockieren oder uns darin hindern, von deskriptiven zu theoretischen Ebenen der Analyse fortzuschreiten" (Strauss/Corbin 1996: 73). Verschiedene Techniken können allerdings dabei „behilflich" sein, sich aus den Fallen des Vor-Wissens zu befreien. Die Forschungspraxis kann in Form eines Oszillieren zwischen Theorie und Empirie beschreibbar sein.

4.1 Gruppendiskussionen und *Focus Groups*

Elias beschreibt Utopien als „soziogenetische Phantasiebilder":

„Mögen Utopien auch von ganz bestimmten einzelnen Menschen erfunden werden und in diesem Sinne höchst individuelle Phantasiebilder sein, so handelt es sich dabei zugleich auch immer um soziogenetische Phantasiebilder: die Urheber sprechen aus einer sozialen Lage, auch einer erlebten sozialen Lage, heraus; sie sprechen in eine Lage, auch eine Erlebnislage, hinein, die für eine ganz spezifische, zumeist staatlich organisierte Gesellschaft und innerhalb ihrer für ein bestimmtes Publikum, eine bestimmte Schicht von Menschen charakteristisch ist. Das ist die Basis" (Elias 1985: 101).

Um diese transparent zu machen wurde die Methode der fokussierten Gruppendiskussion gewählt, in der Annahme, dass kollektive Vorstellungen in komplexen kommunikativen Situationen eher sichtbar werden. Hinzu kommt, dass diese nicht nur die Entwicklung und Erweiterung von Utopien zulassen, sondern es ebenso möglich wird, einen eventuellen Utopieverlust oder -verzicht in der

Kommunikation mit anderen Mitgliedern der Gruppe mitzuteilen. Utopien sind zwar nicht mit Meinungen oder Einstellungen gleichzusetzen, wie sie etwa vom Frankfurter Institut für Sozialforschung untersucht wurden, jedoch ähneln sie diesen strukturell insoweit, als sie Gesellschaftskritik und kollektive Vorstellungen transportieren.[4] Deswegen ist die Auswahl der Diskussionsteilnehmerinnen methodisch betrachtet doppelt interessant: Auf der einen Seite können utopische Vorstellungen von Migrantinnen der zweiten und dritten Generation beschrieben werden und damit auch untersucht werden, ob solche kollektiven idealen Zukunftsvorstellungen überhaupt existent bzw. feststellbar sind. Auf der anderen Seite können die Entwicklung und Durchsetzung von Visionen und damit einhergehende gesellschaftspolitische Annahmen dokumentiert werden. Es kann also nicht nur ein deskriptiver Blick auf Utopien geworfen werden, sondern eben auch ein funktionaler. Insofern erscheint die empirische Methode der Gruppendiskussion als im Großen und Ganzen gegenstandsadäquat. Wenn Utopien in kollektiven Prozessen nicht nur produziert, sondern bestimmte Modelle auch durchgesetzt werden, so wird eine Methode benötigt, die diesen Prozess nachzuzeichnen in der Lage ist.

Erste methodische Überlegungen zu dem hier beschriebenen Forschungsprojekt gingen eigentlich eher in Richtung biografische Interviews. Aufgrund vor allem zweier Kriterien erschienen allerdings schließlich Gruppendiskussionen adäquater: Einerseits ist die durch die Situation der Gruppendiskussion gegebene Natürlichkeit bei einer „interaktive[n] Beeinflussung der Teilnehmer untereinander“ (Lamnek 1998: 23) unweit höher als bei biografischen Interviews. Die Gruppendiskussionen, die entweder in der Wohnung einer Teilnehmerin, in der Wohnung der Autorin oder an einem üblichen politischen Treffpunkt der Teilnehmerinnen stattfanden, gestatteten denn schnellen Aufbau einer entspannten Atmosphäre, die die Untersuchungssituation an Alltagssituationen annäherte. Der zumeist hohe Bekanntheitsgrad der Teilnehmerinnen untereinander trug ebenso dazu bei, dass die Untersuchungssituationen von einer großen „Realitätsnähe“ gekennzeichnet waren (vgl. Dreher/Dreher 1991: 186). Anderseits legte der Fokus der Untersuchung auf Utopie*diskurse* es nahe, Diskussionen zu moderieren. Diskurse in ihren widersprüchlichen Richtungen und Bewegungen lassen sich weitaus besser in einer solchen erfassen. Dabei ist der „diskursive Austausch“ von höherem Interesse als die Ansichten, die Argumente und Darstellungen Einzelner (vgl. Morgan 1997: 10; Lamnek 1998: 33ff.).

„Die Grundannahme des Gruppendiskussionsverfahrens besagt, daß individuelles Bewußtsein sich nicht isoliert konstituiert, sondern auch das Resultat einer kollektiven Interaktion ist, wie sie beispielsweise in Alltagsgesprächen stattfindet. Die Gruppendis-

4 Anja Weiß spricht in ihrer Untersuchung zu rassistischen Diskursen innerhalb antirassistischer Gruppen von ‚halb-öffentlichen Diskursen‘, da die Gruppen nicht „‚nur individuelle‘ Meinungen“ präsentieren, sondern „auswählen, welche ihrer Einstellungen sie in der jeweiligen Situation präsentieren“ (Weiß 2001: 89).

kussion als empirische Forschungsmethode hat nun den Vorzug, daß sie als besondere Kommunikationssituation den alltäglichen Gesprächsformen sehr nahe kommt. Damit sind bestimmte Einflußfaktoren aus der Forschungssituation, wie Verzerrungen durch positive oder negative Verstärkungen durch die Interviewer eher selten" (Morgenroth/ Niemeyer/Hollmann 1994: 374).

Dennoch führen Gruppendiskussionen in den deutschen Sozialwissenschaften eher ein Schattendasein. Als Gründe hierfür werden vor allem die Zeit- und Personalintensität genannt (vgl. Krüger 1983; Lamnek 1998).

Die Geschichte der Gruppendiskussion in den Sozialwissenschaften der Bundesrepublik Deutschland beginnt mit den Arbeiten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung in den 1950er Jahren. Pollock setzte sie in einer Untersuchung des Phänomens des politischen Bewusstseins ein (vgl. Lamnek 1998: 18). Damit liegen ihre Wurzeln in Deutschland in den *kritischen* Sozialwissenschaften, wo sie nach wie vor zur Anwendung kommt. Gruppendiskussionen wurden zu Beginn als „Gruppenexperiment" verstanden, die vor allem den „Aspekt der subjektiven Wahrnehmung" aufnehmen sollten (Krüger 1983: 92). Die Hypothesen, die diesem Ansatz zu Grunde liegen, postulieren, dass Einstellungen und Meinungen nicht isoliert entwickelt werden, sondern Ergebnisse menschlicher Kommunikation sind. Weiterhin sind diese widersprüchlich und nicht eindeutig und v.a. können Einstellungen und Meinungen innerhalb einer Gruppendiskussion ihren Weg bahnen, die sonst durch Rationalisierungen verdeckt blieben (vgl. ebd.: 93).

Eine Abgrenzung *fokussierter* Gruppendiskussionen gegenüber anderen Formen macht sich v.a. an der Rolle der Moderatorin fest. Diese setzt den Fokus der Diskussion (vgl. Morgan 1997: 6). Die Vorgehensweise verlangt nach einem Leitfaden, der die Diskussion trichterförmig zum Thema hinführt. Insgesamt wurden die Gruppendiskussionen nur zurückhaltend moderiert und damit ‚gesteuert'. Die genaue Richtung, Schwerpunkte und Bewegungen wurden von der Gruppe und ihren Interaktionen bestimmt. Eine solche Technik ermöglicht es, ein konkretes Forschungsinteresse zu formulieren, den Teilnehmerinnen mitzuteilen und dennoch eine offene Diskussion zu initiieren, die aufgrund der Interaktion innerhalb der Gruppe immer andere Wege geht und andere Ebenen berührt. Mit anderen Worten: Die Methode eröffnet einen Raum, in dem die eigene Perspektive zu einem ganz konkreten Thema dargelegt werden kann.

Ein wichtiger Vorteil von Gruppendiskussionen ist in jedem Fall, im Gegensatz etwa zu einem biografischen Interview, die Möglichkeit, in derselben Zeit gleich mehrere unterschiedliche Wirklichkeiten präsentiert zu bekommen. Die Technik der *Focus Groups* ermöglicht zudem die Zentrierung auf eine Thematik, die besonders bei einer Fragestellung wie der hier vorliegenden sinnvoll erscheint. Utopien scheinen für viele Teilnehmerinnen zu Beginn der Diskussion abstrakt und nur schwer fassbar zu sein. Erst im Verlauf der Gruppendiskussion wird einigen Teilnehmerinnen klar, inwieweit diese in ihrem konkreten Alltag eine Rolle spielen. Die Interaktion ist gleichzeitig eine kollektive Selbstreflexion

und die Moderation achtet – wenn auch geschmeidig und flexibel – darauf, dass die Teilnehmerinnen nicht vom Thema abkommen (vgl. Morgan1997: 46).

4.2 Theoretisches Sampling

Grundlage der Theoriebildung ist bei der *Grounded Theory* die Vergleichsbildung, diese erfolgt über die Strategie des theoretischen *Samplings* (vgl. Wiedemann 1991: 441). Die Vergleichsbildung intendiert über die Kontraste Hypothesen zu generieren. „Wenn sich", wie Weiß schreibt, „die gleiche Hypothese in unterschiedlichen Zusammenhängen bestätigt findet, erhöht sich die Validität" (Weiß 2001: 110).

Im Zeitraum von Januar 1998 bis Januar 2000 fanden vier Gruppendiskussionen mit insgesamt 17 Frauen der zweiten und dritten Einwanderergeneration in der Bundesrepublik Deutschland statt. Alle Gruppendiskussionen wurden von mir selbst geleitet. Sie fanden an unterschiedlichen Orten statt und wurden mit Genehmigung der Teilnehmerinnen aufgezeichnet und schließlich wortwörtlich transkribiert. Die Gruppendiskussionen wurden in größeren Abständen geführt, da nach der Transkription immer wieder eine thematisch theoretische Vertiefung vonnöten war. Durch ein reflexives Vorgehen wurde schließlich die Struktur der nächsten Gruppe bestimmt. Die Größe der Gruppe wurde dabei bewusst klein gehalten. So kamen drei Gruppen à vier Frauen und eine Gruppe à fünf Frauen zusammen. Diese kleinen Gruppen ermöglichten intensive und lebendige Diskussionen. Nach David Morgan sind kleine Gruppen besonders dann indiziert, wenn die Teilnehmer/-innen ausnehmend vom Gegenstand betroffen sind, wenn davon auszugehen ist, dass es zu Kontroversen kommt, wenn der Gegenstand der Diskussion komplex ist, wenn die Teilnehmerinnen Expertinnen sind und der Gegenstand relativ detailliert erfasst werden soll (vgl. Lamnek 1998: 103). Alle diese Punkte treffen bei dem hier beschriebenen Forschungsprojekt zu. Die kleine Gruppe ermöglichte dazu schnell eine vertrauensvolle Atmosphäre zu schaffen, in der auch persönliche Erfahrungen und Beschreibungen ungehindert einfließen konnten.

Auf Kontrollgruppen wurde verzichtet, da letztlich weder die spezifische Gruppe noch die Frage nach den konkreten Utopien derselben im Mittelpunkt des Interesses stand. Das Interesse liegt tatsächlich auf dem „Dazwischen". Sprich: Was ereignet sich, wenn Minorisierte (also im vorliegenden Falle Migrantinnen der zweiten und dritten Generation) über utopische Visionen sprechen? Selbst wenn einige Frauen sagen, sie hätten keine Utopien, so ist doch spannend, wie sie dies kommunizieren und v.a. worüber sie dann sprechen, wenn der Utopieverzicht oder -verlust sie nicht über Utopien sprechen lässt. Das, worüber sonst noch gesprochen wird, wenn das Gespräch durch das Utopiethema gerahmt wird, ist mithin von ebensolchem Interesse wie die konkreten Utopien.

Im Nachfolgenden werden die Gruppen und die Diskussionsorte beschrieben und die Atmosphäre während der Gruppendiskussionen kurz skizziert.

Gruppe A: Neugegründete politisch aktive Gruppe

Die Teilnehmerinnen leben in einer mittelgroßen Stadt im Westen der Bundesrepublik Deutschland. Zwei von ihnen wohnen gemeinsam in einer Wohngemeinschaft, in der insgesamt drei Migrantinnen – alle Studentinnen – zusammen leben. Die Gruppendiskussion fand in deren Küche statt. Zwei sind Schwestern und alle arbeiten gemeinsam in einer politischen Gruppe zu den Themen Migration und Diskriminierungen. Die Diskussionsgruppe wurde von einer der Frauen zusammengestellt, die mir aus der Zusammenarbeit in einer antirassistischen Gruppe bekannt ist. Die Atmosphäre ist freundschaftlich und locker. Die Frauen sind befreundet und sprechen sehr offen miteinander. Die Diskussion dauert ca. 1,5 Stunden, danach werde ich zum Essen eingeladen und das Gespräch informell weitergeführt.

Gruppe B: Sich als unpolitisch bezeichnende Frauen

Diese Gruppe wurde bezüglich politischer Aktivität kontrastiv zu Gruppe A zusammengestellt. Sie besteht aus zwei mir bekannten Frauen, die jeweils eine Freundin zur Diskussion mitbringen. Das heißt, jeweils zwei Frauen kennen sich, während ebenfalls zwei sich nicht kennen. Alle leben in einer westdeutschen Großstadt. Diese Gruppe ist heterogen bezüglich ihrer Bildungsabschlüsse und ihrer Herkunft. Keine der Teilnehmerinnen bezeichnet sich als politisch aktiv, wenn auch im Verlauf der Diskussion darüber debattiert wird, ob diese Aussage so unbedingt richtig meinen ist. Die Diskussion findet in meinem Wohnzimmer statt. D.h., anders als in Gruppe A ist der Ort nicht allen Teilnehmerinnen vertraut. Folglich dauert es einige Zeit, bis die Gruppe erwärmt ist und eine gemeinsame Diskussion beginnt, die dann ca. 2,5 Stunden dauert. Danach bleiben die Frauen noch ca. 3 Stunden und erzählen. Auch hier endet die Diskussion nicht mit Beendigung der *Focus Group* Diskussion.

Gruppe C: Politisch sehr aktive Gruppe

In dieser Gruppe waren mir alle Teilnehmerinnen unbekannt. Die vier Frauen sind Teil einer geschlechter-gemischten politischen Migrantengruppierung in einer mittelgroßen Stadt in der Bundesrepublik Deutschland. Interessant erschien mir die Heterogenität der Gruppe und v.a. ihre politische Geschichte. Eine gemeinsame Bekannte bemühte sich um die Kontaktherstellung, die telefonisch erfolgte. Der Ort der Diskussion ist gleichzeitig der Ort ihrer regelmäßigen Treffen. Hier kennen sich die Diskutantinnen sehr gut und auch ihre unterschiedlichen politischen Positionen. Die Diskussion erscheint zeitweise eher artifiziell. Als Moderatorin muss ich mich mehr als in den anderen Gruppen um eine Vertrauensbasis bemühen. Der Raum ist ein eher nüchterner Clubraum. Die Frauen stehen ein wenig unter Zeitdruck, da die sonst übliche Gruppensitzung noch abgehalten

werden soll. Die Diskussion dauert ca. 1,5 Stunden. Gruppe C ist die einzige Gruppe, die sich einer sozialen Migrantinnenbewegung zugehörig fühlt. Nach der Diskussion findet das wöchentliche Gruppentreffen statt, an dem ich teilnehme und in dem es um die Organisation der für die nächsten Monate geplanten politischen Aktionen geht. Anschließend gehen außer einer Teilnehmerin, die am nächsten Morgen verreist, alle gemeinsam in ein Café und diskutieren weiter. Die Atmosphäre ist nun locker, gelöst und freundschaftlich.

Gruppe D: Lesbische Migrantinnen, zum Teil politisch aktiv

Die dritte Gruppe bildeten fünf lesbische Migrantinnen der zweiten Generation aus einer deutschen Großstadt. Nachdem in allen Gruppen die eigenen Diskriminierungserfahrungen in Verbindung mit Utopien gesetzt wurden, erschien es interessant zu sehen, ob Frauen, die sich selber als lesbisch bezeichnen und damit anders verletzlich als die Frauen der anderen drei Gruppen sind, auch differente Visionen aufweisen. Diskussionsort war die Wohnung einer der Frauen, die auch gleichzeitig die Kontaktperson war. Sie war mir durch Mitarbeit in einer antirassistischen Gruppe bekannt. Alle Teilnehmerinnen kannten diese eine Person. Sie kannten sich jedoch nicht alle untereinander und auch nicht die Moderatorin. Die Atmosphäre ist von Anfang sehr entspannt. Die Gruppe ist heterogen bezüglich Alter, Herkunft und politischem Engagement. Die Diskussion dauert ca. 2,5 Stunden. Anschließend wird noch ein wenig geplaudert. Die Teilnehmerinnen bedanken sich für die Möglichkeit zur Teilnahme an der Diskussion. Alle verlassen den Ort gut gelaunt. Es wird viel gelacht.

4.3 Die Protagonistinnen: Eine Skizze

Vor Beginn einer jeden Diskussionsrunde wurde ein für diese Untersuchung entwickelter teilstandardisierter Fragebogen ausgeteilt. Er diente der Erhebung notwendiger sozialstatistischer Daten und enthielt zudem zwei zu ergänzende Sätze: *Meine Zukunft ist…* und *Meine Utopie ist…* Die schriftliche Vervollständigung dieser Sätze diente u.a. der Fokussierung der Teilnehmerinnen auf das Diskussionsthema. Gleichzeitig liefert die schriftliche Bearbeitung zusätzliches Interpretationsmaterial. Es gibt uns Auskunft darüber, was die einzelnen Teilnehmerinnen als ihre Utopien ansehen. Die Analyse der Diskussionen zeigt dann an, inwieweit die Diskussionsteilnehmerinnen von den kurz vorher dargestellten Vorstellungen abweichen oder eben nicht. Dies ist insoweit interessant als deutlich wird, dass einige Teilnehmerinnen sich in den Fragebögen zu Utopien bekennen, dies aber nicht sogleich während der Diskussion tun. Utopien zu haben, scheint z.T. schambesetzt und/oder politisch disqualifizierend zu sein.

Daneben fragt der Fragebogen die Frauen nach Herkunft, Staatsangehörigkeit und Selbstbezeichnung. Die meisten der an den Gruppendiskussionen teilnehmenden Frauen sind entweder in Deutschland geboren oder im Zuge der Famili-

enzusammenführung als Kinder nach Deutschland gekommen. Konkret: Von den 17 Frauen, die an der Untersuchung teilnahmen, sind zwölf in Deutschland geboren. Die anderen leben länger als 15 Jahre in Deutschland. Eine Frau ist Tochter einer bi-nationalen Partnerschaft. Die Mutter kam als Migrantin in den 1960er Jahren nach Deutschland und lernte hier den späteren Vater ihrer Kinder kennen. Außer einer Frau, die als Jugendliche aus dem Iran eingewandert ist, sind alle anderen Kinder von Migrantinnen der ersten Generation aus den klassischen Anwerbeländern: Zehn haben Eltern, die aus der Türkei eingewandert sind, eine hat griechische, zwei haben spanische Eltern, eine hat eine spanische Mutter und einen deutschen Vater, eine hat kroatische Eltern und eine kosovarische. Die meisten Väter sind Arbeiter (insgesamt elf, davon zwei z.Zt. erwerbslos), einer ist Akademiker (dieser lebt jedoch nicht in Deutschland), einer ist selbständig und zwei sind Angestellte. Fünf Mütter sind Arbeiterinnen, fünf sind Hausfrauen, eine ist erwerbslos, drei sind Angestellte und zwei sind freiberuflich oder selbständig tätig. Dagegen sind von den Töchtern acht Studentinnen, eine besucht das Oberstufenkolleg, eine ist Auszubildende, zwei sind leitende und zwei qualifizierte Angestellte. Der migrantische Mikrokosmos, der sich hier auftut belegt, dass Migrantinnen, vielen Vorurteilen zum Trotz, nicht nur bildungs- und karriereorientiert sind, sondern auch immer häufiger einbrechen in Felder, die dominiert werden von Angehörigen der Dominanzkultur (vgl. etwa Castro Varela/Clayton 2003).

Die kurze Beschreibung der teilnehmenden Frauen orientiert sich größtenteils an den Daten, die durch den Fragebogen erhoben wurden. Zusätzlich wurden die Selbstbeschreibungen auch durch Informationen ergänzt, welche die Frauen während der Gruppendiskussionen bereitgestellt haben. Besonders interessant waren die Differenzen, die Frauen bezüglich Herkunft, Staatsbürgerschaft und Selbstbezeichnung gemacht haben und auch die Unterscheidung, die sie zwischen Zukunft und Utopie machen. Im Laufe der Untersuchung ist diese letztere Unterscheidung nicht weiter analysiert worden, da schnell klar wurde, dass diese nicht trennscharf ist. Viel eher verwenden die Teilnehmerinnen Zukunft und Utopie fließend und synonym.

Um eine Anonymität zu gewährleisten entsprechen die gewählten Vornamen nicht den realen und auch die Städte- und Gruppennamen wurden unkenntlich gemacht. Es sollte jedoch dabei nicht unerwähnt bleiben, dass nicht alle Frauen eine Anonymisierung ihrer Person eingefordert haben. Interessanterweise wäre mehr als die Hälfte der Teilnehmenden durchaus bereit gewesen, ihren Namen und biografischen Angaben offen zu legen.[5] Aus Gründen der Einheitlichkeit

5 Das Anonymisieren der Akteurinnen war ein schmerzlicher Vorgang. Die Frauen, die an den Gruppendiskussionen teilgenommen haben, haben mit ihrem Sprechen untereinander und zu mir viele meiner Gedankenlosigkeiten, normalisierten, routinierten Schlussfolgerungen transparent werden lassen und mich zum Über-Denken gezwungen. Das Verschwinden derselben in der Anonymität während der Textproduktion scheint deswegen völlig inadäquat. Es macht die Machtkonfigurationen im

wurden letztlich doch alle Namen geändert. Allerdings scheint es sich dabei um eine diskussionswürdige wissenschaftliche Praxis zu handeln, die relativ unhinterfragt als Selbstverständlichkeit erachtet wird. In der hier vorliegenden Untersuchung, in der es weniger um biografische Momente und mehr um politische Vorstellungen geht, hätten einige Frauen durchaus die Möglichkeit, die sich aus der Publikation ergibt, gerne genutzt, um ihre Meinung als *ihre* Meinung zu veröffentlichen. D.h. schlichtweg, dass wissenschaftliche Arbeiten einen Raum zum Kundtun der eigenen Positionen und Empörungen bieten können. Dies gilt insbesondere für Subjekte, die nur über wenig Räume verfügen, in denen ihnen zugehört wird. William Gamson stellt beispielsweise fest, dass Gruppendiskussionen, die er zu einem politischen Thema moderierte, quasi „halb-öffentlich" waren, weil die schwarzen Teilnehmenden bewusst zu einem nicht sichtbaren weißen Publikum sprachen und nicht nur zu ihren schwarzen Mitdiskutierenden (vgl. Gamson 1992: 23). Ebenso sind sich die Frauen, die für diese Untersuchungen über (ihre) Utopien debattierten, darin bewusst, dass sie auch für die Mehrheitsbevölkerung sprechen, was nicht ohne Einfluss auf das Gesagte bleiben kann.

Gruppe A

Ayşe

Ayşe ist 21 Jahre alt. Sie kommt aus der Türkei, ist in Deutschland geboren und hat die türkische Staatsbürgerschaft. Sie bezeichnet sich selber als Migrantin 3. Generation, ½ (Deutsche).

Ayşe hat die Fachhochschulreife und ist zum Zeitpunkt des Interviews Auszubildende der Fotografie. Sie gibt als Einkommen „bis 1000 DM" an. Sie ist ledig und lebt in der Wohngemeinschaft, in der das Interview stattfindet. Ayşe hat keine Kinder. Beide Eltern haben lediglich die Grundschule besucht. Die Mutter ist zur Zeit des Interviews Hausfrau und der Vater Arbeiter.

– *Zukunft*: Auf die Frage nach ihrer Zukunft, schreibt sie, dass dies eine gute Frage sei, und dass sie im Moment gut lebt und natürlich glücklich und zufrieden sei.
– *Utopie*: Als ihre Utopien gibt sie im Fragebogen an: „Keine Rassentrennung" und „akzeptiert, toleriert, verstanden werden".
  Während der Gruppendiskussion produziert sie eine interessante utopische Vision, indem sie sich Deutschland ohne ‚Fremdes' vorstellt.

Feld der Wissenschaft offenkundig. Die, die ihre Erfahrungen und ihre Erklärungen zur Verfügung stellen, verlieren sich hinter *anderen* Namen. Anonymisierung wird innerhalb der empirischen Sozialforschung zumeist als ethischer Akt dargestellt: Die Informantinnen sollen nicht erkannt werden, damit sie während des Interviews, der Gruppendiskussion frei und offen sprechen können. Es wurde klar, dass viele Interviewpartnerinnen bei Untersuchungen gar nicht gefragt werden, ob sie sichtbar bleiben wollen.

– *Botschaft*:[6] Auf die Frage nach einem kurzen Statement, welches ihre Visionen darstellt, reagiert sie erst albern, aggressiv-abwehrend mit „Halleluja" und „Alles scheiße!". Später fügt sie jedoch in Reaktion auf die anderen ernsthaften Versuche der Diskussionsteilnehmerinnen hinzu: „Beutet selber aus!", „Auf jeden Fall soll jeder sich wehren! Keiner soll sich was gefallen lassen!", „Geht nach Hause, denkt mal für ne Stunde nach!".

Alle Botschaften werden sehr aggressiv, ungeduldig vorgebracht Die politische Gruppe, der Ayşe angehört, bedient sich einer provokanten Rhetorik, die diese Ungeduld politisch strategisch nutzt.

Bircan

Bircan ist zum Zeitpunkt des Interviews 19 Jahre alt und die jüngste Teilnehmerin. Zum Zeitpunkt des Interviews macht sie gerade ihr Abitur. Auch sie ist ledig und hat keine Kinder. Sie hat kein eigenes Einkommen. Die Bildung ihrer Eltern hat sie nicht angegeben. Ihre Schwester Handan, die auch an der Gruppendiskussion teilnimmt, gibt jedoch an, dass der Vater keine Schulbildung und die Mutter die Grundschule besucht hat. Interessanterweise gibt Bircan bei der Mutter Arbeiterin an und macht keine Angaben zum Vater, während die Schwester angibt, dass die Mutter Hausfrau und der Vater Arbeiter sei. Sie geben beide an türkisch/kurdischer Herkunft zu sein. Beide sind als Kleinkinder nach Deutschland gekommen. Bircan bezeichnet sich selber als Migrantin dritter Generation.

– *Zukunft*: Die Zukunft stellt sich Bircan als Studentin der Soziologie vor. Sie würde gern wissenschaftliche Forschung im Ausland betreiben, aber dies nicht gerne in der Art machen wie weiße Europäerinnen, die in die ‚Dritte Welt' reisen und dort versuchen, von oben herab die Lebensperspektiven der Menschen zu analysieren.
– *Utopie*: Ihre Utopien sind ganz konkret und pragmatisch: Doppelte Staatsbürgerschaft; dass sie mit ihren schwarzen, lockigen Haaren nicht mehr übersehen wird und in der Schule und Uni nicht mehr doppelt fleißig sein muss, um Anerkennung zu finden.
– *Botschaft*: Bircan würde gern über den mangelnden Zusammenhalt politischer Gruppierungen sprechen und über misslungene Bündnispolitik. Sie vergleicht diese mit einem Baum, von dessen Stamm dann viele Äste abgehen. Sie wünscht sich auch eine stärkere Zusammenarbeit mit deutschen Gruppen. In diesem Zusammenhang spricht sie von politischen Strategien und den Gefahren des Essentialismus. „Wer mit Deutschen Bündnisse eingeht", sagt sie,

6 Am Ende einer jeden *Focus Group* Diskussion wurden die Teilnehmenden dazu aufgefordert ein letztes Statement zum Thema abzugeben, welches kurz und prägnant ihre Meinung zum Thema Utopie und Migration wiedergibt. Zumeist dokumentieren die Statements die (politischen) Wünsche der Frauen. Sehr häufig geht es dabei um Gerechtigkeit und soziale Ungleichheit.

„wird ausgegrenzt!“ Bircan beunruhigt das, und sie würde dies gerne in einer kurzen Rede öffentlich zum Ausdruck bringen.

Handan

Die Schwester Handan ist 29 Jahre alt und war zum Zeitpunkt ihrer Einwanderung fünf. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert sie Pädagogik. Sie hat erst einen Hauptschulabschluss erworben und später ihr Fachabitur und einen Fachhochschulabschluss in Sozialpädagogik erworben. Daneben hat sie eine Stelle mit Leitungsfunktion und verdient zwischen 1550-2500 DM monatlich. Auch sie ist ledig und hat keine Kinder. Sie ist türkisch/kurdischer Herkunft und hat die türkische Staatsbürgerschaft inne. Im Gegensatz zur Schwester bezeichnet sie sich als „Migrantin/Nicht-Deutsche/Andere-Deutsche“. Sie legt sich nicht auf eine Bezeichnung fest, sondern *um*schreibt sich gewissermaßen. Die Herkunft gibt sie ebenso als türkisch/kurdisch an und die Staatsbürgerschaft ist auch hier türkisch.

- *Zukunft*: Ihre Zukunft beurteilt sie als ungewiss und durcheinander.
- *Utopie*: Dagegen visioniert sie eine Gesellschaft auf Basis gegenseitiger Achtung, in der interkulturelle Aspekte derselben hervorgehoben werden. Während der Gruppendiskussion ist sie eine der wenigen, die eine durchweg positive Haltung gegenüber Utopien einnimmt und diese spontan mit Marxismus assoziiert.
- *Botschaft*: Handan äußert, dass sie gerne sagen würde: „Hört auf zu unterdrücken!“ Das würde sich zwar sehr banal anhören, aber sie wünscht sich die Beendigung der Unterdrückung der Frau und auch der Ausbeutung derjenigen, die nicht so viel Kraft haben. Allen, die ausgebeutet werden, möchte sie gerne zurufen, dass sie sich wehren sollen.

Serpil

Serpil ist zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 22. Auch sie studiert Pädagogik und verdient bis zu 1000 DM mit Jobs neben dem Studium. Serpil ist wie die anderen drei Teilnehmerinnen ledig und kinderlos und lebt in einer Wohngemeinschaft mit Ayşe. Die Bildungsabschlüsse der Eltern gibt sie an mit mittlerer Reife ohne Berufsausbildung für die Mutter und mit Berufsausbildung für den Vater. Letzterer ist Arbeiter in Deutschland, während sie bei der Mutter mithelfende Familienangehörige angekreuzt hat. Bei der Herkunft gibt sie an: „jugoslawisch aus dem heutigen Kosovo“. Sie macht hier ganz genaue Angaben und schreibt, dass die Eltern aus dem Kosovo stammen, aber ihre Ahnen zum Großteil aus der Türkei.

Sie selbst ist in Deutschland geboren. Sie hat die jugoslawische Staatsbürgerschaft und äußert, dass eine Selbstbezeichnung schwierig sei. Und schreibt: „Eventuell Migrantin der Folgegeneration. Ich bin ich! Deutsche anderer Herkunft, aber so gesehen gibt es viele Bezeichnungen.“

- *Zukunft*: Zu ihrer Zukunftsvorstellung schreibt Serpil lange und ausführlich und wird nur durch die Rufe der anderen Teilnehmerinnen davon abgehalten, weiteres auszuführen. Es ist ein Thema, mit dem sie sich zu diesem Zeitpunkt sehr beschäftigt zeigt. Sie gibt allerdings an, dass sie zwar Ziele für die Zukunft habe, diese aber noch nicht ausgereift seien. Konkret gibt sie an, dass sie gerne mehrere Länder bereisen möchte und sich doch ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland vorstellt. Sie glaubt nicht, fügt sie hinzu, dass sie ins Herkunftsland ihrer Eltern zurückgehen möchte. Zumindest nicht für den Rest ihres Lebens, vielleicht aber für eine gewisse Zeit. Gerne würde sie die Migrationsgeschichte ihrer Familie nachzeichnen und dafür in die verschiedenen Länder, in denen sich die einzelnen Familienmitglieder niedergelassen haben, reisen.
  Falls sie nicht aus Deutschland „vertrieben" wird, würde sie gern ein Bildungshaus zur Förderung sozial benachteiligter Frauen und Mädchen gründen.
- *Utopie:* Hier schreibt sie, dass sie nicht daran glaubt, dass ein reibungsloses Zusammenleben möglich ist. „Dafür sind wir zu verschieden". Doch glaubt sie, dass es gelingen könnte, wenn jeder sich respektieren würde und den anderen „als ein selbständig denkendes Subjekt anerkennen würde". Während der Diskussion ist sie es, die immer von einer Utopie des „Bilderaufbrechens" redet und sich für eine „Entschubladisierung" (Befreiung aus dem Schubladendenken) ausspricht.
- *Botschaft*: Ihre letzte Botschaft ist ebenfalls das, was sie als „Bilderknacken" bezeichnet. Sie spricht lange darüber, wie die Botschaft aussehen müsste, so dass sie andere fesseln würde und die Leute nicht sagen würden: „Das schon wieder!" und nach Hause gehen würden. Zum Schluss findet sie dann einen Satz: „Mir fällt ein Satz ein. Vielleicht würde ich das sagen, aber ich weiß es nicht. Zum Beispiel: Wir haben alle rotes Blut!". Obschon sie an der Wirkmächtigkeit eines solchen Satzes zweifelt, findet sie ihn doch erst einmal in Ordnung. Auch hier scheint die Hoffnung einer Gesellschaft durch, in der alle gleichberechtigt sind.

Gruppe B

Hülya

Hülya ist zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 28 Jahre alt und studiert Jura, nachdem sie erst die Realschule und anschließend das Gymnasium absolviert hat. Sie gibt an, in einer Kleinstadt bei einem deutschen Ehepaar aufgewachsen zu sein, da ihre Eltern keine Zeit für sie hatten. Der Vater studierte und die Mutter war berufstätig. Auch sie verdient ihren Lebensunterhalt durch Nebenjobs. Der Vater hat Abitur und die Mutter mittlere Reife mit Berufsausbildung. Beide sind nun in Rente. Sie ist nicht verheiratet und hat keine Kinder, hat jedoch einen

festen Lebenspartner. Hülya ist türkischer Herkunft und hat die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen. Zur Selbstbezeichnung wählt sie ihren eigenen Vornamen.

- *Zukunft*: Ihre Zukunftsvorstellungen sind pragmatisch und berufsorientiert: Examen und Referendariat. „Ansonsten", so schreibt sie, „ist alles offen".
- *Utopie*: Als ihre Utopie gibt sie an, dass sie Mensch sein und auch als solcher gesehen und respektiert werden möchte.
- *Botschaft*: Ihre Botschaft lautet: „Ihr wollt viele Dinge zum Besseren ändern, wollt euch aber dafür nicht anstrengen." Und ein wenig später fügt sie hinzu, dass dies auch heißt „viele Nachteile in Kauf [zu] nehmen". Sie formuliert damit einen deutlichen Appell an diejenigen, die ihrer Meinung nach Privilegien inne haben, diese aber nicht abgeben oder teilen wollen.

Sonia

Sonia ist 29 Jahre alt zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion. Ihre Mutter ist Spanierin und hat bei der Heirat mit einem Deutschen die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen. Sonia hat die deutsche Staatsbürgerschaft, arbeitet für eine Software-Firma und ist technische Zeichnerin. Sie verfügt über die Fachhochschulreife und verdient zum Zeitpunkt des Interviews zwischen 2550-3500 DM. Auch sie ist ledig und kinderlos. Die Bildung und den Status der Eltern gibt sie nicht an. Als Selbstbezeichnung gibt sie wie bei Staatsbürgerschaft und Herkunft „deutsch" an und ist damit eine von zwei Teilnehmenden mit solcher Eindeutigkeit.

- *Zukunft*: Bei Zukunft schreibt sie lediglich, dass diese „vage" sei.
- *Utopie*: Die von ihr formulierte Utopie ist ebenso eindeutig wie ihre Selbstbezeichnung: „Familie (mit drei Kindern) auf dem Land!" Während der Diskussion schildert sie häufig dystopische Bilder und macht deutlich, dass sie nicht an ein friedliches menschliches Zusammenleben glaubt.
- *Botschaft*: Sonias Botschaft lautet: Toleranz und dass jeder seinen Raum bekommt. Jeder solle seine persönliche Freiheit haben, solange kein Dritter davon negativ betroffen sei.

Suna

Suna ist 27 Jahre alt als die Gruppendiskussion stattfindet. Nachdem sie erst auf der Hauptschule und dann auf der Realschule war, hat sie ihre mittlere Reife absolviert und dann nach einer Ausbildung einige Jahre als Rechtsanwaltsgehilfin gearbeitet. Später hat sie dann ihr Abitur nachgeholt. Sie möchte nun ein Pädagogikstudium beginnen. Suna ist in ihrer Kindheit mehrmals zwischen der Türkei und Deutschland gependelt. Sie ist türkischer Herkunft und türkische Staatsbürgerin und bezeichnet sich selber als: „Deutsch/Türkin oder auch umgekehrt, jedenfalls zwischen zwei Welten."

- *Zukunft*: Sie hofft für ihre Zukunft weiter glücklich zu sein und zwar „egal was kommt“ und sich mit den Menschen, denen sie nahe steht, weiterhin gut zu verstehen.
- *Utopie*: In das Feld „Utopie“ trägt sie dystopische Bilder ein: „Sehr viele soziale Probleme und insbesondere Umweltprobleme.“
- *Botschaft*: Ihre Botschaft ist: „Einfach zu leben“ – wobei das für sie auch bedeutet, bei sich selber anzufangen. „Und dann auch mal einfach Kleinigkeiten sehen, wo man sich dran erfreuen kann, auch anderen Freude bereiten“ – z.B.: „Einfach nur lächeln!“

Katerina

Auch Katerina ist hier geboren. Sie ist zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 27 Jahre alt, studiert Sozialarbeit und jobbt nebenher, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Sie hat erst die Realschule absolviert und anschließend auf dem Gymnasium das Abitur abgelegt. Ihre Eltern gehören der sogenannten „Gastarbeitergeneration“ an und sind beide Arbeiter/-in. Auch sie liefert wie bereits Sonia eine homogene Selbstbeschreibung: Herkunft, Staatsbürgerschaft und Selbstbezeichnung ist „griechisch“.

- *Zukunft*: Bei Zukunft schreibt sie ein simples „Wer weiß?“ und markiert damit die Ungewissheit, die sie zu diesem Zeitpunkt der eigenen Zukunft gegenüber empfindet.
- *Utopie*: Katerina glaubt nicht so recht an Utopien. In den Fragebogen schreibt sie denn auch eher abstrakt „eine Mischung aus Individualität und Kollektiv…“. Auch in der Diskussion äußert sie sich nur sehr vage zum konkreten Thema.
- *Botschaft*: Ihre Botschaft lautet: Die „Dinge auch mal anders sehen können, also, wenn’s um Probleme geht, einfach Sichtwechsel. Was gucken, was wirklich ist im Leben und nicht so […] zu glauben, was andere einem vorgeben“.

Gruppe C

Gül

Gül ist zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion bereits 31 Jahre alt und politisch sehr aktiv. Sie ist Diplom-Psychologin und arbeitet halbtags in einer Erziehungsberatungsstelle. Sie ist die einzige der Teilnehmenden, die verheiratet ist. Zum Zeitpunkt der Diskussion hat sie keine Kinder und überlegt, ob sie noch promovieren soll. Ihre Eltern sind beide Arbeiter/-in und türkisch/kurdischer Herkunft. Sie ist als Kleinkind mit ihren Eltern nach Deutschland eingewandert und hat die deutsche Staatsbürgerschaft. Als Selbstbezeichnung gibt sie an: „Einwandererkind/-nachkomme“.

- *Zukunft*: Ihre Zukunft sieht sie recht optimistisch. Sie schreibt, dass diese gut „angebahnt" zu sein scheint und hofft lediglich, dass sie in Zukunft mehr Möglichkeiten zum selbständigen und kreativen Arbeiten hat.
- *Utopie*: Gül ist Utopien gegenüber positiv eingestellt. Sie hat die Hoffnung, dass ein gleichberechtigtes Leben möglich ist, wo Menschen sich gegenseitig achten. Daneben hofft sie auch, dass die gesellschaftlichen Strukturen sich so verändern, dass neue Freiräume entstehen.
- *Botschaft***:** Gül hat gleich zwei Botschaften: Auf der einen Seite würde sie dazu aufrufen den „Staat zu unterwandern" und auf der anderen Seite würde sie sich an die Deutschen richten und ihnen sagen, sie sollen ihren Rassismus erkennen. Als Carmen daraufhin erwidert, dass sie sich da nicht ausschließen würde (also auch sie will ihren Rassismus erkennen), sagt Tülay, und Gül stimmt ihr zu, dass ihre Situation eine andere sei und sie sich da schon beide rausnehmen würden, da sie als Frauen türkisch und türkisch/kurdischer Herkunft nicht rassistisch sein könnten. Für die beiden Frauen spanischer Herkunft gelte das jedoch nicht.

Luisa

Luisa ist wie Gül 31 Jahre alt zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion und promovierte Soziologin. Sie arbeitet als Referentin für eine Stiftung und hat sich in Spanien um eine Stelle beworben in der Hoffnung, dort arbeiten und leben zu können. Auch sie ist in Deutschland geboren. Sie hat noch ihre spanische Staatsbürgerschaft und bezeichnet sich als „Deutsch-Spanierin". Sie ist ledig und hat keine Kinder. Die Eltern sind (leitende) Angestellte.

- *Zukunft*: Ihre Zukunft beschreibt sie als „ungewiss, aber interessant".
- *Utopie*: Auch Luisa, die politisch sehr aktiv ist, ist Utopien nicht ablehnend gegenüber eingestellt. Ihre Utopie ist eine „Mischung aus dem schwedischen Wohlfahrtsstaat der 1970er Jahre und das Verbringen der Freizeit in Havanna/Kuba".
- *Botschaft*: Ihre Botschaft ist ebenso pragmatisch wie ihre Utopie. Sie fordert ein Einwanderungsgesetz und ein Wahlrecht für alle.

Carmen

Carmen ist wie Luisa spanischer Herkunft und in Deutschland geboren. Im Gegensatz zu Luisa kann sie sich allerdings nicht vorstellen in Spanien zu leben und hat deswegen die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt. Ihre Selbstbezeichnung ist deswegen auch klar „Deutsche". Neben Sonia, die bereits von Geburt an die deutsche Staatsbürgerschaft inne hatte, da sie einen deutschen Vater hat, ist Carmen die einzige des Samples die als Selbstbezeichnung „Deutsche" angibt. Carmen ist 25 Jahre alt und studiert Romanistik, Germanistik und Politik auf Lehramt. Die Eltern sind Akademiker. Carmen ist ledig, lebt aber mit ihrem Lebenspartner zusammen. Sie hat keine Kinder.

- *Zukunft*: In ihre Zukunftsvorstellungen verortet sie sich sogleich, in dem sie schreibt, dass sie diese überall sieht, jedoch v.a. in Deutschland.
- *Utopie*: Auch ihre Utopie ist politisch-pragmatisch. Sie hofft auf eine Normalisierung der Migrantensituation.
- *Botschaft*: Nachdem Carmen erst ein wenig belustigt sagt, alle sollten sich lieben, fügt sie ernsthafter hinzu, dass sie den Migrantinnen sagen möchte, sie sollen den Weg durch die Institutionen gehen.

Tülay

Tülay ist Anfang 20 und die jüngste in der Gruppe C. Sie studiert Geschichte. Tülay hat die türkische Staatsbürgerschaft und ist in Deutschland geboren. Als Selbstbezeichnung gibt sie ihren Vornamen „Tülay" an. Wie die anderen Teilnehmenden aus Gruppe C bezeichnet sie sich als politisiert und arbeitet aktiv im AStA und politischen Migrantengruppen mit.

- *Zukunft*: Tülay sieht ungewiss in die Zukunft. Sie schreibt, dass es ihr schwer fällt, „langfristig gültige Aussagen hierzu zu treffen".
- *Utopie*: Als ihre Utopie gibt sie an: „Ein unbeschränktes Leben" und „Grenzenlosigkeit".
- *Botschaft*: Mit ihrer Botschaft würde sie sich an die Deutschen richten und nicht, wie sie bemerkt, „an Migranten appellieren". Sie möchte das erkannt wird, was Konstruktionen sind: „Wie zum Beispiel der Mensch zum Juden gemacht wird und der Mensch zum Ausländer gemacht wird."

Gruppe D

Leyla

Leyla bezeichnet ihre Herkunft als türkisch/tscherkessisch, in Deutschland geboren und ist zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 24 Jahre alt. Auch sie hat wie Carmen aus Gruppe C gerade ihre deutsche Staatsbürgerschaft beantragt. Sie studiert Germanistik und Ethnologie. Sie sagt von sich selber, dass sie nicht besonders türkisch aussehe und sich auch nicht so fühle. Das Feld für Selbstbezeichnung lässt sie leer und sagt während der Diskussion, dass sie Identitäten ablehnen würde. Sie ist nicht verheiratet und lebt lesbische Beziehungen. Sie hat keine Kinder. Ihr Vater ist Arbeiter und ihre Mutter Hausfrau.

- *Zukunft*: Die Zukunft, schreibt sie, sei abhängig von Definitionen und Zwängen. Sie gibt damit an, dass ihre Zukunft nicht in ihrer Hand läge.
- *Utopie*: Leyla zeigt sich während der Gruppendiskussion als Utopieskeptikerin. In den Fragebogen trägt sie allerdings ein, dass sie auf ein friedliches und selbständiges Leben hofft.
- *Botschaft*: Die Frage mit der Botschaft geht in dieser Gruppe in Lachen und albernen Zurufen unter. Leyla sagt denn auch, sie könne dazu nichts sagen, sie hätte kein Statement.

Shirin

Shrin ist mit 36 Jahren die älteste Teilnehmende und sie ist die einzige, die erst als Jugendliche nach Deutschland aus dem Iran eingewandert ist. Auch sie bezeichnet sich als lesbisch und lebt in einer festen Partnerinnenschaft. Zur Zeit macht sie ihr Abitur in der Abendschule nach und arbeitet gleichzeitig in einem Reisebüro. Die Mutter ist Unternehmerin und lebt in Deutschland, während der Vater Akademiker im Iran ist. Die Eltern sind geschieden. Nach eigenen Angaben kann sie nicht wieder zurück in den Iran. Sie hat die deutsche Staatsbürgerschaft und bezeichnet sich selber als „zuverlässig, offensiv, direkt und frech".

- *Zukunft*: Sie schreibt, dass ihre Zukunft schöner sein wird als ihre Vergangenheit. Ihre Sorge sei nur, dass die Nazis mehr Macht bekämen. Ansonsten glaubt sie, dass sie das Schlimmste schon hinter sich hat.
- *Utopie*: Als Utopie schreibt sie in großen Buchstaben „RESPEKT" auf den Fragebogen.
- *Botschaft*: Auch sie hat keine direkte Botschaft, warnt jedoch die Gruppe vor konspirativen Mächten (was die Gruppe sehr belustigt).

Nuran

Im Gegensatz zu Shirin ist Nuran politisch sehr aktiv. Sie ist in Deutschland geboren und zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 24 Jahre alt. Mutter und Vater sind beide Arbeiter/-in, obschon die Mutter über einen Hochschulabschluss und der Vater über die mittlere Reife verfügt. Zur Zeit studiert sie Soziologie. Auch sie lebt lesbische Beziehungen. Sie ist türkische Staatsbürgerin und schreibt bei Selbstbezeichnung: „Meine Eltern kommen aus der Türkei", „Ja, ich bin Türkin" – als müsse sie die Selbstbezeichnung vor sich selber legitimieren.

- *Zukunft*: Zu ihrer Zukunft gibt sie an, dass sie hoffe, ihr Studium zu beenden, um dann Film oder Foto zu studieren. Sie möchte nur soviel arbeiten, wie sie zur Existenzsicherung benötigt und lehnt eine Berufskarriere ab. Stattdessen hofft sie, die perfekte Politgruppe zu finden, und sieht sich jahrelang, nach eigenen Worten, „in WGs rumlungern".
- *Utopie*: Nuran spricht als Einzige von einem Utopieverlust und schreibt denn auch in die Spalte Utopie einen eher persönlichen Wunsch: „Aus Deutschland wegziehen, vielleicht nach New York", der im Kontrast zu ihren sonst radikal politischen Positionen steht.
- *Botschaft*: Nuran formuliert kein letztes Statement.

Susana

Susanas Eltern kommen aus dem ehemaligen Jugoslawien und wurden als Gastarbeiter/-in angeworben. Mittlerweile sind sie in Rente und leben wieder in Kroatien. Der Vater hat die Fachhochschulreife erworben und die Mutter die Volksschule besucht. Susana ist 29 Jahre alt und hat auch die Fachhochschulreife. Sie ist als Erzieherin tätig und lebt mit ihrer Lebenspartnerin zusammen. Ihre

Herkunft ist wie die Staatsbürgerschaft kroatisch und sie bezeichnet sich als „Deutsche Kroatin“. Sie ist politisch nicht aktiv.

– *Zukunft*: Ihr Zukunft sieht sie in Deutschland, auch wenn sie manchmal Sehnsucht nach Kroatien hat und in Gedanken, wie sie schreibt, manchmal lieber (auch) in Kroatien leben würde.
– *Utopie*: Auch Susana ist eine Utopieskeptikerin. Sie bezeichnet Utopien im Fragebogen als „unrealistisch und träumerisch“. Wenn allerdings die ideale Vorstellung von Zusammenleben gemeint ist, so hofft sie auf einen „toleranten Raum, wo sich alle verstehen, unterstützen, fördern und auch fordern“.
– *Botschaft*: Auch Susana hat kein letztes Statement.

Hamide

Hamide ist zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 27 Jahre alt und in Deutschland geboren, hat dann allerdings einige Jahre in der Türkei gelebt und dann wieder in Deutschland. Sie bezeichnet sich selber als „Kofferkind“. Sie hat Sozialarbeit studiert und abgeschlossen, vorher hatte sie nach ihrem Realschulabschluss als *Au pair* in England gelebt. Heute arbeitet sie als Sozialarbeiterin und DJane. Sie lebt offen lesbisch und teilt zur Zeit eine Wohnung mit ihrem jüngeren Bruder. Der Vater ist früh gestorben. Die Mutter hat Abitur und ist selbständig. Sie lebt in Deutschland. Hamide hat die deutsche Staatsbürgerschaft und bezeichnet sich als „Lesbische Migrantin 2. Generation aus der Türkei“. Sie ist in vielen Gruppen politisch aktiv (gewesen).

– *Zukunft*: Hamide gibt an nicht zu wissen, wie ihre Zukunft aussähe, was sie aber nicht sonderlich beunruhigt.
– *Utopie*: Als Utopie schreibt sie „LOVE, PEACE, SEX. Das Leben ist viel zu kurz um depressiv zu sein“. Sie glaubt eigentlich nicht an Utopien, hat aber eine durchweg positive Einstellung zur Zukunft und viele Pläne, die politisch fundiert sind.
– *Botschaft*: Die einzige Botschaft in der Gruppe kmmt von Hamide: Sie findet, frau solle das Leben nicht unnötig verkomplizieren, denn das Leben könne in 45 Sekunden vorbei sein (sie denkt dabei an das große Erdbeben in der Türkei). „Und überhaupt, ich bin nicht offen oder ich bin geschlossen oder ich bin misstrauisch. Weg damit! Hey, das Leben ist zu kurz: Love, Peace, Sex!“, ruft sie in die amüsierte Runde.

4.4 Erhebungsverfahren und Auswertungsschritte

> „Der Schwerpunkt der Analyse liegt *nicht* allein darauf ‚Massen von Daten' zu erheben, sondern eher darauf, die ‚Vielfalt von Gedanken', die während der Untersuchungen auftauchen zu ‚organisieren' und wohl auch zu konkretisieren"
> (Strauss 1994: 51).

Bevor die Gruppendiskussionen stattfanden wurden ein Interviewleitfaden und ein begleitender Fragebogen erstellt und an einer „fiktiven" Gruppe „erprobt". Diese erste Gruppendiskussion wurden nicht ausgewertet. Die Daten wurde per Tonbandaufnahmen erhoben, die durch Kommentare während der Aufnahme ergänzt wurden. Vor jeder Gruppendiskussion wurden nach der Begrüßung, der eigenen persönlichen Vorstellung, Darstellung des Forschungsinteresses und Erläuterung des Verlaufs die Fragebögen ausgeteilt. Das Ausfüllen derselben dauerte zwischen 10 und 35 Minuten und hatte auch den Effekt, die Gruppe auf die Diskussion einzustimmen. Zur Analyse wurden die Gruppendiskussionen in einem zweiten Schritt transkribiert. Daran schloss sich im Sinne der *Grounded Theory* eine Verdichtung und Sequenzierung des Materials an. Es entstanden hierdurch Texte, die in kurze „Sinneinheiten" unterteilt wurden. Diese wurden nach den auftauchenden Themen kodiert und reflektierend interpretiert. Die Art des Reflektierens bezeichne ich – in Anlehnung an Foucault – als „Problematisierung". Es geht mir also nicht darum, mögliche Verständnisse in einem spezifischen kulturellen Kontext zu explizieren, wie dies etwa die Methode der objektiven Hermeneutik anstrebt (etwa Bohnsack 1999), sondern vielmehr darum, das, was in der Gruppendiskussion geäußert wird, problematisierend zu reflektieren. In dem Material wird mithin weniger nach Antworten gesucht, sondern mehr nach Fragen, Widersprüchen und Ungereimtheiten. Es geht damit auch nicht im eigentlichen Sinne um eine Hypothesenüberprüfung, stattdessen eher um Hypothesenpluralisierung. Da es sich um Grundlagenforschung handelt, scheint mir dies ohnehin eher angemessen, obschon die Motivation eher der eigenen Forschungsskepsis zuzuschreiben ist. Jeder Versuch, aus Forschungs*objekten* Forschungs*subjekte* zu machen, scheint gewissermaßen zwangsläufig zum Scheitern verurteilt, da die dem Forschen inhärenten Macht- und Herrschaftsstrukturen im Großen und Ganzen unerschüttert bleiben. Insoweit habe ich die mir vorliegenden Texte nicht klassisch interpretiert, sondern sie als Impuls für kritische Interventionen verstanden. Es entstand so ein kritischer Dialog mit den Texten, der dazu zwang, immer wieder in Variationen über Migration und Utopie nachzudenken. Relevante Passagen waren v.a. Passagen, in denen Utopie *und* Migration debattiert wurden. Dies ist etwa der Fall, wenn eine Frau über die „ideale Stadt" spricht, in die sie weiter-wandern möchte, oder wenn erlebte Diskriminierungen in dystopischen Bildern zum Ausdruck kommen. Wissenschaftliche Neutralität und Objektivität halte ich weder für realisierbar noch für erstrebenswert.

Erscheint doch der Versuch, Forschung außerhalb von Macht zu stellen, als unmöglich. Spivak spricht in diesem Zusammenhang von den Wiederholungen, die sich auch in den Rissen der Macht auftun (Spivak 1988: 202) und mahnt zu Recht davor, sich dem Irrglauben hinzugeben, man könne von einem Ort außerhalb der Macht sprechen. Für sie ist die Position der Forscherin immer eine parasitäre und die Kette der Komplizenschaft endet nie mit der Beendigung einer Arbeit (Spivak 1988: 221).

Die hier diskutierenden Frauen bezeichnen sich nicht alle als politische Akteurinnen, dennoch äußern alle ihre Meinungen auch zu politischen Themen und sprechen über ihre Erfahrungen, die immer auch Effekte struktureller Macht- und Herrschaftsstrukturen sind. Was sie sagen ist oft kämpferisch und wird mit Emphase vorgebracht, manches Mal klingt es auch resigniert, traurig oder gelangweilt. „*Enthusiastic radicals*" (Spivak 1994: 104) tendieren dazu, minorisierte Subjekte allzu schnell zu verklären. In der Auswertung des Materials und der Darstellung der Ergebnisse ist deswegen versucht worden, dieser Tendenz zu widerstehen.

4.5 Darstellung der Ergebnisse – Analyse in drei Bildern und zwei Exkursen

Die Darstellung der Ergebnisse erfolgt in drei Bildern und zwei Exkursen. Diese haben sich im Laufe der Verdichtung *und* Theoriearbeit als besonders bedeutsame Themen herauskristallisiert. Es sind dies: Selbsterfindung, Grenze und Räume. In allen vier Gruppen wurde über diese Themen in Variationen gesprochen und immer bilden sie signifikante Schnittstellen sowohl zur Migration als auch zur Utopie.

Im ersten empirischen Kapitel „Selbsterfindung" wurden Passagen zusammengestellt, die zeigen, dass ein Sprechen über Utopien im Kontext von Migration dazu animiert die Enge der Identitätsangebote durch Taktiken der *Selbsterfindung* herauszufordern, ja, zu widerstehen. Nicht alle Diskutierenden beteiligen sich daran, doch in allen Gruppen sind solche Wendungen Thema.

Das Kapitel „Grenze" zeigt die symbolische und reale Dominanz derselben als Metapher und als materielle Gegebenheit für Migrantinnen der Nachfolgegenerationen an. Die Grenze ist ein äußerst machtvolles Bild und für die Auseinandersetzung mit Utopie wie auch Migration bedeutsam. Bei der Analyse geht es im Einzelnen darum, wie Grenzen sichtbar gemacht, wie sie verschoben und überschritten werden. Hier sprechen die Frauen u.a. von den Erfahrungen der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit, die aufs engste verknüpft sind mit den direkten und indirekten Erfahrungen von Diskriminierung, Ausgrenzung, Stigmatisierung und dem Prozess des *Othering*.

Das Bild der „Räume" bietet dagegen die Darstellung von Visionsräumen, bewohnten Heterotopien, entworfenen dritten Räumen, aber auch das Aufzeigen

von dystopischen Räumen. Utopie scheint sehr häufig als Raum und Ort begriffen zu werden. Die Orte, die beim Erzählen aufgesucht werden, sind z.T. nostalgisch aufgeladen und z.T. träumerisch verklärt in die Zukunft gerichtet. Häufig schildern die Teilnehmerinnen jedoch das *hic et nunc* als eine kritische Ausgangsbasis für utopisches Visionieren.

Das „Lachen“ und die Praxis der „Dissimilation“ sind als ergänzende Beobachtungen auf einer nicht bloß verbalen Ebene zu verstehen. Sie werden als Exkurse die drei Bilder rahmen und bieten zusätzliches Denkmaterial zum Thema.

II Utopiefragmente in drei Bildern und zwei Exkursen

Utopien stellen wie gezeigt u.a. Repräsentationen alternativer Gesellschaften dar. In der eutopischen Variante bedeutet Veränderung bessere Lebensbedingungen und -möglichkeiten, während die dystopische Variante den möglichen Horror beschreibt, der der Gesellschaft bevorsteht, wenn etwa eine Verschiebung der wechselseitigen Grenzen zwischen Macht und Freiheit nicht mehr möglich ist (vgl. Laclau 1999: 122). Interessant ist die Utopie insbesondere im Zustand des Werdens. Wenn also die Verschiebungen zwischen Macht und Freiheit besprochen, diskutiert und umkämpft werden, dann wird deutlich, wodurch diese sich informiert zeigen und welche subjektiven und kollektiven Erfahrungen dabei eine Rolle spielen.

Im Nachfolgenden werden die Ergebnisse der empirischen Erhebung dargestellt. Die diskutierenden Gruppen unterscheiden sich dabei, wie gezeigt, in vielfacher Hinsicht. Eine entscheidende Differenz ist der Grad der Politisiertheit: Da sind jene, die sich als politisiert beschreiben und aktiv um Transformation bemüht sind, während andere nichts mit politischem Aktivismus zu tun haben (wollen) und dennoch den Kontext, in dem sie leben, kritisch hinterfragen. Im Übrigen stimme ich hier Ella Shohat bei, die sagt, dass die bittere Erfahrung mit unterschiedlichen Formen von Marginalisierung zwar epistemologische Vorteile mit sich bringen *kann*, diese eine aber nicht zwangsläufig zu einer sozialen Aktivistin werden lässt (vgl. Shohat 1995: 4). Und so finden sich in den Transkripten der Gruppendiskussionen zahlreiche Passagen, die typisch sind für individualisierendes und auch narzisstisches Sprechen. Was wohl auch deswegen der Fall ist, weil die Rahmung der Diskussionen eine solche Dynamik geradezu produziert. Wenn spezifische Frauen aus spezifischen Gründen ausgewählt werden, um zu einer spezifischen Frage Stellung zu nehmen, so eröffnet diese unweigerlich Distinktionsräume, ruft dies gerade dazu auf, sich als etwas Besonderes zu konstruieren. Der in den Diskussionen geschaffene Raum erweist sich damit als einer, der eine Exklusivität vermittelt, die die sprechenden Subjekte – zumindest für die Zeit der Diskussion – im Licht des Besonderen erscheinen lässt. Die ‚Besonderlichung' (vgl. Gümen 2003) ist dabei eine doppelte: Eine Arbeit über Utopien von Migrantinnen kann nur dann entworfen werden, wenn zuvor ihre Existenz angenommen wird. Und wie ich gezeigt habe, ist die Migrantin Produkt unterschiedlich sich überkreuzender Diskurse und insofern eine reale Fiktion, die im Kontrast zur normalen Frau, zur Frau im Allgemeinen, steht. Wenn nun ein

Vorhaben, wie das hier vorliegende, Frauen als Migrantinnen zu ihren Utopien befragt, so wird die ‚Besonderlichung' verdoppelt und damit stabilisiert und nicht aufgehoben oder hinterfragt. Insoweit wäre es sinnvoll, die Rolle kritischer empirischer Wissenschaft zu überdenken. Die ‚Besonderlichung' wird auch nicht dadurch aufgehoben, dass die Wissenschaftlerin sich selber zu der Gruppe zählt. Im Gegenteil ist zu vermuten, dass dies die Konstruktion als ‚real' bestätigt, da sie als Wissenschaftlerin aus einer Position der sie legitimierenden Macht spricht. Damit tritt sie – durchaus ungewollt – als die auf, die eventuell etwas weiß, was die anderen noch nicht wissen (können). Sie ist also mit einem Mehr-Wissen ausgestattet, der ihr Raum für Selbstrepräsentation eröffnet, der kritisch insoweit betrachtet werden muss, als dieser nicht nur Plattform ist, sondern auch Ausschließungen rechtfertigt. Diese Paradoxie gilt es beim Lesen des empirischen Teils immer mitzudenken, denn sie produziert nicht nur Aporien bei den diskutierenden Frauen, sondern auch innerhalb der Analysen.

5 Selbsterfindung

„[W]ir müssen eine neue Art Begeisterung erzeugen, die einen Identitätswechsel zur Sehnsucht und nicht zu einer dramatischen Erfahrung macht“ (Said 1999: 41).

Utopie als Selbsterfindung im Sinne Foucaults zu betrachten, eröffnet die Möglichkeit, nicht nur die Träume des Zukünftigen zu betrachten, wie Ernst Bloch es getan hat, sondern auch die gestalterischen Schritte des Subjekts, die diese Träume bergen, sichtbar zu machen. Im ersten Bild sollen, im Zusammenhang mit der Darstellung der transparent gewordenen Utopiefragmente, Aussagen dokumentiert werden, die als experimentelle Selbsterfindungen im Sinne Foucaults beschrieben werden können. Dabei zeigt sich, dass und auch wie Migrantinnen der zweiten und dritten Generation sich an politischen Projekten beteiligen, die eine Selbsterfindung quasi notwendig machen. Es wird darüber hinaus sichtbar, wie sie diese vollziehen – ohne sich dabei freilich auf Foucault zu beziehen. Gefolgt wird also den Träumen, die ein Anders-sein-wollen in sich bergen wie auch ein Schon-anders-sein dokumentieren. Daneben werden auch die Praxen nachgezeichnet, die diese Visionen hervorbringen und begleiten. Dabei ist zu beachten, dass die Schaffung der eigenen Identität immer abhängig von den im Individuum liegenden Möglichkeiten bleibt. Selbsterfindung ist damit nicht beliebig möglich, sondern immer innerhalb gesetzter Grenzen, die jedoch kontinuierlich, wenn auch sanft, verschoben werden können. Bloch schreibt, dass in ihren Träumen fast alle Menschen zukünftig sind. „Sofern sie unzufrieden sind, halten sie sich eines besseres Lebens für wert, sei dieses selbst platt und selbstsüchtig ausgemalt, nehmen Unangemessenes als Schranke wahr und nicht nur als Gewohnheit“ (Bloch 1993: 1616).

Im Folgenden soll nicht nur aufgezeigt werden, wovon Migrantinnen träumen, sondern auch wie sie sich selbst einer Selbstkritik unterwerfen, die eine Selbsterfindung erst ermöglicht. Tatsächlich handelt es sich dabei häufig um eher unausgereifte und „platte“ Vorstellungen, wie Bloch sagen würde. Doch interes-

siert hier nicht der Grad der Ausgereiftheit, sondern vielmehr, wie den Zumutungen des Alltags widerstanden wird. Es geht also um die Strategien, die die Teilnehmenden selber aufzeigen und damit eher um die Verfolgung dessen, was Bloch als „Mut zum Denken" beschrieben hat. Ein Konzept, das, wie gezeigt, große Ähnlichkeiten mit Foucaults Konzept der *parrhesia* hat, handelt es sich doch um ein Denken, welches sich immer mit offenem Ausgang zeigt und insofern risikoreich ist. Ein Denken, welches sich außerhalb der vorgegebenen Bahnen des *Common Sense* bewegt. Wenn auch utopische Visionen auf einer Kritik des Hier und Jetzt und Unzufriedenheit mit dem *Status quo* beruhen, so müssen sie nicht zwangsläufig rebellische Prozesse initiieren oder begleiten.

Zumeist finden sich in den Gesprächen eher bescheidene Formen des Widerstands. Es sind dies häufig unsichere Visionen, die alltagspolitische kleine Schritte zur Folge haben. Nun könnte eingewendet werden, dass die Beschäftigung mit diesen unwichtig, ja sinnlos sei, wäre da nicht die Geschichte der sozialen Bewegungen, die gezeigt hat, dass es auch der kleinen Schritte bedarf, um den Alltag zu transformieren und erstarrte Strukturen in Bewegung zu versetzen. Utopisches Denken funktioniert gut mit der Forderung nach Mikropolitiken, die die Nischen des Alltags ausleuchten und auch scheinbar belanglose Alltäglichkeiten zu einem Raum für Widerstand erklären. Denn Macht, so Foucault, funktioniert auch auf alltäglichem Niveau (Foucault 1976: 110).

Deswegen interessiert sich die Untersuchung ebenso für die scheinbar unspektakulären politischen Widerstandsstrategien, die aufzuzeigen vermögen, welche Möglichkeiten zu sozialer Veränderung in oft unbeachteten Praxen liegen. Bei den Gruppendiskussionen sprechen die beteiligten Migrantinnen mittel- und unmittelbar über das, was ihr Leben in der Bundesrepublik Deutschland schwierig und manchmal unerträglich macht: Vorurteile, Stereotypisierungen, Diskriminierungen, Stigmatisierungen, fehlende Anerkennung, verweigerte Zugehörigkeit und der dazugehörige Zwang zu dem Bekenntnis einer eindeutigen und unzweifelhaften Identität (vgl. hierzu auch Mecheril 2003). Das Artikulieren dieser Zumutungen, welches gekoppelt ist an eine kritische Anklage, wird hier als utopische Praxis und als parrhesiastischer Akt bezeichnet. Eine Praxis, die die Chance der Selbstgestaltung in sich birgt und in der Lage zu sein scheint, den eigenen sozialen Kontext herauszufordern. Dabei zeigt sich zweierlei: Erstens, dass sich alle Diskutierenden schwer damit tun, Utopien konkret zu benennen, wobei es ihnen aber deutlich leichter fällt, von ihren „kleinen Träumen" zu sprechen. Das Sprechen über diese „kleinen Träume" kommt dabei nicht umhin, immer wieder die erfahrene Gewalt zu thematisieren. Zweitens scheint immer wieder die Heterogenität der Gruppe durch und überschattet damit die von einigen Teilnehmenden angenommene und idealisierte Homogenität. Die Migrantinnen selber reproduzieren zum Teil dieselben Vorurteile untereinander, die sie auch von den Mehrheitsangehörigen kennen. Die klare politische und soziale Situiertheit erweist sich in diesen Momenten als mehr oder weniger statisch.

5.1 Identitäts-Politiken oder vom Umgang mit dem ‚Anderssein'

„Macht wird von einem Subjekt über ein anderes Subjekt ausgeübt, und ihre Ausübung kulminiert darin, ihm das Sprechen zu entreißen" (Butler 1998: 195).

Kurz rekapituliert: Die freie Rede, *parrhesia*, ist die Praxis dann zu sprechen, wenn das Subjekt glaubt, es sei politisch notwendig seine Meinung zu äußern, seine Sicht der Dinge kundzutun und dies tut, auch wenn damit ein Angriff auf die hegemonialen Vorstellungen verbunden ist. *Parrhesia* stellt mithin eine besondere Form des Wahrheitssprechens dar, das durchaus visionäre Momente in sich trägt, insoweit sie sich als Kritikfähigkeit zeigt, die einen Unterschied im Hier und Jetzt herbeiführen möchte. Foucault folgend kann die *parrhesia* auch als eine Rebellion gegen die Weisen, in denen wir kategorisiert, definiert und systematisiert werden, verstanden werden. Kritik und Vision sind in diesem Moment Mut zum Denken *und* auch Mut zum Anderssein.

Gesellschaftliche Außenseiterinnen gelten als prädestiniert für die Rolle der visionären Andersdenken. So merkt z.B. Jamake Highwater in seiner Studie über Freaks an, dass die Übertretung das Potential in sich trägt. „die kühnsten und erfinderischen Abenteuer des Geistes zu entfesseln" (Highwater 1998: 62). Zahlreich sind auch die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der sozialen Figur des Außenseiters/der Außenseiterin. Der Paria repräsentiert beispielsweise bei Hannah Arendt das eigentlich Humane, ein Mensch am Rande der Gesellschaft, der geradezu intuitiv die Menschenwürde entdeckt, die für Arendt „die einzige natürliche Vorstufe für das gesamte moralische Weltgebäude der Zukunft" (Arendt 1984: 199) darstellt. Während Foucaults „infame Menschen", deren Diskurse eigentlich dazu bestimmt sind „unterhalb jedes Diskurses vorüberzugehen und zu verschwinden, ohne jemals gesagt worden zu sein" (Foucault 2001: 16), genau dort Spuren hinterlassen haben, wo sie mit der Macht in Berührung kamen. „Infame Menschen" existieren gerade deswegen, weil der Versuch, sie verschwinden zu lassen, genauestens dokumentiert wurde (ebd.: 23). Die Migrantin ist als ‚Ausländerin' zuweilen ‚infamer Mensch', insoweit sie immer wieder darin gehindert wird, an den gesellschaftlichen Diskursen teilzunehmen und gleichzeitig zu den Subjekten in der Bundesrepublik Deutschland zählt, die genauestens registriert und verwaltet werden und sich darüber hinaus einem nicht nachlassenden Medieninteresse ausgesetzt sieht, das sie permanent als die *andere Frau* festschreibt.

Die hier diskutierenden Frauen beschreiben sich nicht als Parias und auch nicht als infame Menschen, weder wörtlich noch indirekt. Ihre Selbstbeschreibungen fallen weitaus bescheidener aus: ‚Außenseiterin' ist beispielsweise eine Begrifflichkeit, die bei dem Versuch, die sie betreffenden Marginalisierungsdiskurse zu reflektieren, Verwendung findet. Dass Migrantinnen der zwei-

ten und dritten Generation sich nicht generell als zwischen den Kulturen stehend bezeichnen, ist nach vielfachen Gegenstimmen auch im Mainstreamdiskurs der Migrationsforschung angekommen; dennoch ist es beileibe nicht so, dass Deutschland oder das Herkunftsland – wie noch oft behauptet – in simplifizierender Weise von Migrantinnen als ‚Heimat' charakterisiert wird. Die Gruppendiskussionen zu Utopien migrierter Frauen vermochten nicht nur herauszuarbeiten, wie sich Migrantinnen verorten, sondern auch, welche Strategien dafür gewählt werden und in welche Widersprüche sie sich dabei verstricken (müssen). Beispielshalber sprechen die Teilnehmerinnen der Diskussion über längere Passagen hinaus über ihre Selbstwahrnehmung und versuchen eine Verortung innerhalb eines Systems, welches von ihnen eine klare Zugehörigkeit verlangt, die sie jedoch nicht leisten können und wahrscheinlich auch nicht wollen. Diese Selbstpositionierungsversuche können durchaus als kreative Widerstandspraxis verstanden werden, denn hier werden die zugewiesenen Orte nicht nur abgelehnt, sondern auch im Zuge der aktiven Selbstpositionierung neue Orte und Existenzweisen geschaffen. Dies geschieht zuweilen dadurch, dass neue Bezeichnungen für das eigene Selbst erfunden werden, die als Bestandteil einer Selbsterfindungspraxis im Foucault'schen Sinne gelesen werden können. Serpil von Gruppe A beispielsweise denkt sehr früh, dass sie irgendwie anders ist. Das wird ihr auch von ihrer Umwelt reflektiert: Irgendwie ist sie deutsch und irgendwie auch nicht. Dieses Gefühl, sich immer am „falschen Ort" zu befinden, führt dazu, dass sie sich recht früh auf die Suche macht nach einer Erklärung für das Was und Wer sie eigentlich ist. Eine Suche, die nicht selten zu einem Selbstgestaltungsprozess gerät:

Serpil: Also früher dachte ich immer: Es gibt keine richtige Türkin auf der Welt, die meine Interessen hat//lacht//Nein, so ganz krass jetzt halt gesagt. Weil irgendwie hab' ich immer gedacht: „Oh Gott!" Die anderen haben auch zu mir gesagt: „Du bist ja mehr deutsch!" Also irgendwie so: „Du bist irgendwie anders als wir!" Das habe ich irgendwie… Ich weiß es nicht. Und da dachte ich immer so. Na ja, war ich immer auf der Suche und so nach irgendwie nicht-deutschen Mädels zum Beispiel eine zeitlang, die halt auch so ähnliche Interessen haben wie ich…
(ZA 585-592)

Serpil nimmt sich als *andere Türkin* wahr, weil sie immer wieder hören muss, dass sie „mehr deutsch" ist. Woran die Menschen um sie herum diese Feststellung festmachen, wird hier nicht klar, denn Serpil „weiß es nicht". Das Gefühl des *Anderssein* erscheint nicht nur ambivalent, sondern gleichsam paradox, denn Serpil fühlt sich nicht anders als die Angehörigen der Dominanzkultur, sondern anders als die Mehrheit sie wahrnimmt. Konkret: Serpil wird als Türkin wahrgenommen, die *anders* ist als die ‚*normale* Türkin'. Und so zieht sie denn den Schluss, dass es keine ‚*richtige* Türkin' gibt, die ihre Interessen teilt. Sie selber wird damit allerdings zur ‚*falschen* Türkin', denn die Position der Deutschen

kann sie nicht besetzen. Aus dieser bleibt sie aufgrund auch staatlicher Regulierungsprinzipien – wie etwa dem Ausländergesetz, welches bestimmt wer deutsch ist und wer nicht – ausgeschlossen. Und die ‚*richtigen* Türken' sind die, die sich so verhalten, wie es die Dominanzbevölkerung phantasiert.

Sie sind gewissermaßen an das Fremdbild assimiliert. Serpil dagegen irritiert diese Zuordnungen. Sie gehört weder nach A noch nach B und wird damit zur *Fremden* in zweiter Potenz.

Ein Ergebnis der von Serpil initiierten Suche wird schließlich sein, dass sie Frauen findet, mit denen sie heute politisch aktiv ist und die den Wunsch teilen, eine andere Gesellschaft möglich zu machen: Eine Gesellschaft, in der Menschen wie sie keine Aliens[1] mehr sind.

Leyla von Gruppe D, die ähnliche Erfahrungen wie Serpil gemacht hat, ist im Gegensatz zu Serpil voller Wut:

Leyla: Und das fand ich, ich war immer, immer Außenseiter, wahrscheinlich weil ich blond war und blaue Augen hatte…
Nuran: Ich war auch Außenseiter!
Alle://lachen//
Hamide: Trotzdem.
Leyla: Nee, aber auch unter den Türken. Ich konnte die Sprache nicht richtig, ich konnte gar nichts und ich fühlte mich immer unter Türken unter Druck, dass ich irgendwas beweisen muss und hab ganz schnell gezeigt, also ich will damit nichts zu tun haben! Aber ich hab mich auch nicht als deutsch gesehen. Noch nie! Was ich fand, ich fand die Deutschen genau so scheiße und fand die waren blöd und das einzige was mich interessiert ist Menschen, Menschen, Menschen, aber nicht irgendwie… wollte ich von keinem wissen, ob er deutsch ist, ob er türkisch ist, ob er spanisch ist. Ich wollte nur Menschen kennen lernen. Und ich kenn' das einfach, dass ich das bis heute nicht haben kann, also das jemand, dass ich in eine deutsche oder eine türkische Gemeinschaft gehören soll, weil ich kann damit nichts anfangen. Ich will auch nicht! Ich wähle meine Freunde nicht danach aus, ob sie türkisch oder deutsch sind. Ich merke, dass ich gerne türkisch reden möchte, aber dass ich nicht losgehe und mir Türken suche.
I: Mhm.
Leyla: Weil unter dieser Definition kann ich keinen Menschen finden. Und ich kann die Sprache nicht und ich hab auch keine Lust mir von jemanden erzählen zu lassen, warum kannst du denn nicht… Das ist mein absoluter Hass, also wenn ich mit jemanden spreche, dann sagt der, wenn ICH mit einem Türken spreche, denkt der: „Das ist eine Deutsche, die türkisch gelernt hat!"
Alle://zustimmend//
(ZD 1449-1481)

1 *Aliens* steht hier für Menschen, deren Biographie keine einfache Kategorisierung von Herkunft, Heimat und Sein zulässt (siehe hierzu Jagoses Ausführungen zu Anzaldúas *borderland* 1994: 145ff.).

Leyla hat sich immer als Außenseiterin empfunden, auch weil sie „blond und blauäugig" war. Das entscheidende Kriterium ist hier interessanterweise nicht die Abweichung von der imaginierten Mehrheit (vgl. Rommelspacher 2002), sondern die scheinbare Inkommensurabilität von Herkunft und Aussehen. Eine Türkin, die „blond und blauäugig" ist, wird zur Außenseiterin nicht weil sie *anders aussieht*, sondern weil sie *anders aussieht als erwartet*. Dies ist eine besonders perfide Wendung eines Lebens unter rassistischen Bedingungen. Die Idee der Nation, die auch den Mythos der Dazugehörigen generiert, wird u.a. durch die Ausgrenzung derer erhalten, die dem mythischen Bild nicht entsprechen. Viele mögen denken, dass Leyla keine Probleme mit Ausgrenzung haben kann, denn sie sieht ‚deutsch' aus, spricht eloquent deutsch und studiert an einer deutschen Universität. Doch die Tatsache, dass Leyla zwar türkischer Herkunft ist, aber ‚nicht so aussieht' und auch ‚nicht so spricht' ist eine Tatsache, die die Einwanderungsgesellschaft nicht einfach hinnimmt und die ‚Herkunfts*community*' ebenso sanktioniert. Die Ordnung wird gestört, die eindeutigen Klassifikationen funktionieren nicht mehr. Leyla bezeichnet sich selber als „Lachfaktor" (ZD 167), weil sie als ‚Türkin' eigener Einschätzung zufolge nur sehr schlecht türkisch spricht. Diejenigen, die besser als sie türkisch sprechen, lachen über sie, die die Sprache ihrer ‚Herkunfts*community*' angeblich nicht beherrscht. Die Wut, die in Leylas Sprechen liegt, zeugt von den großen Demütigungen, die sie deswegen hat ertragen müssen. Heute kann sie zynisch darauf reagieren und selbstbewusst sagen, dass sie auch gar nicht dazugehören möchte und dass sie sich keine Vorschriften darüber machen lässt, mit wem sie befreundet ist. Sie sagt das in einem Zusammenhang, in dem auch Frauen sitzen, die sich deutlich von der deutschen Mehrheitsgesellschaft abgrenzen und die die Vorstellung einer ‚Herkunfts*community*', die sie stützt, hochhalten. Leyla redet frei und grenzt sich damit ab von denjenigen, die Normen und damit Grenzen setzen, die sie nicht zu akzeptieren bereit ist. Und es wird dabei deutlich, wie soziale Positionen durch unterschiedliche Verletzungsdynamiken und Widerstandspotentiale entstehen, die folglich auch nicht für immer festgelegt sind. Leyla produziert in dieser Passage auch die Hoffnung auf andere Räume, in denen sie nicht ausgelacht wird, weil sie beispielshalber trotz türkischer Eltern über keine guten türkischen Sprachkenntnisse verfügt. Sie resigniert nicht, sondern bewegt sich in Richtung neuer Möglichkeiten. Aus der Außenseiterinposition wirft sie einen kritischen Blick auf die Gesellschaft und die Produktion differenter Mainstreamdiskurse. Ihre freie Rede verspricht zumindest transformative Kräfte freizusetzen, die in Richtung einer Gesellschaft zeigen, in der das Konzept der „Muttersprache"[2] kein normierendes und damit ausgrenzendes bleibt.

2 Das Konzept der „Muttersprache" ist eines, welches mit der Idee der Nation verschwistert ist, denn es wird angenommen, dass alle Mitglieder einer Nation eine Sprache sprechen, die so genannte Hochsprache. Andere, die parallel dazu existieren, sind dagegen immer wieder Angriffsfläche staatlicher Intervention. Sie werden aus staatlichen Institutionen – wie etwa Schule und Gericht – verbannt. Wer sich ih-

In Gruppe B führt Hülya eine andere Selbstbezeichnung ein: „*Outlaw*“ (vgl. hierzu hooks 1994, die von „*outlaw culture*“ spricht). Sie beschreibt damit Menschen wie sich und auch etwa Leyla aus Gruppe D, die sie nicht persönlich kennt. Es sind Frauen, die in Deutschland aufgewachsen sind und sich weder der ‚Herkunfts*community*‘ noch der ‚deutschen Gesellschaft‘ zugehörig fühlen. Der Begriff „Outlaw“, der Rechtlose also, wird ironischerweise von der angehenden Rechtsgelehrten eingebracht und spiegelt dabei die Gewalt von Repräsentation in aller Deutlichkeit wieder. Hülya fühlt sich außerhalb des Gesetzes stehend. Und es ist *de facto* dieses geltende Recht, welches festlegt, wer dazugehört und wer nicht (vgl. etwa Lwanga 1993). Die an der Diskussion teilnehmenden Frauen nehmen diese Selbstbezeichnung auf und wenden sie während der gesamten Diskussion immer wieder lachend zur Selbstbeschreibung an:

Suna: Und danach habe ich Gott sei Dank auch eigentlich mehr durch die Schule jetzt, die ich gemacht habe, drei Jahre lang Freunde gewinnen können, auch wirklich richtige Freunde. Auch unter anderem halt die Sonia jetzt hier. Und das waren aber auch halt mehr Deutsche. Türken, okay, ich hatte auch mal eine aus Marokko, auch Türkinnen kennen gelernt, aber bei den Türken war es oft so, die waren einfach in einer ganz anderen Welt, sag’ ich mal, die war einfach ZU traditionell…
Sonia: Die waren keine Outlaws//lacht//
Suna://lacht//Und wenn das solche waren, also auch Outlaws//lacht//ja, mit denen hab’ ich mich dann schon ganz gut verstanden, dann ja. Aber die anderen, das war einfach zu krass! Das war, konnte ich irgendwie nicht. Die waren auf einer ganz anderen Wellenlänge. Ich hab’s versucht, sag’ ich mal so. Aber es ging einfach nicht…
(ZB 1173-1187)

Suna beschreibt in dieser Textpassage die Probleme, die sie bei dem Versuch hatte Freunde und Freundinnen zu finden. Dabei ist besonders bemerkenswert, dass sie explizit ihre Schwierigkeiten anspricht, innerhalb der türkischen *Community* Freundschaften zu schließen. Sie sagt, dass die Mitglieder derselben ihr oft so vorgekommen seien, als seien sie von einer anderen Welt. Sie seien „einfach zu traditionell“, sagt Suna und bedient damit die *common sensical* Vorstellung, die den Dualismus traditionell – fortschrittlich bedient und damit die Idee vom ‚Fremden‘ und ‚Eigenen‘ in eine von fortschrittlich oder eben nicht fasst. Ungewollt stabilisiert Suna, indem sie sich – wie auch Hülya – als Ausnahme von der Regel konstituiert, damit die Klischees gegenüber Menschen türkischer

rer bedient macht sich strafbar und/oder lächerlich. Die Mitglieder einer Nation unterliegen der Pflicht sich die Sprache anzueignen, die als Transportmittel der zur Nation gedachten ‚Kultur‘ imaginiert wird. Insoweit gibt es auch die unausgesprochene Verpflichtung, dass die aktuelle Staatsbürgerschaft sich durch ein Sprechen der zu dieser gehörenden Sprache beweist. Eine ‚Türkin‘, die kein ‚türkisch‘ spricht – auch wenn sie kurdischer Herkunft ist – steht in der Gefahr verspottet zu werden. Dies gilt übrigens auch für sprachlich Minorisierte mit dominanter Staatsbürgerschaft und Herkunft.

Herkunft. Die Abweichung ist allerdings eine selbst gewählte Abweichung. Ihr haftet nicht nur ein Hauch von Exklusivität an, sondern sie vermag auch das Gefühl von Selbsterschaffung zu vermitteln: „Ich bin keine ‚richtige Türkin', sondern eine ‚andere' und damit auch ‚besondere'". Das ist eine positive und selbstbestimmte Performanz, die obendrein das vermeintliche Original der „Türkin" im Sinne Butlers als Kopie entlarvt. Doch die eigene Rolle des Outlaws kommt in vielfacher Weise sehr angepasst daher. Das Paradox besteht, so scheint es, darin, dass die, die sich als Außenstehende bezeichnen, im Grunde gleichzeitig beschreiben, dass sie sich als eher integriert – und zwar durchaus im Sinne des dominanten Mainstreams – verstehen.[3] Als Vergleichsgruppe dient dabei jene Gruppe, die dem Stereotyp der traditionellen Türkin, zumindest in der eigenen Vorstellung, entspricht. Man erkennt diese, Sunas Worten zufolge, unter anderem daran, dass sie sie nicht verstehen und dass sie einen nötigen zu lügen. So erzählt sie, dass es auch an der unterschiedlichen „Einstellung" liegt, dass sie sich mit diesen „traditionellen Türkinnen" nicht versteht (ZB 1195). „Ich musste da wirklich rumlügen, so fing es an", führt sie fort (ZB 1197). Das war das Anfang vom Ende einer Freundschaft. Suna musste lügen, weil sie nicht davon ausgehen konnte, dass die türkische Freundin verstehen konnte, dass sie einen deutschen Freund hat, und sie befürchten musste, dass sie dies ihren Eltern erzählt, die wiederum ihre Eltern kennen. *Community* erweist sich hier als Kontroll- und Reglementierungsinstanz und damit als ein Ort, von dem man sich eher distanzieren möchte. Was Suna erlebt, ist also nicht ein Kulturdifferenzdilemma, sondern vielmehr eine Positionierungsschwierigkeit. Verständlicherweise will sie sich nicht dort verorten, wo sie die Mehrheitsgesellschaft sieht, noch wo dieselbe sie haben will. Doch natürlich will sie auch nicht dort verweilen, wo die Menschen sie halten wollen, die sich als ihre *Community* sehen. Sie will selber entscheiden und gestalten, wo und wie sie leben möchte und damit schließlich auch, wer sie sein möchte. Es ist dies allerdings eine Position, die von einer hohen Verletzlichkeit insoweit gekennzeichnet ist, insofern sie auf den Schutz der *Community* verzichtet, während gleichzeitig die Anerkennung der Zugehörigkeit zur Mehrheit nach wie vor verweigert wird. Aus diesem Grunde ist es auch eine Position, die persönliche Stärke erforderlich macht, denn kein Mensch begibt sich gerne in eine Situation, in der er Angriffen ungeschützt ausliefert ist.

Nicht alle wählen diese Strategie. Serpil und Ayşe z.B. aus Gruppe A beschreiben, dass sich seit der Grundschule ihr Freundinnenkontext verschoben hat. Sie haben nun keine deutsche Freundin mehr. Ayşe macht dies daran fest, dass, ihrer Meinung nach, die Kommunikation zwischen Deutschen und Türkinnen eine andere ist. Sie kann sich mit Türkinnen besser unterhalten:

3 Im nächsten Kapitel wird an einigen Passagen sehr deutlich, inwieweit sich die meisten der Diskutierenden mit der Bundesrepublik Deutschland identifizieren. Es scheint ein Mythos zu sein, dass Widerstand gegen die Verortung an den Rändern der Gesellschaft nur über die Ablehnung der fundamentalen sozio-politischen Rahmenbedingungen verläuft.

Ayşe: Man öffnet sich auch ganz anders. Zum Beispiel so eine Deutsche und eine Türkin sagen wir mal, die ist auch ganz anders zu dir. Die Kommunikation ist auch ganz anders. Mit der Türkin kannst du dich viel offener unterhalten…
Serpil: Würd' ich also von mir…
Ayşe: Das hab' ich zum Beispiel jetzt gemerkt, dass ich eher mit ausländischen Menschen viel offener reden kann…
Serpil: Ja…
I: Über alle Themen oder gibt es da bestimmte Themen?
Ayşe: Über alle Themen!
(ZA 566-579)

Sonia von Gruppe B dagegen macht beispielsweise darauf aufmerksam, dass Suna von denen, die ihre Positionen hinnehmen und eben nicht gestalten, zuweilen als „total verdeutscht" (ZB 1213) beschimpft wird.

Hülya: Das ist ein Schimpfwort.
Suna: Ja.
Hülya: Aber holla!
Suna: Ja, ja ein richtiges.
(ZB 1222-1225)

Die Bezeichnung „total verdeutscht" ist ausgrenzend und verletzend. Ihre starke Wirkung resultiert v.a. aus der grenzziehenden Bedeutung: „Total verdeutscht" heißt sich disqualifiziert zu haben für die Zugehörigkeit zur ‚Herkunfts*community*'. „*Westernized*" ist der postkolonial korrespondierende Begriff hierzu. Die indische Feministin Mary John (1996) erwähnt diesen im Zusammenhang mit der Bezeichnung „Feministin" und sagt, dass wenn eine postkoloniale Frau sich als „Feministin" bezeichnet, diese immer das Risiko eingeht, als „*westernized*" beschrieben und damit aus der ‚Herkunfts*community*' symbolisch exkludiert zu werden. Die Gefahr liegt dann in dem Ausschluss aus kritischer *Community*, wenn immer Frauen versuchen, ihre Zugehörigkeit zu einer ‚Herkunfts*community*' zu erhalten oder zurückzugewinnen. Nisha Agarwal, Nikita Dhawan und Nutan Sarawagi beispielsweise schreiben im Schlusswort ihrer Untersuchung zum Stellenwert von *Women's Studies* an den Hochschulen in Mumbai, dass Studentinnen das Gefühl hatten, „that Women's Studies was, in a way a teaching them to be ‚misfits' in society, as they felt a breakdown in communication with people around them" (Agarwal/Dhawan/Sarawagi 2002: 268).[4]

Natürlich führt die Beschäftigung und/oder Identifizierung mit Feminismus auch zu Teilexkludierungen bei Frauen der hegemonialen Mehrheit im Westen, doch kann diesen nicht mit dem Ausschluss aus der kulturell-nationalen ‚Zuge-

4 Ratna Kapur (2002) äußert sich ähnlich bezüglich der indisch feministischen Bewegung: „For the Indian feminist movement this is a familiar experience, having itself been cast as ‚foreign and western'" (192). Befreiungskampf wird hier als ‚westlich' stigmatisiert und damit delegitimiert.

hörigkeits*community*‘ gedroht werden. Aus diesem Grunde bezeichne ich das kontinuierliche Herausstreichen der Außenseiterinposition als riskantes Unternehmen, als freimütige Rede, denn die bekundete Disloyalität[5] ist allemal Wagnis. Hülya, die die Bezeichnung „Outlaw“ in die Diskussion geworfen hat, spricht deswegen auch verständlicherweise von den Verletzungen, die damit einhergehen:

Hülya: Ich find es sehr schwer, nicht als Mensch akzeptiert zu werden oder nicht akzeptiert, sondern respektiert zu werden. Also, ich mein’ die Suna kennt das bestimmt auch ganz gut, sozusagen, also für die Deutschen sind wir niemals deutsch, sondern immer türkisch. Und für die Türken sind wir eigentlich immer deutsch…
(ZB 1322-1326)

Die hier berichtete Erfahrung ist eine des immer Falschseins. Ein Eindruck, welcher generiert wird, wenn man nicht als Mensch akzeptiert und respektiert wird und deswegen ein Gefühl ist, welches nicht zufällig an die Beschreibung rassistischer Erfahrungen erinnert. Es ist dies aber auch eine Erfahrung, der zumindest teilweise mit sozialem Gestaltungswillen entgegengetreten werden kann, denn wer nirgends richtig ist, kommt nicht umhin neue Orte und Existenzweisen zu ersinnen. Und die Gestaltung beginnt nicht selten mit dem, was die Frauen *nicht* sein wollen. So äußern sie z.T. vehement, welche Subjektposition sie auf jeden Fall ablehnen. Einig waren sich fast alle Diskutantinnen der verschiedenen Gruppen darin, dass die Bezeichnung „Ausländerin“ verletzend und damit abzulehnen ist. Insoweit ist es stimmig, dass die politisierte Gruppe C dieses Thema zu einem zentralen ihrer politischen Arbeit gemacht hat:

Tülay: Also die [Gruppenname], die haben sich ja irgendwie, also die Politisierung hat ja eigentlich angefangen mit dieser Frage: „Bin ich ein Ausländer? Ich bin ich kein Ausländer!“ Und dazu haben wir ja ganz klar so dieses Statement: „Wir sind keine Ausländer!
I: Mhm.
Tülay: Wir sind Inländer und daraus heraus hat sich halt auch alles abgeleitet, dass wir z.B. bei dieser Staatsbürgerschaftsänderung, dass wir halt wirklich, für ein *jus solis* waren und der Artikel 116. Und daran haben wir das eben immer zentral festgemacht, dass eben Deutschsein in diesem Artikel definiert wird, und dass das immer was mit ethnischer Herkunft zu tun hat und deutscher Herkunft und das war ein zentrales Thema

5 Sabine Hark beschreibt Identitäten als soziale Positionen und fordert, Foucault bemühend, die Reformulierung lesbischer Identität „als Bewegung des sich permanent neu Entwerfens und als ethische Haltung“ (Hark 1996: 171). Die Politik, die daraus resultieren würde, wäre dementsprechend eine, „die sich disloyal gegenüber der Verlockung gesicherter Identitäts-Orte zeig[t]“ (ebd.: 172) und die sie anlehnend an Arendt als „Politik ohne Geländer“ bezeichnet. Es ist dies eine Praxis, die für das Individuum in vielfacher Weise risiko- und chancenreich zugleich ist und durchaus auch auf die migrantische Lebenswelt übertragbar ist.

eben für uns. Und dadurch, dass sich das jetzt eben so halbherzig erledigt hat, dass man eben sagt, okay, jetzt kommt die danach folgende Generation, die wird dann halt so Doppelpassler bis zu einem bestimmten Alter und dann müssen sie sich entscheiden. Das war eben nicht in unserem Sinne, aber es hat sich wohl jetzt in dem Bereich, also in dem Bereich des Staatsbürgerschaftsrechts, vorerst erledigt und wird wahrscheinlich auch in den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren überhaupt nicht mehr angetastet werden. Und dass man da irgendwas macht! Insofern sind wir da halt auch in so einem…
Luisa: Umbruch!
Tülay: Umbruch, also wir wussten zwar auch schon vorher, dass das eben nicht nur in dieser institutionellen Ebene dann hängen bleibt, sondern dass es auch immer diese gesellschaftliche Ebene gibt, wo man weiterarbeiten kann, aber, wir müssen halt auch ganz klar definieren, wo wir jetzt gerade auch größeren Bedarf sehen.
(ZC 338-366)

Die Politisierung setzt ein mit der Frage nach der Bezeichnung, die gleichzeitig auch die Bestimmung und Festlegung der sozialen Position bedeutet. Die Frage nach dem „Wer bin ich?“ ist hierbei nicht nur eine Frage nach der Identität, sondern vielmehr eine nach politischer Repräsentation und Macht, die konsequenterweise in einen Kampf um doppelte Staatsbürgerschaft und ein verändertes Staatsbürgerschaftsrecht mündet. Die Frage der Zugehörigkeit – insbesondere der Staatsbürgerschaft – wird zu einer zentralen Frage von Frauen mit Migrationshintergrund (vgl. etwa Benhabib 1999; Erel 2003, 2004), denn Staatsbürgerschaft bedeutet die Möglichkeit einer gewünschten erweiterten politischen Partizipation (vgl. etwa Appelt 1999: 43). Die politisch agierende Gruppe C zeigt sich enttäuscht über den Ausgang der Debatte um die Veränderung des Staatsbürgerschaftsrechts, denn von einer (juristischen) Besserstellung von Migrantinnen kann nur sehr bedingt gesprochen werden.

Tülay: VOR ALLEM, also ich mein das Einzige was ja irgendwie so, sich wirklich geändert hat, ist ja so diese Aufenthaltsdauer, dass man irgendwie eben nicht mehr dreizehn, sondern jetzt nur noch acht Jahre oder was hier sein muss, um dann halt so einen Antrag stellen zu können. Aber was nach wie vor heißt, dass wenn man z.B. hier geboren und aufgewachsen ist, kriminell geworden ist, hat man natürlich nicht die Möglichkeit die deutsche Staatsbürgerschaft zu erwerben, wenn man Sozialhilfe bezieht. Auch wenn man 30 Jahre hier gearbeitet hat. Was ja bei der ersten Generation von Einwanderern, also den so genannten Gastarbeitern, was ja bei vielen der Fall ist, weil die dann als erste bei diesen ganzen Globalisierungsprozessen, das waren immer so die Ersten, die dann halt so ihre Arbeitsplätze dann, die Modernisierungsverlierer, nee, die dann halt überhaupt nichts konnten und so, und die sind dann eben von ihren Stellen raus gehauen worden und beziehen vielleicht Sozialhilfe oder Arbeitslosengeld, oder was weiß ich auch immer. Und sie haben einfach keinen Anspruch dann auf diese

Einbürgerung, weil sie nicht nachweisen können, dass sie eben nicht abhängig sind von dieser Sozialhilfe.
Gül: So was macht einfach sprachlos//leise im Hintergrund//
(ZC 485-503)

Diese Enttäuschung, die sie auch sprachlos macht, lässt sie jedoch nicht Halt machen, sondern lediglich die politischen Strategien überdenken. Es wird deutlich, wie differenziert die politisierte Gruppe C mit der Debatte um Staatsbürgerschaft umgeht. Tülay analysiert das Ergebnis des Ausgangs nicht anhand ihrer subjektiven Position, sondern versucht die Konsequenzen für jene darzustellen, die viel verletzlicher als sie sind, die so genannten „Globalisierungsverlierer".

Konkret wird in der Gruppe nun über die Priorität der Kämpfe nachgedacht, denn wenn sich die staatlichen Institutionen so starr zeigen, erhebt sich die Frage, ob es nicht besser ist, auf der „gesellschaftlichen Ebene" an sozio-politischen Veränderungen zu arbeiten. Noch besteht darüber keine Einigkeit, denn die Gruppe befindet sich nach eigenen Worten in einem Umbruch. Deutlich wird hier v.a., dass Migrantinnen sich als kritische Bürgerinnen sehen, die selber festlegen, wo sie Bedarf sehen, in das sozio-politische Geschehen einzugreifen. Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft wird dabei nicht als etwas natürlich Gegebenes gesehen, sondern als politisch konstruiert wahrgenommen (vgl. hierzu Yuval-Davis 1997a: 73).

Wie in Kapitel drei aufgezeigt wurde, sind Bezeichnungen nie neutral, sondern Teil hegemonialer Praxis, die soziale Positionen festlegen. Insoweit erscheint es in diesem Kontext nicht außergewöhnlich, dass als eine Utopie das Verschwinden verletzender Bezeichnungen genannt wird, wie dies Carmen von Gruppe C später nochmals tut:

Carmen: Ich glaub' eine weitere Utopie wäre, wenn es auch das Wort Ausländer hier nicht mehr gäbe//lacht//Ich glaub' schon, das kann man hier als Utopie eigentlich auch bezeichnen…
(ZC 2183-2185)

Carmens Lachen steht für den Zweifel, den sie daran hegt, dass eine solche Forderung Erfolg versprechend ist, aber auch weil die Forderung eigentlich als zu gering betrachtet wird, um ihr den Status einer Utopie zu gewähren. Doch auch wenn ein Zweifel das Hoffen regiert, so wird an der Forderung nicht nur festgehalten, sondern auch Praxen erprobt, die eine solche Bezeichnung infrage stellen bzw. unmöglich machen sollen. Im Prozess dieses Widerstandes entstehen neue Subjektpositionen, die durchaus als Errungenschaften gedeutet werden.

Hülya: Nicht eine Frau zu sein, sondern als Frau betrachtet zu werden. Also Frauen können dies nicht, das nicht, das nicht. Oh, da ist ja, da kommt ja noch ein Adjektiv:

„Die ist ja Ausländerin!“//ironisch//„Dann kann die, die Sachen erst recht nicht.“ Vorher war’s nicht so gut und jetzt erst recht nicht.
I: Mhm.
Hülya: Also, ich meine, das ist die Erfahrung, die ich gemacht habe. Aber ich denk mal, die, die da sind, strafen das eigentlich alles Lügen, von daher…
Suna: Würde ich auch zustimmen. Sonst wäre man verloren.
(ZB 1404-1414)

Als eine Frau betrachtet zu werden, das ist für Hülya von Gruppe B – wie sie einige Sätze vorher sagt – „die größere Strafe“. An dieser Stelle jedoch löst sie die vorher vorgenommene Hierarchie wieder auf und beschreibt vielmehr die Dynamik des Konstruktionsprozesses. Das Zeichen der „Ausländerin“ wird als eines identifiziert, in welches Geschlecht und Herkunft gleichermaßen eingeschrieben sind. Gleichzeitig de-viktimisiert sie sich und die anderen, die durch das Tragen dieses Zeichen zwar sozial verletzlich sind, sich aber dann doch nicht dort wieder finden, wo die Allgemeinheit sie vermutet: „ganz unten“ nämlich. „Wo Macht ist, ist auch Widerstand“, so Foucault, und so stoßen wir in den Gesprächen der Migrantinnen oft besonders da auf Widerstand, wo der hegemoniale Diskurs sich ausnehmend unnachgiebig zeigt. Es ist wohl, wie Luhmann (1989) schreibt, dass das Sprechen über diejenigen, die schweigen sollen, bereits denselben einen Platz in der Kommunikation zuweist, von dem aus sie die Position nicht nur bestätigen, sondern eben auch zu sabotieren in der Lage sind.

5.1.1 Die Suche nach den eigenen Wurzel: Ein Dilemma

Herkunfts- wie auch Einwanderungsland können im Rückblick zur Dystopie oder Eutopie werden. Der rekonstruierende biografische Blick lässt manches Mal utopische Landschaften in schon vergangenen Zeiten entstehen. Andersherum können Migrationserfahrungen dystopische und eutopische Visionen herstellen und damit gestaltend in das eigene Leben drängen.

Im Nachfolgenden wird diesen Bewegungen nachgegangen und versucht, Zukunftsgestaltung in Zusammenhang mit der migrantischen Nostalgia zu betrachten, die einen spezifischen Raum markiert. Das Sprechen vom gestrigen Dort bestimmt entscheidend das Reden vom möglichen morgigen wieder Dort. Beharrlich wird Migration assoziiert mit Bindung und Beziehung zum Herkunftsland. Das Herkunftsland besitzt für die Diskutierenden einen hohen Erklärungswert für das eigene Sosein, wie auch für relevante biografische Entscheidungen.

Suna fragt genau nach, wo Hülya herkommt und zeigt damit ein gesteigertes Interesse an einem potentiell geteilten Herkunftsort:

Suna: Mich würde nämlich interessieren, wo du, wo deine Eltern herkommen, wo du herkommst aus der Türkei.

Hülya: Aus der Türkei speziell?
Suna: Ja.
Hülya: Aus M. Und du?
Suna: Aus L., das ist in der Nähe von F. Das ist im Südosten der Türkei, an der Grenze von Syrien.
Hülya: Hm.
Suna: Ich weiß nicht, ob du das Dörfchen kennst. H. sagt dir wahrscheinlich nichts, ne?
Alle://lachen//
Hülya: Nee, aber Südosten ist ja schon die richtige Richtung, so die Ecke…
Suna: Anatolien//lacht//
Hülya: Hm. Hm.
(ZA 23-48)

Hier wird der Ort der Herkunft genauer spezifiziert. Er scheint von besonderer Bedeutung zu sein, denn es genügt nicht nur die nationale Herkunft anzugeben, wie das üblicherweise geschieht, wenn kein Gegenüber da ist, für das genaue Details eine Relevanz haben. Das Angeben von Richtungen, Gegenden, Städten, Dörfern streicht an dieser Stelle insbesondere Gemeinsamkeiten heraus. Die dabei herausgearbeitete Verbundenheit wirft gleichzeitig die Frage nach der Differenz auf. Anatolien ruft ein Lachen hervor, so als wolle Suna sagen: „Woher auch sonst?“ Es ist schließlich der Mehrheitsdiskurs, der dies beständig wiederholt: „Türken in Deutschland sind aus Anatolien!“ Die beiden Migrantinnen türkischer Herkunft wissen darum. Das Lachen ist eines, welches Komplizinnenschaft signalisiert. Es ist mithin ein Gemeinsamkeit stiftendes Lachen. Hülya und Suna kennen sich nicht, doch das gemeinsame Sein aus der Türkei macht sie neugierig, ermöglicht ein aufeinander Zugehen. In der Migration wird Herkunft – auch die der Eltern – zu einem vagen kollektiven Identitätsmoment. Die Aussage, „WIR kommen beide aus derselben Ecke“ wirkt in erster Linie Vertrauen und Beziehung stiftend. Das betonte „Wir“ aktiviert dabei Zugehörigkeitsmomente, die gleichsam von besonderer Bedeutung für die Entwicklung von Visionen sein können.

Das Er-Kennen bringt zusätzlich auch eine Art Erleichterung mit sich, denn Zugehörigkeitssuche bedeutet auch Suche nach Anerkennung und Identität: „Sag mir wer du ist, damit ich weiß, wer ich bin!“ Und: „Ich weiß, wer ich bin und du bist, wenn klar ist, woher wir kommen!“ Die Klärung des Ortes der Herkunft ist nicht selten der Beginn einer Suche nach den Wurzeln. So bedauert Suna, dass sie sich, in ihren Worten, von der „türkischen Kultur“ distanziert habe und macht sich nun auf die Suche nach diesem Teil ihres Selbst.

Suna: […] Ich war zum Beispiel halt über zehn Jahre nicht in dem Dorf, wo meine Oma lebt, sondern in I. und jetzt möchte ich dieses Jahr halt auf jeden Fall dahin. Wer weiß, wann ich die wieder sehe? Und möchte halt zu meinen Wurzeln zurück. Weil ich auch immer hin und her gerissen bin und im Moment vermisse ich halt auch die türkische Seite von mir sehr, weil ich sie einfach zu sehr vernachlässigt habe, um meine Freiheit

zu bekommen. Und ich denke, das ist schade, wenn ich das dann aufgeben würde. So wie es ja, jedenfalls in der letzten Zeit, gelaufen ist…
(ZB 631-638)

Das „Zurück zu den Wurzeln" soll Sunas Rastlosigkeit Einhalt gebieten. Die Vorstellung des Verwurzeltseins wirkt beruhigend, sinnstiftend, aber auch festlegend. Die Wurzeln hofft Suna im Herkunftsort ihrer Eltern zu finden: „Wo meine Oma lebt", sagt Suna. In dieser Beschreibung repräsentiert die Großmutter gewissermaßen Herkunft und damit klare Zugehörigkeit. Die familiäre Zugehörigkeit wird zu einem Referenzpunkt, um das Sosein zu explizieren oder zumindest den Wunsch nach Explikation erst einmal zu befriedigen. An anderer Stelle wird zu zeigen sein, wie in der Weiterführung die potentiellen Nachkommen als Markierungspunkt für ein Reflektieren über Utopien herangezogen werden. Familie dient quasi als Projektionsfolie, um über Vergangenheit und Zukunft nachzudenken.[6]

Das Sprechen über Utopien setzt aber auch ein Sprechen über die eigene Bestimmtheit in Gang. Es reflektiert damit ein Denken über das Spannungsverhältnis zwischen Definiert-Werden, Selbstdefinition und Freiheit. Nach Sunas eigenen Worten hat sie „die türkische Seite" vernachlässigt, um ihre „Freiheit zu bekommen" und nun möchte sie „zurück zu ihren Wurzeln". Dies ist eine im Diskurs migrierter Frauen immer wieder auftauchende Thematik, die stark utopische Spuren in sich birgt, insofern sie aufs engste mit dem Sprechen über Heimat verknüpft ist. Die Wurzelsuche ist eine nostalgische Praxis, welche in fataler Weise allzu oft einem unhinterfragten biologistisch argumentierenden Nationalismus in die Hände spielt. Interessanterweise tritt sie in Sunas Reden in Konkurrenz mit der Idee der Freiheit. Das Streben nach Freiheit erfordert sozusagen einen Traditionsbruch, während gleichzeitig Traditionen als Bestandteil der gesuchten Wurzeln gedeutet werden. Es sind dies konkret etwa Erklärungen zum Sinn des Lebens, Regeln, Normen und Werte. Wurzelsuche ist, so könnte gesagt werden, Teil einer Reaktionsformation, die Spivak im Zusammenhang mit Fremdenhass bei Migrantinnen feststellt. Sie hilft Schuldgefühle zu verdrängen, „die sich bilden, weil man seine ursprüngliche ‚Kultur', die man in der multikulturellen Gesellschaft bewahren möchte, selber verlassen hat" (Spivak 1999b: 83).

Diese rückwärtsgewandte Suche lässt an Walter Benjamins *inverse Utopie* und die dort auftauchende allegorische Gestalt des Engels erinnern, der rückwärts

6 Hier wird natürlich auch deutlich, welche Rolle die Familie – insbesondere die weiblichen Familienmitglieder – bei der Bildung der Nation und auch dem, was als Kultur bezeichnet wird, inne haben. Frauen gelten als ‚Kulturträgerinnen', weswegen in Konfliktfällen die Konflikte nicht selten über sie ausgetragen werden. So ist in den Medien immer wieder vom Verfall der Kleinfamilie und damit auch der ‚kulturellen Werte' die Rede. Wie auch die koloniale Eroberung *und* der koloniale Kampf häufig legitimiert wurden als ‚Rettung der Frau' (vgl. hierzu Castro Varela/Dhawan 2004b). Die Diskutantinnen bewegen sich hier gewissermaßen beim Sprechen über ihre Utopien innerhalb eines klassischen Mainstreamdiskurses.

aus dem Paradies vertrieben wird. Der Sturmwind, der ihn forttreibt, heißt Fortschritt. Und während der Engel unaufhaltsam aus dem Paradies vertrieben wird, sieht er auf die Trümmer der Geschichte.

Es mutet schlüssig an, dass die Suche nach den Wurzeln in Konkurrenz zur ‚Freiheitssuche' tritt, denn die ‚Freiheitssuche' wird als Distanzierung und Entfremdung vom ‚eigentlichen Sein' gedeutet. Das, was von Suna als Freiheit ausgelegt wird, kann sie nicht dort finden, wo sie ihr Herkommen situiert, gleichzeitig empfindet sie die ‚Freiheitssuche' als Entfremdung von ihrem eigentlichen Sein. Wenn Utopie als Selbsterfindung im Foucault'schen Sinne gelesen wird, wie es hier vorgeschlagen wird, dann kann diese Bewegung anstatt als Konkurrenz als Versöhnungsversuch gelesen werden, bei dem es darum geht, neue Möglichkeiten für die eigene Existenz zu eröffnen.

Ob und inwieweit nostalgische Exkursionen nachdenkliche Reflexionen bleiben, die dazu verhelfen die Gegenwart kritisch zu hinterfragen, oder gar in eine aggressive Abwendung von der Gegenwart münden, die beispielsweise eine Abschottung des Selbst und die Generierung konservativer – wenn nicht gar gewaltvoller – Diskurse zur Folge hätte, ist nicht immer klar auszumachen. Insoweit ist es nur allzu verständlich, dass Hülya sich an späterer Stelle von der nostalgischen Wurzelsuche beunruhigt zeigt und Suna geradeheraus fragt, warum sie eigentlich nach ihren Wurzeln suche. Sie tut dies bezeichnenderweise genau dann, als Suna darüber spricht, dass sie momentan nicht besonders glücklich sei, als könne Hülya eine Verbindung ausmachen zwischen Wurzelsuche und Unglücklichsein.

Hülya: Warum willst du zurück zu Deinen Wurzeln?
Suna: Weil ich einfach so…
Hülya: Ich meine, warum suchst du danach? Siehst du es nicht im Alltag?
Suna: Im Alltag? Irgendwo schon, klar! Es ist aber, es ist einfach, ich habe mich zu sehr davon distanziert. Ich…
Hülya: Meinst du, du hast alles verurteilt? Oder dich einfach nur distanziert?
Suna: Auch verurteilt. Sehr. Sehr viel. Also, ich hab' dann auch, wegen der Religion, man kann irgendwie ist das, weil es einfach nicht (-) ja, Einschränkung bedeutet, habe ich mich dann super distanziert und man kann dann auch irgendwie traditionell, Tradition beibehalten ohne irgendwie dann, so in großen Konflikt sage ich mal, mit der Religion zu geraten. Es ist schon schwierig, aber man kann das dann auch nicht immer ganz trennen. Aber ich will dann auch nicht irgendwie, ich weiß nicht wie ich es erklären…
Hülya: Warum willst du das?
Suna: Weil, wie soll ich's erklären? Ich habe das Gefühl, dass ich einfach eine Seite von mir vernachlässigt habe. Einfach ein Gefühl, ich will dahin zurück. Ich denk mir auch deswegen die ganze Zeit, in einem Monat will ich unbedingt nach Anatolien fahren und ICH WEISS NICHT, WIE LANG DIE NOCH DA SIND. ICH WEISS NICHT, WAS IN ZUKUNFT KOMMT! Wer weiß, vielleicht sind die nicht mehr da, oder ich hab' kein Kontakt zu meinen Eltern. Ich will zumindest noch die eine Seite, die ich habe, gehabt habe, die ich noch habe, näher kennen lernen, weil ich einfach viel zu wenig davon…
(ZB 1518-1547)

Aufschlussreicherweise will Hülya wissen, warum Suna ihre Wurzeln nicht im Alltag sucht. Suna berichtet daraufhin darüber, dass es nicht einfach ist, wenn man sich in dieser Weise von der ‚eigenen Kultur' distanziert. Hülya, die anscheinend zu wissen glaubt, worüber Suna spricht, fragt nach, ob es nicht eher ein Verurteilen ist, was sie meint, woraufhin Suna zugibt, dass es zumindest *auch* ein solches ist. Es wird deutlich, dass Suna von Schuldgefühlen geplagt wird. Sie will möglichst noch die eine Seite, die sie hat bzw. gehabt hat, näher kennen lernen, und dafür muss Suna, der eigenen Annahme zufolge, *zurückkehren*. Suna fürchtet den endgültigen Verlust ihres Kontaktes zu ihrem ‚Herkunftsland'. Dabei hat sie die Distanzierung zumindest zum Teil bewusst selbst vorangetrieben. Als Legitimation für dieses sich distanzieren gibt sie an, dass es auch mit den Einschränkungen zu tun hat, die mit ihrer religiösen Zugehörigkeit einhergehen. Es scheint ihr nicht zu gelingen, den Ort der Herkunft zu trennen von einer mit ihr in Verbindung gebrachten Religiosität. Noch erkennt sie bei sich selber Seiten, die sie nicht missen möchte, aber sie fürchtet, dass sie diese verlieren könnte, wenn es nötig sein sollte, dass sie den Kontakt zu den Eltern abbricht. Der Ort, den sie so lange nicht mehr besucht hat, ist für Suna ein Ort mit ungewisser Zukunft, der gleichzeitig einen Teil ihrer Subjektivität beschreibt, den sie bisher vernachlässigt hat. Subjektivität ist bei Suna eine zu erarbeitende Subjektivität. Die Erfindung des Selbst schließt beiläufig die Bearbeitung der Anteile mit ein, die ihr zugeschrieben werden. Es ist auffallend, wie sehr Suna mit diesen widersprüchlichen Wünschen und Ansprüchen in sich kämpft, wie schwer die Artikulation und Legitimierung der eigenen ambivalenten Sehnsüchte ihr fällt. Das Herstellen des Selbst erscheint wie ein Kampf um Selbst-Bestimmung und -Verortung. Und die Schwierigkeit ist sicherlich auch darin begründet, dass sowohl die Sehnsucht als auch die Migration beständig pathologisiert werden, aber auch weil die Vorstellung von ‚Tradition' und ‚Moderne' das eigene Denken bestimmen. Das „Zurück-zum-Herkunftsort" wird damit zur Zeitreise.[7]

7 Im negativen Fall kommt es zu einer Instrumentalisierung des ‚Herkunftortes', der gleichzeitig verdammt und glorifiziert wird. Es ist beispielsweise bekannt, dass große Teile der indischen Diaspora in den USA lange schon rechts-fundamentalistische Bewegungen in Indien finanziell und ideell, mit verheerenden Folgen für die Innenpolitik des Landes, unterstützen. Auf der anderen Seite gibt es jetzt Bestrebungen, eine eigene Stadt in Indien zu bauen. Hierfür stehen bereits 1,2 Milliarden Dollar bereitet (vgl. Times of India vom 12.12.2004). Eine perfekte Utopie soll geschaffen werden, die die nostalgischen Sehnsüchte und örtliche Distanzierung – durch Migration – versöhnen soll: Eine *eigene* Welt in der verlassenen Welt von der man sich lange schon distanziert hat, soll geschaffen werden, die allen Luxus des Nordens mit der phantasierten ‚Unberührtheit' des ‚Herkunftsortes' verbindet.

5.1.2 Identität problematisiert

Die Außenseiterinnenposition, in der sich einige der Diskutierenden beschreiben ermöglicht es diesen, eine problematisierende Sicht auf Fragen der Identität einzunehmen, die Vorstellungen des wissenschaftlichen Mainstreams zuweilen konterkarieren. Eine solcherweise problematisierende Sicht findet sich insbesondere in Gruppe D, die von Migrantinnen gebildet wird, die lesbisch leben und damit andere Verletzlichkeitsstrukturen aufweisen als dies für die Frauen der Gruppen A, B und C gilt. Hamide beispielsweise rekonstruiert ihr Leben in ironischer Weise und macht sich dabei lustig über die angebotenen Identitäten ihres Kontextes.

Hamide: Ähm//räuspert sich//ich würde sagen, also wir haben schon einen ähnlichen Verlauf gemacht, aber dieses Türkeifixiertsein lief bei mir immer. Ich hab so, um es kurz zu sagen: Also ich war zuerst eine Türkin und danach wurde ich eine Lesbe und danach hab ich angefangen mich mit meinen deutschen Seiten auseinanderzusetzen, was für mich super schwierig war, also zu akzeptieren, ich habe auch deutsche Anteile und dann, dann kam die Phase, okay, ich bin eine Deutsch-Türkin oder türkische Deutsche und (-) innerhalb der Lesbenszene hab ich dieses „Ich-bin-eine-Migrantin-Coming-out" gehabt, so. Und also, was zum Beispiel, okay, ich habe viele deutsche Freunde und mein Leben ist aber eher undeutsch, würde ich sagen auch wenn für viele Türken, das auch nicht türkisch ist und auch für viele Deutsche eigentlich eher deutsch als türkisch. Und ich weiß zum Beispiel, dass ich als ich mein Coming-out hatte, sofort auf die Suche nach türkischen Lesben gegangen bin. Und meine erste Literatur zu Homosexualität war sowieso alles auf türkisch. Ich kam gar nicht auf die Idee, dass Deutsche lesbisch sein können!
Alle://lachen//
(ZD 1277-1293)

Hamide bezeichnet sich selber als ‚Türkeifixiert' was etwas gänzlich anderes ist, als sich als ‚Türkin' zu bezeichnen. Die Darstellung ihrer Identifizierungen erfolgt in Form einer Identitäts*suche*. Eine Identität wird dabei gefunden und auch wieder aufgeben. Identitäten werden zu Phasen und benötigen punktuell auch ein *Coming-out.* Ein solches erfordert nicht nur die sexuelle Orientierung, sondern auch das Migrantinsein, denn Migrantinsein ist ebenso abweichend von der Normalität wie es die Homosexualität ist. In lesbischen Kontexten – und nicht nur dort – befindet sich die Migrantin folglich in einer Position, die ein *Coming-out* im Sinne von „dazustehen" vonnöten macht. Und wie jedes *Coming-out* geht es einher mit einer Suche nach Gleichgesinnten, die ähnliche Erfahrungen und Visionen teilen. Im Verlauf der Diskussion kommt Hamide an mehreren Stellen auf Identität und Identitätspolitiken zu sprechen. Immer wieder stellt sie das Suchen und Feststellen von Identität in Phasen verlaufend dar und endet dann mit der Problematisierung dieser Fest-Stellungen. Die manifestierte Vision umfasst

somit die Erfindung des Selbst, einem „subject-in-the-making“ in Trinhs (1989) Worten.:

Hamide: Ich habe, ich brauche es nicht mehr. Früher weil ich, in eine deutsche Schule ging, hab' ich mich als Türkin begriffen, weil diese IDENTITÄT immer aufgezwängt wurde, hab' ich gesagt, „JA, ja ich bin eine Türkin!“ Ja, und dann hab' ich irgendwann angefangen zu sagen, „JA ich bin eine Ausländerin, na und!?“. Dann hab' ich angefangen zu sagen, „Ich bin eine Lesbe, na und!?“, „JA, ich bin eine lesbische Migrantin, na und!?“
I: Mhm
Hamide: Und irgendwie SO! Und mittlerweile bin ich so weit, dass ich sage, ich hab' keine Lust mehr! Okay, diese politische Definition lesbische Migrantin der zweiten Generation aus der Türkei, kann ich hinunter leiern, weil ich weiß wo ich mittlerweile stehe. Also ich bin auch nicht mehr so drauf, dass ich sage: „Ich bin Hamide und lesbisch!“
(ZD 2584-2597)

Weil Hamide weiß, wo sie steht, braucht sie ihrer Meinung nach die Definitionen nicht mehr. Die Befreiung von denselben, oder besser die Fähigkeit, Selbstbezeichnungen dem jeweiligen Kontext anzupassen, ist Ergebnis erworbenen Selbstbewusstseins, welches Teil einer beständig anhaltenden Politisierung ist. Hamide ist eine Frau mit deutscher Staatsbürgerschaft, lesbisch und türkischer Herkunft. Viele diese Zugehörigkeiten und auch Etikettierungen machen sie verletzbar in einer Gesellschaft, in der Normalität über Heterosexualität und nationale Zugehörigkeit codiert wird. Seit vielen Jahren ist sie in unterschiedlichen politischen Gruppierungen aktiv und hat sich mit Fragen der Migration, des Rassismus und auch des Heterosexismus aktiv auseinandergesetzt. Heute beschreibt sie Identitätsbildung im Kontext von Migration als erzwungen. Konkret: Identitäten werden als erzwungene Gegenreaktion auf Ausschluss, Diskriminierung und Gewalt bestimmt. Die (Selbst-)Bezeichnung fungiert gewissermaßen als Schutzschild, welches (potentielle) Angriffe von Mehrheitsangehörigen abwehren soll. Deswegen endet jede Bestimmung mit einem provokativen „Na und!?“ Das Individuum, welches ein Verletztwerden vorwegnimmt, geht sozusagen in die Offensive: „Ich bin Hamide und lesbisch!“ Die zwei Mitdiskutantinnen, die auch türkischer Herkunft sind und lesbisch leben, stimmen verbal und durch ihr Lachen zu. Sie wissen, wovon Hamide spricht. Sie kennen und identifizieren sich mit den Phasen, die sie erwähnt: Das Hinnehmen der Fremdbezeichnung und das Rebellieren gegen dieselbe, das stolze Verkünden der ‚eigenen Identität‘ und nun das Spiel mit den Bezeichnungen und Verortungen. Das Aufgeben der (Selbst-) Definitionen wird zu einem symbolischen Akt der Befreiung. Wobei Hamide sich nicht der Illusion hingibt, ganz ohne dieselben Bestimmungen auskommen zu können. Doch sie bekundet ihre Unlust, sich selbst klar und lückenlos zu definieren und irritiert damit auch die Selbstverständlichkeiten politischer Gruppen-

bildungen. Damit widersetzt sie sich Vereinnahmungen und Ausgrenzungen. Hamide weist einen strategischen Essentialismus gewissermaßen zurück. Sie befreit sich für den Augenblick des Sprechens zumindest von der Verpflichtung sich zu definieren. und verweigert sich mithin Identitätsbestimmungen. In Foucaults Worten haben wir es hier wohl insoweit mit einem Akt von Selbsterfindung zu tun, insofern Hamide an einen Punkt angelangt ist, an dem sie sich fragt: „Wer will ich eigentlich sein?“ und gleichzeitig Widerstand leistet gegen hegemoniale Identitätsverordnungen, die immer schon wissen, wer sie zu sein hat (vgl. hierzu auch Oosterling 1987: 220). Das Nachdenken über diesen Identitätszwang führt sie denn auch zur Formulierung einer spannenden Utopie:

Hamide: Ich, ich glaube eine Utopie wäre für mich, wirklich weg von diesen Identitäten. Einfach ein Glücksgefühl in vielen Punkten oder ich möchte aber, also das merk' ich, meine Entwicklung hat mir gezeigt: Ich habe mich in vielerlei Hinsicht definiert und ich bin jetzt gerade so (-), ich lege auch nicht mehr so viel Wert darauf, mich zu definieren, weil ich mittlerweile weiß, wo ich stehe. (-) Und dieses wo ich stehe und wissen, bedeutet aber auch, ich werde mich weiter entwickeln!
I: Mhm.
Hamide: Ich definiere mich nicht mehr über diese politischen Teile, komme weg von dieser politischen Definition, sondern sage, okay Hamide schön und toll, viele Definitionen, aber was ist mit deiner internen…
I: Mhm.
Hamide: Was passiert mit dir eigentlich?
I: Ja.
Hamide: Und da hab ich solche Utopien wie, dass mein Urmisstrauen gegenüber Menschen weg geht; dass ich mal vertrauen kann; dass meine Beziehungen zu Menschen überhaupt besser werden.
(ZD 4278-4300)

Eine Utopie ist für Hamide Beziehungsfähigkeit und diese ist nur zu erreichen, wenn es ihr gelingt zu vertrauen. Eine klare Identität bewertete sie auf den Weg dorthin eher als Hindernis, deswegen wird der Wunsch mit der Formulierung der Utopie eines gewissermaßen „identitätslosen Lebens“ verkoppelt. Gertrude Stein beschreibt in ihrem berühmten Essay „Was sind Meisterwerke?“ Identität als einen Akt der Wiedererkennung. „Identität ist Wiedererkennen“, so Stein: „Sie wissen wer Sie sind weil Sie und andere sich an alles erinnern über sich selbst, aber im wesentlichen sind Sie das nicht wenn Sie irgend etwas tun“ (Stein 1985). Hamide scheint den Akt der Identifizierung als eine Barriere auf dem Weg zu Glück und Beziehung zu sehen. Glücksgefühl ist das, was sie visioniert, und das liegt für sie vermeintlich auf der anderen Seite einer identifikatorischen Praxis. Schöpfung zerstört Gertrude Stein zufolge den Prozess der Wiedererkennung (vgl. ebd.). Ein Gedankengang, der unweigerlich an Foucaults Konzept der Selbsterfindung erinnern lässt. Die Utopie ist hier die Verwirklichung von etwas Unmöglichen und Noch-Nie-Gedachtem, eines Noch-Nicht im Bloch'schen Sin-

ne. Hamide möchte die sie einengenden Identitäten verlassen, Neues wagen, folglich sich einlassen können auf andere Menschen und muss dafür den Prozess der Wiedererkennung zerstören. So verschiebt sich die Identitätsfrage von einem statischen „Wer bin ich?“ hin zu einem von außen den Prozess fokussierenden „Was passiert mit mir eigentlich?“, das die hegemoniale Konstituiertheit ihrer Selbst zu hinterfragen wagt. Sie weiß, wo sie *steht*, aber sie möchte sich auch *weiterentwickeln*. Entwicklung bedeutet hier experimentelle Erneuerung: Ein nicht in derselben Art und Weise Weitermachen wie bisher. Hamide sorgt sich quasi um sich selbst, indem sie ihr bisheriges Leben reflektiert und über Zukunft räsoniert. In Foucaults Lesart handelt es sich hier um Technologien des Selbst, die es ihr ermöglichen, Operationen an ihrer Existenzweise auszuführen und sich selbst zu stilisieren: eine spezifische Form-Gebung, die im besten aller Fälle denormalisierend wirkt. De-Normalisierung wäre dann die zumindest partielle Befreiung aus gewaltvollen Normen der Identität und der Versuch, Formen der Selbstkultivierung zu finden, die bisher nicht gedacht worden sind. Das macht allerdings ein Abarbeiten an den Normen selbst vonnöten. Die Ästhetik der Existenz, so wie sie Foucault darlegt, ist eine kritische Praxis, die geronnene Machtstrukturen anzugreifen versucht, die das Subjekt in seiner Form erst schaffen. Eine solche Praxis weiß um die Gefahren von Repräsentationstaktiken traditioneller Identitätspolitiken, die sich immer wieder in Partikularismen zu verlieren drohen. Demzufolge versucht sie kein spezifisches Kollektiv zu privilegieren, sondern weigert sich vielmehr, das revolutionäre Subjekt zu bestimmen (vgl. hierzu Benhabib 1986: 352). Die spezifische Verletzlichkeitsstruktur mahnt davor, nicht die unterschiedlichen Erfahrungen der Differenz in eine einheitliche politische Praxis einzufrieren. Wie in Benhabibs Idee der „nicht kooptierbaren Differenzen“ (ebd.) wird nach Möglichkeiten der Befreiung außerhalb von Identitätspolitik gesucht. Das macht experimentelle und damit utopische Strategieentwürfe erforderlich. Denn wie Appelt (1999) ausführt muss „feministische Transformation immer beides bedeuten […]: eine Sicherstellung von sozialen Rechten und die ständige Neuerfindung von Identitäten“ (129).

Hamide beschreibt diesen Anspruch, diese Idee in ihren Ausführungen folgendermaßen:

Hamide: Wobei ich auch denke, Identitäten braucht man, um an diesen Punkt zu kommen: „Ich brauche keine Identitäten mehr!“ Die brauchst du erstmal.
I: Ja
Hamide: Um so weit zu kommen.
I: Stimmt.
Hamide: Weil dann weißt du ja, wo du stehst, um auch zu sagen: „Ich brauche es nicht mehr. Ich weiß, wer ich bin!“ Und das bedeutet aber auch nicht, dass meine Identitäten verschwinden.
I: Mhm.

Hamide: Denn sie verschwinden ja nicht, indem ich sage: „Ich brauche es nicht", sondern mittlerweile stehe ich auf einem sicheren Boden und möchte einfach weiter gehen.
I: Mhm
Hamide: Und das bedeutet, es muss für mich nicht mehr alles definiert sein.
(ZD 4390-4411)

„Identitäten verschwinden nicht einfach so" ist quasi die Umkehrung der Foucault'schen Ausführung, die besagt, dass Subjekte in den sozialen Kämpfen gebildet werden. Hamide glaubt, dass man Identitäten benötigt, um sich von denselben lossagen zu können. Wie Hall (1999: 97) sagt, dass wir einen Ort brauchen, von dem aus wir sprechen. Hamide nimmt mit einer solchen Aussage Identitäten und Identitätspolitiken die Kraft, sie selber ganz und gar zu bestimmen, den Radius ihrer Möglichkeiten zu rahmen und damit einzuengen. Sie nimmt Identitäten quasi nur an, um sich dann wieder von ihnen loszusagen. Ein solches Vorgehen könnte beschrieben werden als ein existentielles Experimentieren mit Identitätsannahmen und -lossagungen. Natürlich weiß Hamide, dass Identitäten nicht einfach verschwinden, sprich, dass sie nicht gänzlich ihrem Willen unterworfen sind, sondern durch soziale Machtdynamiken hervorgerufen werden. Und dennoch zeigt sie auf, dass, wenn eine auf „sicherem Boden steht", ein Widerstehen möglich oder, anders gewendet, eine komplette Unterwerfung nicht notwendig ist. Damit geht sie über das Konzept der „multiplen Identität", wie es etwa bei Rommelspacher (1995b) vorgelegt wird, ebenso hinweg wie über die Idee der von Young (1990) formulierten Forderung nach Anerkennung von Gruppendifferenzen. Hamide problematisiert das Sich-definieren und Definiertwerden gewissermaßen radikaler: Für sie muss nicht immer alles definiert sein. Die entscheidende Passage scheint mir dabei der Satz zu sein: „Und möchte einfach weiter gehen." Die Verweigerung entspricht nicht einem Stillstand, einem zur Ruhe kommen, sondern beschreibt eine Strategie des „Weitermachens" und „Neues-zu-versuchen". Sie möchte nicht stehen bleiben in der einen Gruppe, der sie sich zeitweise zugehörig fühlt. Es zeigt sich hier, dass die Visionen und Vorstellungen von Migrantinnen der Nachfolgegenerationen wahrscheinlich doch andere Akzente setzen als die der ersten Generation bzw. auch andere Nuancen aufweisen als etwa die Kollektive, die Young anführt – die indigene Bevölkerung der USA beispielsweise, die eben nicht eingewandert ist. Der spezifische Diskurs um Migration in der Bundesrepublik Deutschland hat bei diesen Frauen zu spezifischen Formen der visionären Auseinandersetzung geführt, die freilich auch gekoppelt bleiben an politische Bewegungen und theoretische Auseinandersetzungen um Identitäten der 1980er und 1990er Jahre.

Nicht selten stabilisiert Migration Praxen, die in den Herkunftsländern längst umkämpft und ins Wanken geraten sind. Als ein Effekt von Migration wird deswegen häufig auch die Produktion konservativer Diskurse benannt, die manches Mal als Widerstand gegen die Eingriffe der Einwanderungsgesellschaft dargestellt werden (etwa Rommelspacher 2002). Und obschon ein konservatives Welt-

verständnis durchaus Resultat von Ausgrenzung und Diskriminierung sein kann, ist dieses Phänomen damit noch nicht erschöpfend erklärt. In derselben Gruppendiskussion berichtet Leyla beispielsweise, warum sie Frauen liebt, die sich – nach eigenen Worten – „nicht definieren". Sie macht die Attraktivität, die von diesen Frauen für sie ausgeht, daran fest, dass ihre Eltern ihr immer Freiräume gelassen haben, sich selbst und andere zu bestimmen. Leyla glaubt, dass sie dies stark geprägt hat. Die liberale Haltung der Eltern sieht sie auch durch deren politische Ausrichtung begründet: Ihre Eltern waren nach eigenen Worten Kommunisten. Doch irgendwann hat sich diese politische Einstellung und damit auch deren liberale Haltung gewendet. Heute bezeichnet Leyla ihre Eltern, nicht ohne Bitternis, als konservativ. Sie sagt dies sehr aufgebracht und lässt eine Enttäuschung über den Wandel erkennen.

Leyla: Dass ich absolut jegliche Definition hasse. Jegliche Definition und Eingrenzung sind für mich absolut und das ist etwas, obwohl ich es immer in meiner Umgebung habe, ist es etwas und ich akzeptiere und respektiere genauso, wenn jemand sagt, „Ich bin katholisch und also ich bin Atheist", aber dass heißt nicht, dass ich dich komisch finde, weil du katholisch bist, wenn du dran glaubst. Nur, ich find es so (-) Manchmal dachte ich, ich bin naiv. Ich hab' mit sechzehn, ich hab' mit zehn so gedacht. Und darum denke ich jetzt, habe ich mich weiter entwickelt, aber ich glaube, das ist so eine Wahrheit und das ist das Komische daran, dass das meine ganzen Geschwister genauso haben und das ist, glaube ich, daher, weil meine Eltern kommunistisch waren (-) dann kapi[talistisch]… dann, warte…
Alle://lachen//
Leyla: KONSERVATIV, konservativ, was auch kapitalistisch ist. Konservativ geworden sind und jetzt auch noch religiös werden. Mein Vater geht nächsten Monat gen Mekka!//lacht//
Shirin: Uaah…//schüttelt sich//
(ZD 1881-1897)

Leylas Lachen zeugt von einem tiefen Unverständnis dem Vater gegenüber, der seine kommunistischen Ideale gegen ein religiöses Leben eingetauscht hat. Shirin, die die religiöse Repression im Iran erlebt hat, kommentiert ihr Grauen über diese Wendung mit einem „uaah". Es graut ihr vor Leylas religiösem Vater, der nach Mekka pilgern will. Leyla sehnt sich nach dem Früher zurück. Sie geht davon aus, dass die liberale Erziehung der Eltern sie und ihre Geschwister stark geprägt und auch dazu beigetragen hat, dass es für sie kein Problem war, ihr lesbisches Begehren zu entdecken und schließlich zu leben:

Leyla: Und das ist so, aber die beiden waren so undefiniert. Ich wusste zum Beispiel nicht… Ich bin glückliche Lesbe seit ich sechzehn bin, weil mein Vater nie gesagt hat: „Das ist schlecht!" Ich wusste nicht, dass das schlecht ist, weil das hat mir keiner gesagt.
Alle://lachen//
(ZD 1901-1906)

Leyla hasst Definitionen, sie versucht diese zu überwinden und spricht damit unversehens eine der Problematiken politischer Strategiebildung an: Widerstand wird zumeist im Namen einer Gruppe formuliert, doch dieses Im-Namen-von-Sprechen hat immer Folgen. Es ist eine immer wieder beschriebene Falle sozialer Bewegung – insbesondere der identitätspolitischen Richtung –, dass die Zeiten des ‚Kampfes' verherrlicht und das Subjekt des Widerstands heroisiert wird. Politisch erreicht wird dadurch kaum etwas, im Gegenteil, sehr schnell kann eine solche Haltung zu einem *wishful thinking* führen, welches Bloch vehement gegen utopische Praxis abgegrenzt hat. Und eigentlich geht es darum, wie Spivak ausführt, die Namen, unter welchen gekämpft wird, zum Verschwinden zu bringen: „What politically we want to see is that the name would not be possible" (Spivak 1990: 158). Doch jeder Kampf im Namen einer Gruppe stabilisiert genau diese Namen und damit Subjektpositionen. Mit anderen Worten: Leyla, für die Utopien negativ konnotiert sind, erweist sich nicht nur als visionäre Denkerin, sondern in ihrer entschiedenen Ablehnung von Definitionen zeigt sie sich – wie Hamide auch – utopisch auch im Bloch'schen Sinne: Sie artikuliert mit ihrer Ablehnung von Definitionen eine für viele unmögliche Vorstellung, zeigt „Mut zum Denken". Dies kann insoweit als utopische Selbsterfindung gelesen werden, als hier versucht wird, ohne die Basis der Definition, der Identitätsbestimmung zu sprechen. „Wir brauchen einen Ort, von dem aus wir sprechen können", sagt Hall (1999: 97), aber dieses Sprechen über Ethnizität beispielsweise muss nicht mehr auf eine beschränkte und essentialistische Weise geschehen. Dies jedoch ist keine ganz so einfache Praxis; Leyla versucht es dennoch, sie experimentiert mit ihrer Existenzweise und fordert alteingesessene Vorstellungen heraus.

Nach eigener Bestimmung ist Leyla eine „glückliche Lesbe". Der Grund dafür liegt ihrer Meinung nach darin, dass ihr Vater nie gesagt hat: „Das ist schlecht!" Die beteiligten Mitdiskutantinnen, die in dieser Gruppe D alle lesbische Beziehungen leben, lachen bei dieser Aussage. Diese Erklärung wirkt denn doch zu simpel, denn alle wissen um die Schwierigkeiten des eigenen *Coming-out*. Das Lachen ist aber auch ein solidarisches, das von der Erleichterung ermöglicht wird, dass alle, die hier zusammen diskutieren, es geschafft haben, eine für sie in vielfacher Hinsicht sehr unwahrscheinliche gesellschaftliche Position zu erringen und ein ungewöhnliches Leben zu leben.

Das Lesbischsein der Töchter wird häufig von den Eltern als Indiz für die ‚Assimilation' derselben in die Einwanderungsgesellschaft gesehen. Lesbischsein ist für viele Migrantinnen und Migranten etwas, was mit der eigenen Herkunft unvereinbar erscheint (vgl. etwa Caliskan/Hamzhei 1996). Die Migration bietet förmlich die Möglichkeit an, das Ungewollte und Unverständliche auf die Einwanderungsgesellschaft zu projizieren, diese für die ‚Abweichung' verantwortlich zu machen (vgl. İpekçioğlu 1997). Entscheidend in diesen beiden Passagen ist, dass Leyla das Bild der konservativen türkischen Migranten der ersten Generation zurückweist und gleichzeitig die Migration verantwortlich dafür macht, dass ihre Eltern nun konservativ sind. Nicht hinterfragt wird dabei – auch an spä-

teren Stellen der Gruppendiskussion nicht – das *Coming-out* als ein „Geständnisritual", welches Foucault folgend im Abendland zu den am höchsten bewerteten „Techniken der Wahrheitsproduktion" zählt (Foucault 1983: 76). Dabei ist dieses Verfahren in solcher Weise internalisiert – zum Teil ihrer selbst geworden –, dass es „gar nicht mehr als Wirkung der Macht erscheint" (ebd.: 77). *Coming-out* bedeutet auch den hier Diskutierenden in erster Linie Befreiung aus sie unterdrückenden Verhältnissen.

5.1.3 Von der Freundschaft

Das Moment der Freundschaft ist eines, welches innerhalb utopischer Diskurse einen besonderen Stellenwert inne hat (vgl. etwa Roß 1998) und auch innerhalb Foucaults Konzept der Selbstsorge bedeutsam ist. Im Zusammenhang mit seinem Konzept der „Ästhetik der Existenz" weist Foucault Freundschaften einen gegendiskursiven Ort zu. Es ist für ihn ein Ort, an dem Neues gedacht und gelebt werden kann.[8] Und auch wenn Spivaks Aussage zugestimmt werden kann, dass man im Postkolonialismus seine Freunde nicht mehr erkennen kann (vgl. Spivak 1997: 124), so scheint es doch deshalb um so notwendiger, diese Form der Beziehung und Bindung neu zu denken, denn es ruhen gerade hier Möglichkeiten, den Zumutungen des Hier und Jetzt etwas Sinnvolles und Kraftvolles entgegen zu setzen. Spivak spricht sich dabei eigentlich nicht gegen Freundschaften aus, sondern problematisiert vielmehr unhinterfragte Loyalitäten, die auf mythischen *Community*bildungen beruhen. Sprich: Eine Frau mit Migrationserfahrungen ist nicht unbedingt einer anderen mit derselben Erfahrung freundschaftlich zugetan, sie kann auch zur Feindin geraten.

Während der Diskussion von Gruppe D, die bezüglich des Kriteriums „Politisiertheit" eher heterogen ist, kommt es beim Sprechen über Beziehungen zu einem kurzem Aufblinken eines möglichen Konflikts zwischen der populären Hamide und der eher zurückgezogen lebenden Shirin, die auch politisch weniger aktiv ist:

Hamide: Ich glaube ich habe beschlossen, ich will mich mehr um meine Freunde kümmern//lacht//, mich mehr bei ihnen zu melden.
I: Und bei Dir? [zu Shirin]
Shirin: Ich find das immer so schwer, Freunde zu finden. Es gibt glaub' ich so was gar nicht mehr.//leise//
Hamide: Das ist eine andere Sache, ich mein//lacht//
Shirin: Was habt ihr gern auf…
Hamide: Was für Menschen sind…

8 In diesem Sinne ist, Foucault zufolge, das Entscheidende an der homosexuellen Beziehung nicht die Sexualität, sondern die Freundschaft, denn sie erst fordert die heterosexistische Ordnung der Gesellschaft heraus (vgl. Foucault o.J.: 90).

Shirin: Ich hab' einfach meine Freunde, aber ich weiß nicht, ich kann mir nicht vorstellen, dass also die Masse, die sich um dich bewegt Freunde sind, oder?
Hamide: Ich habe drei!
Shirin: Ich beobachte dich oft, wenn du dann ausgehst…
Hamide: Das ist ein anderes Thema!
Shirin: Nee, das ist das Thema! Es ist rein, die Frage war, wie stellst du dir die Menschheit außer dir vor oder die mit denen du konfrontierst?
Hamide: „Was für Menschen sind dir wichtig?", sagte sie!
Shirin: Egal, aber wem, wer ist dir wichtig, heißt, mit wem bist du konfrontiert.
(ZD 2619-2648)

Hamide und Shirin denken beide, dass Freundschaften wichtig sind, und dass man diese pflegen muss, deswegen hat Hamide beschlossen sich mehr um ihre Freundinnen zu kümmern. Shirin allerdings nimmt im Gegensatz zu Hamide eine weniger optimistische Haltung zu der Möglichkeit von Freundschaft ein. Sie glaubt, dass es eigentlich keine Freundschaften mehr gibt und gibt Hamide deswegen kritisch zu verstehen, dass sie nicht glaubt, dass all die Menschen, die diese kennt, ihre Freundinnen sind. Hamide weiß jedoch darum, deswegen sagt sie, sie habe nur drei Freundinnen. Interessanterweise ist es für Shirin eine Frage der Konfrontation: „Wie stellst du dir die Menschheit außer dir vor?", heißt wohl: „Wie denkst du dir dein Gegenüber; wie stellst du dir dein Gegenüber vor?" Um dies beantworten zu können ist es notwendig, sich vom eigenen Ich überhaupt distanzieren zu können. Sehr richtig stellt Shirin fest, dass innerhalb von Freundschaft häufig nur die eigene Spiegelung gesucht wird, dem eigenen Narzissmus also gefrönt wird und eben nicht das herausfordernde andere, die irritierende Differenz. Foucault folgend ist die Praxis der *parrhesia* auch in Freundschaften von Bedeutung, denn sie liefert uns den notwendigen Antrieb zu ständiger Veränderung. Shirin möchte Hamide nicht schmeicheln und macht sie deswegen darauf aufmerksam, dass sie womöglich nicht wählerisch genug ist, wenn es darum geht Freundinnen zu gewinnen. Freundschaft stellt eine Beziehungsform dar, die gewählt wird und nicht qua Geburt vorgegeben wird, wie etwa die Familie. Deswegen ist sie Leyla zufolge Letzterer deutlich überlegen:

Leyla: Ich könnte es nicht, also bei aller Liebe zu meinen Eltern, meinen Geschwistern, wenn ich denke, was für mich täglich wichtig ist, das kann ich nur mit meinen Freunden ausleben! Was in meinem Kopf abgeht, das können nur meine Freunde mir, da können nur meine Freunde mir helfen. Und meine Familie, bei allem Verständnis und aller Liebe, sie können nie verstehen, was, wie, wie ich mich fühle! Und sie werden sich nie dem annähern und aber, das habe ich bei allen meinen Freunden. Familie ist immer zweitrangig. Immer, immer!
(ZD 2789-2796)

Die *gewählten* Beziehungen rangieren bei Leyla eindeutig vor den *ererbten* Beziehungen. Sie wehrt sich gegen die familiären Bindungen, die alle in der Grup-

pe, mit Ausnahme von Shirin, hochhalten. Nur mit Freundinnen hat sie, wie sie an anderer Stelle betont, ein Glücksgefühl, welches sich aus dem Gefühl des Verstandenfühlens ergibt. Leyla stellt sich damit gegen einen recht vehementen Diskurs innerhalb von Migrantinnengruppen, der besagt, dass nur die eigene *Community* und damit auch Familie eine wirklich verstehen kann. Leylas Visionen benötigen dagegen Freundinnen als Halt. Sie erst ermöglichen ein Andersdenken. Die Familie hochzuhalten gilt vielen Migrantinnen als Pflicht in einer feindseligen Umgebung. Das erschwert es denjenigen, die hier ausscheren und dieser Vorgabe nicht ohne Widerspruch folgen wollen, sich zu verorten.

In Gruppe A wagt niemand zu äußern, die Familie sei zweitrangig, und beim Sprechen über Freundschaften wird konstatiert, dass die Struktur derselben sich in den letzten Jahren deutlich geändert habe. Wir stoßen hier auf ein Muster, welches auch in anderen Gesprächen immer wieder wiederholt wird:

Handan: Bei mir war das so ähnlich. Also, in der Grundschule war ich die einzige Türkin auf der ganzen Schule und während meiner Hauptschulzeit war ich die einzige Türkin in der Klasse, und da war ich auch nur mit Deutschen zusammen und meine Nachbarn waren alle Deutsche und ich war auch nur mit Deutschen zusammen. Und dann (-) ja, ich hatte auch keine Beziehung zu türkischen Jungen oder Mädchen und das war dann eher so die Familie meiner Eltern, das waren dann die. Und dann kam ein RADIKALER BRUCH während meiner Oberstufenzeit, dann war ich ganz plötzlich nur noch mit Türken zusammen und die Beziehungsfähigkeit zu Deutschen hatte ich dann plötzlich nicht mehr. Ich kann's mir bis heute nicht erklären, wie das passiert ist. Aber dann hatte ich nur noch türkische Freundinnen. Das war für mich völlig ungewohnt. Und während meiner Fachhochschulzeit hat sich das wieder geändert, da war ich sowohl mit Deutschen als auch mit Türkinnen zusammen. Ja, und jetzt hab' ich irgendwie das, was ich schon immer haben wollte: Irgendwie ganz viele Nationalitäten und das finde ich schön. So, wie es jetzt gerade ist. Deutsche, Türkinnen, Spanierinnen, Italiener…
(ZA 435-450)

Handan formuliert den Zeitpunkt, an dem sie sich von deutschen Freundinnen entfremdet und nur noch mit türkischen Menschen umgibt, als „radikalen Bruch". „Die Beziehungsfähigkeit zu Deutschen hatte ich plötzlich nicht mehr", sagt sie, und spricht damit dieselbe Sprache wie Hamide von Gruppe D, die sich nicht vorstellen kann, eine Liebesbeziehung zu einer deutschen Frau aufzubauen, auch wenn sie früher fast ausschließlich Beziehungen mit diesen gelebt hat. „Und dann merk' ich, auch wenn ich eine Frau wunderschön finde, denke ich: ‚Oh, deutsch!', das törnt mich ab" (ZD 1324f.). Unter utopischer Betrachtung interessant ist, dass sich eigentlich alle eine Freundschaftsstruktur wünschen, die das Merkmal Herkunft überwindet. Handans Aussage: „Ja, und jetzt hab' ich irgendwie das, was ich schon immer haben wollte. Irgendwie ganz viele Nationalitäten und das find' ich schön. So, wie es jetzt gerade ist. Deutsche, Türkinnen, Spanierinnen, Italiener…" ist dafür ein charakteristisches Beispiel. Freundschaften werden nicht nur in der eigenen *Community* gesucht, ja z.T. nicht einmal

vermutet. Und sie werden auch nicht in der Gesellschaft gefunden, in die die Frauen aufgefordert sind, sich zu integrieren. Für Leyla ist es egal, was für ein Pass die Person hat, die sie liebt oder wo diese geboren wurde. Was für sie wichtig ist, ist, dass diese Person „sich nicht definiert".

Leyla: Ich hab' zum Beispiel das Gleiche mit meinen, also bei großen Liebesbeziehungen gehabt mit Frauen, die nicht, genau wie ich, sich nicht definiert haben. Zum Beispiel meine große Liebe war zum Beispiel eine russisch – Amerikanerin. Also, die definierte sich überhaupt nicht. Wir haben uns beide nicht definiert. Wir haben nicht gesagt, woher wir kommen, sie hat's nicht interessiert, warum, ob ich mich türkisch fühle. Ich hab mich nicht einen Scheiß interessiert, ob sie sich russisch fühlt, wir waren einfach total, also das war für mich perfekt…
(ZD 1827-1834)

Leylas ideale Beziehung sieht sie mit einer Frau, die sich nicht definiert und die auch sie nicht eingießt in eine klare Form, ein eindeutiges Sein. Dann ist wohl auch erst die Möglichkeit für die Bewegung des Subjekts gegeben. Und schließlich ist nur ein Subjekt, das sich „beständig in Bewegung befindet, sich permanent selbst neu erfindet" in der Lage, „den zahlreichen Einschließungs- und Ausschließungsprozeduren, die das Abendland zur Disziplinierung des Individuums erfunden hat" zu entkommen (Schroer 1996: 157). Durch die Hinterfragung der Kategorisierungspraxis, die Migrantinnen häufig erfahren über die Frage, wie sie sich denn fühlen (deutsch oder türkisch beispielsweise), wird eine eindeutige Identität und Identifizierung immer wieder erzwungen. Leyla und Hamide weisen diese vehement zurück und schaffen damit auch Raum für Neues. Und das können auch neue ‚Freundinnen' sein. Oder wie Bloch es formuliert hat: „Nur daß keiner ist, was er sein möchte oder könnte, scheint klar […] Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfängt" (Bloch 1993: 1089).

5.2 Den Verhältnissen widerstehen

In den Gruppendiskussionen finden sich überall kleine und größere Akte der Subversion, die Freude an der Transgression beherbergen. Bircan beispielsweise stiehlt die rechtsextreme Zeitung ihrer Nachbarn (ZA 1445f.), Katerina organisiert Partys für Türken und Griechen (ZB 348f.), Suna steht zu ihrem deutschen Freund, obwohl sie das in große Schwierigkeiten mit den Eltern bringt (ZB 652f.), Hamide benützt an der Grenze ihren deutschen Pass, um einem Mann zu helfen, der zu viele Zigaretten dabei hat (ZD 710f.), Leyla läuft als Jugendliche von Zuhause weg (ZD 3049f.), Gül und ihre Freundinnen organisieren Demos und Podiumsdiskussionen zum Thema doppelte Staatsbürgerschaft (ZC 322f.) etc. So disparat diese Sammlung auch sein mag, so macht sie doch deutlich, wie

Migrantinnen den normalisierenden Alltag durchbrechen, ohne dass dies immer von der Mehrheitsbevölkerung wahrgenommen wird. In diesen Fragmenten des Widerstands zeigt sich ein Wunsch nach weniger Regierung im Sinne Foucaults. Es sind dies de-vikimisierende Praxen, von denen im Diskurs um Migration nur wenig die Rede ist. Migrantinnen der zweiten und dritten Generation *handeln* den Verhältnissen entgegen und bewegen sich dabei weg von den sie einschnürenden sozialen Positionen, die ihnen von Seiten der Dominanzbevölkerung und der Familie und ‚Herkunfts*community*' zugewiesenen werden. In den Diskussionen wechseln sich Geschichte(n) und utopische Fragmente ab und spinnen dabei ein neues Netzwerk von Bedeutungen. Immer wieder werden Ereignisse aus der Kindheit und aus dem Alltag erzählt, die Zustimmung hervorrufen (sollen). (Gemeinsame) Geschichte(n) zu schildern dient hier nicht nur der Subjektkonstituierung, sondern auch der Gruppenkonstituierung. Ein ‚Wir' entsteht dabei aus dem geteilten Leid und den geteilten Hoffnungen gleichermaßen. Und dieses Hoffen manifestiert sich nicht selten in Form gemeinsamer Träume. Das, was die Gruppen zuvorderst zu einer spezifischen Gruppe macht, sind in dieser Untersuchung die gelebte Migration und die damit einhergehenden Erfahrungen von Diskriminierung, Marginalisierung und Stigmatisierung, aber auch die Erinnerung an Erprobung des Widerstands und Aufbegehren gegen diese Praxen der Unsichtbarmachung und Minorisierung.

Das Bild vom besseren Leben hat dabei eine besondere Bedeutung, denn es ist im utopischen Denken wie auch für Frauen mit Migrationserfahrungen handlungsleitend. Eingeschrieben in dieses Bild ist der Wunsch nach gesellschaftlicher Transformation und die Hoffnung auf vertikale Mobilität. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf die Rolle der Kategorie „Glück" im Leben von Migrantinnen zu deuten. In einer Gesellschaft, die Frauen mit Migrationshintergrund sehr beschränkte Partizipationsmöglichkeiten bereitstellt und dieselben in vielfacher Art und Weise diskriminiert und ausgegrenzt, spielt das, was von denselben als „Glück" angesehen wird, eine wichtige Rolle. Bildungsmöglichkeiten und Chancengleichheiten werden beispielsweise zu einer Sache des Glücks deklariert und oft nicht weiter hinterfragt. Nicht von ungefähr fragen sich die in Deutschland aufgewachsenen migrantischen Akademikerinnen, wenn sie sich kennen lernen, wie sie *das* geschafft haben.

„Die ungewöhnlichsten Geschichten kommen dabei zum Vorschein. Eine Freundin erzählte beispielsweise, daß es bei ihr *reiner Zufall* gewesen sei. Sie hatte eine Realschulempfehlung bekommen und wußte nicht, was sie mit ihrem Zeugnis anfangen soll. Schließlich zeigte sie es dem Vater ihrer deutschen Freundin, die eine Gymnasialempfehlung bekommen hatte. Der nahm sie in eine Schule mit und meldete sie mit seiner Tochter zusammen dort an. Vielleicht schaffst du es, sagte er ihr damals. Sie schaffte schließlich den besten Notendurchschnitt ihres Jahrgangs" (Gülfirat 1999: 44f.; Hervorhebungen MCV)

Bildungskarrieren werden zur Zufallssache, zum Glücksfall eben. Was aus den Frauen wird, hängt vom Schicksal ab und weniger von genutzten oder ungenutzten Partizipationsmöglichkeiten. Diskriminierungsformationen, die eine vertikale Mobilität erschweren, werden durch Glücksfälle gleichsam überwunden. Da ist die sensible Lehrerin, die sich gegen ihr Kollegium durchsetzt und sich für die Migrantin einsetzt, die deutsche Freundin oder der deutsche Nachbar, der mit dem Ausbilder spricht oder bei den Hausaufgaben hilft: Glücksfälle! Und wenn es nicht Glück war, welches zum Bildungserfolg verholfen hat, dann waren es die ‚ausländerfreundlichen' Erzieher/-innen und Lehrer/-innen, die in ‚ungerechter Weise' dazu beitrugen. So glaubt Ayşe, dass sie in der Schule „immer eine extra Behandlung gekriegt" hat (ZA 1167f.). Glück könnte hier definiert werden als etwas, was nicht erwartet wird und deswegen die Variierung des Normalfalls darstellt. Der Normalfall ist immer noch, dass Migrantinnen viel weniger Chancen haben, gute Bildungsabschlüsse zu erzielen. Und obwohl immer mehr Migrantinnen über hohe Bildungsabschlüsse verfügen, muss weiterhin konstatiert werden, dass die Anzahl im Vergleich zu jungen Frauen deutscher Herkunft niedriger ist und zudem die guten Startbedingungen nicht unbedingt gute Chancen auf den Arbeitsmarkt bedeuten (vgl. Castro Varela/Clayton 2003). Es ist vielen Teilnehmenden zufolge das Glück, welches eine Variation der erwarteten eigenen Entwicklung zugelassen hat. Und das Glück wird von den Teilnehmenden der Gruppendiskussion genutzt, um neue Wege zu gehen und auch um das ‚bessere Leben' dort zu suchen, wo es die Eltern und sie selber niemals erwartet hätten.

Die besondere soziale Position von Migrantinnen der Nachfolgegenerationen wird auch deutlich, als die politisch aktive Gruppe C über die Debatte um die doppelte Staatsbürgerschaft spricht und die unterschiedlichen Auswirkungen auf die differenten Migrationspopulationen zur Sprache kommen:

Carmen: Und (--), also dafür dass zwei Generationen, jetzt in meiner Familie, bei den anderen vielleicht eine oder auch zwei, maßgeblich hier mitgetragen haben die ganze Zeit, und so acht Millionen andere Leute auch, finde ich, ist es eigentlich eine Ohrfeige (-), also für diese Leute. Ich mein' die sich dann auch wiederum nicht beschweren, weil sie sich, ja weil sie nicht unbedingt die Möglichkeiten haben, sich zu artikulieren, aber ich mein', es wird einfach übergangen. Ich mein' uns kann man auch nicht mehr übergehen, ganz einfach weil wir in der Lage sind und in gewisser Weise den Aufstieg geschafft haben, aber die erste und die zweite Generation teilweise sind eigentlich so die Verlierer.
(ZC 517-526)

Bereits im dritten Kapitel wurde kurz dargestellt, welcher Diskurswendungen sich Migrantinnen der zweiten Generation wiederholt bedienen, um sich von der ersten Einwanderinnengeneration abzugrenzen. In dieser Passage klärt uns Carmen, deren Familie in der dritten Generation in Deutschland lebt, darüber auf,

wer die eigentlichen Verlierer der neueren Einwanderungsdiskurse und deren politischen Auswirkungen sind: Die erste und interessanterweise für Carmen auch die zweite Generation, weil sie sich, wie sie es ausdrückt, „nicht artikulieren können“. Deswegen, so Carmen, haben sie eben nicht die Möglichkeit, der Gewalt des Diskurses etwas entgegenzusetzen. Dagegen sieht sie sich und ihre politischen Freundinnen in der Runde als Aufsteigerinnen, die der Diskurs nicht mehr übergehen kann. Damit bemüht sie, wie Hülya von Gruppe A auch, eine Metapher der Besonderheit und Außergewöhnlichkeit. Sie neigt aus dieser Position der Exklusivität zu einer Überschätzung der Ressource Bildung bei gleichzeitiger Unterschätzung kulturrassistischer Diskurse und der bestehenden Widerstandsmöglichkeiten der ersten und zweiten Generation. Ihre Bildung eröffnet ihr Möglichkeiten in der Öffentlichkeit gehört zu werden, doch freilich führt dies nicht ohne weiteres zu einer Änderung des rassistischen Diskurses und natürlich sind vom Einwanderungsdiskurs in der Bundesrepublik Deutschland alle Migranten und Migrantinnen betroffen, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Carmen glaubt das, was viele Menschen, die verletzliche soziale Positionen besetzen, denken: Dass Bildung und/oder Geld sie aus diesen entlassen. Doch strukturelle Benachteiligungen, die als solche staatlich reguliert sind, lassen sich nicht alleine durch einen individuellen Aufstieg überschreiten. Die Abgrenzung zu der ersten und zweiten Generation stabilisiert die oft proklamierte Vorstellung der Überwindung von Ungleichheit durch Bildung. Dabei ist es Carmen selber, die an einer anderen Stelle der Diskussion über Diskriminierungen im Universitätsbetrieb berichtet (ZC 1998ff.).

Tülay folgt Carmens Argumentation, fügt ihr jedoch einen kritischen Ton hinzu:

Tülay: Ich würde halt noch nicht mal sagen, dass so die erste, zweite Generation so daran hängen bleibt. Ich mein letztendlich sind wir ja doch ziemlich elitär. Für die meisten Jugendlichen, die halt irgendwie, was weiß ich, gerade ihren Hauptschulabschluss gemacht haben und noch keinen Ausbildungsplatz haben oder so, die können den Antrag stellen, so oft sie wollen, aber solange sie halt nicht nachweisen können, dass sie ein geregeltes Einkommen haben oder was weiß ich was, wird da halt eben nichts entschieden. Und wenn die dann auch noch mal irgendwie drei mal schwarz gefahren sind und dabei erwischt worden sind, dann geht da gar nichts mehr, ja//lacht//
(ZC 528-536)

Tülay macht darauf aufmerksam, dass sie – die Diskutierenden – ein besonderes Segment der Migrationsnachfolgegeneration darstellen, denn für die Mehrheit der jungen Erwachsenen würde eine Einbürgerung wohl auch deswegen nicht infrage kommen, weil sie nicht einmal über einen Ausbildungsplatz und Einkommen verfügen und damit eine der wichtigsten Bedingungen für eine Einbürgerung nicht mitbringen. In diesem Zusammenhang spricht sie nicht davon, dass sie und die anderen privilegiert seien, sondern beschreibt sich und ihre Mit-

diskutantinnen sogleich in radikalerer Weise als „elitär". Anders als ihre politische Freundin Carmen nimmt sie nicht an, dass die Konsequenzen aus der Einwanderungsdebatte nur die erste und zweite Generationen betreffen, sondern eben doch auch die dritte Generation. Ihr Sprechen kann als eine Praxis der notwendigen Selbstkritik gelesen werden, die partikulare Interessen überschreitet. Mit anderen Worten könnte gesagt werden, dass Tülay *parrhesia* ausübt, denn sie distanziert sich von narzisstischen Schmeicheleien (vgl. Foucault 1988a: 26), die da lauten, dass das Kollektiv, dem sie und die anderen angehören, ein besonderes sei. Aus der bewusst privilegierten Position ergeben sich viel eher, Tülay zufolge, politische Verantwortlichkeiten, die über die partikularen hinausgehen müssen, sollen soziale Ungleichheiten umfassender thematisiert werden. So gibt sie sich nicht damit zufrieden, die Verhältnisse anzuklagen, vielmehr fordert sie dazu auf, die eigene Privilegiertheit ins Visier zu nehmen (vgl. hierzu Dhawan 2005). Es wird deutlich, wie die eigene Verletzlichkeit im Zusammenhang mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen – etwa Bildung, Kenntnisse über politische Rahmenbedingungen, politischer Zusammenhalt etc. – zu einer Position der diskursiven Stärke gerät, die eine Immunisierung gegen Kritik ebenso wenig akzeptiert wie die faktischen Stigmatisierungen und Ausgrenzungen. Die Dokumentation der Kämpfe innerhalb der oft homogenisierten Minorisiertengruppen erscheint zur Erhaltung der visionären Kraft notwendig, da sonst eine Idealisierung praktiziert wird, die den politisch denkenden Subjekten nicht gerecht wird und auch nicht respektvoll ist.

Neben den Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppen um Deutung von Realität, Bewertung von Geschehnissen und Entwurf eigener Strategien gab es auch immer wieder Gespräche, die sich um die (unmögliche) Idee der Utopie selbst drehten:

Hamide: AUCH DAS ist noch nicht mal meine Utopie! In einer rein lesbischen Gesellschaft leben zu dürfen, auweia, Frauen sind doch viel zu kompliziert! Aber so gesellschaftspolitische Ideen oder Ideale hab' ich nicht.
Nuran: Ja, ich hab' auch eher so Antiideen: Dagegen, irgendwas gegen was zu sein und nicht für was.
I: Das ist ja keine Utopie.
Nuran: Ja genau, das und das find ich Scheiße! Aber ich könnt' jetzt zum Beispiel also, Grenzen auf, ey, aber was will ich? Zum Beispiel auch dieses (-) Revolutionsgedanke denke ich, habe ich, aber ich wüsste gar nicht was ich dann, wenn der Staat gekippt wäre also, was für ne Idee ich hätte. Also nicht….
(ZD 3646-3659)

Während Hamide sagt, dass sie keine politischen Ideale hat – obwohl sie in vielen politischen Gruppen aktiv war und noch ist – und sich klar distanziert von träumerischen Sehnsüchten nach homogenen *Communities* wie es eine „Lesbengesellschaft" wäre, zeigt sich Nuran eher nachdenklich und unzufrieden. Sie

sympathisiert zwar mit dem Gedanken der Revolution, den sie anziehend findet, doch wie sie selber sagt, fehlen ihr die Ideen für das Danach. Ein wenig hilflos gibt sie zu, dass sie gar nicht wüsste, was sie tun würde, wenn dann „der Staat gekippt wäre". Damit steht Nuran sicher nicht alleine da, denn viele haben keine klare Vorstellung davon, wie etwa das Marx'sche Reich der Freiheit aussehen könnte. Es ist dies gleichfalls ein Indiz für einen zunehmenden Utopieverlust, der auch bei anderen Diskutierenden zu konstatieren ist und der auch Konsequenz eines Wissen über „enttäuschte und enttäuschende Revolutionen" überall auf der Welt ist. Leyla glaubt, dass Utopien einem nur etwas vorgaukeln: „Es GEHT EINFACH NICHT!" (ZD 3788), ruft sie in die Runde und plädiert dafür, durch das Leben zu gehen, ohne dabei anderen wehzutun. „Aber das ist das Einzige, was ich irgendwie fassen kann" (ZD 3801).

Als Nuran auf das Bedauern des Utopieverlustes angesprochen wird, welches in ihren Äußerungen spürbar wird, antwortet sie denn auch:

Nuran: Ja, das klingt nur so scheiß realistisch.
//lachen im Hintergrund//
Nuran: Kannste wohl sagen. Ja, aber ich hab halt einfach keine Idee, weil es ja halt schwierig ist, zu wissen, was wichtig ist, wo du weißt, ja, Wünsche auch zuzulassen oder auch so, politische Ideen zu haben//leiser werdend//
(ZD 3682-3688)

Die Aussage, dass es schwierig ist Wünsche und damit auch politische Ideen zuzulassen, beschreibt gewissermaßen ein gespürtes Utopieverbot. Nuran ist seit jungen Jahren politisch sehr aktiv in linken Gruppen, doch es scheint ihr der Mut zu fehlen, Wünsche zuzulassen. Der Moment ist deswegen spannend, weil beim Sprechen über Utopien Nuran klar wird, dass sie nur sehr unklare, zaghafte utopische Visionen hat – etwa *die* Revolution – und diese Tatsache sie nachdenklich stimmt. Das politische Utopieverbot hat Konzepte wie das der „Revolutionierung der Gesellschaft" leblos werden lassen. Dass sich Nuran damit unzufrieden zeigt, ist ein Zeichen dafür, dass sie den Utopieverlust tatsächlich als Verlust wahrnimmt und nicht etwa ignoriert. Wenn nun der Utopieverlust, auch aufgrund eines umfassenden Utopieverbots zustande kommt, können dann überhaupt utopische Visionen bei den Diskutierenden ausgemacht werden? Und wenn nicht, heißt das dann, dass die Verhältnisse hingenommen und nicht herausgefordert werden? Eine Antwort auf diese Fragen ist einfach und kompliziert zugleich, denn es ist wohl so, dass ein Utopieverlust generell auszumachen ist, und dennoch träumen die Teilnehmenden, teilen sie Sehnsüchte und entwerfen Strategien, um den hegemonialen Verhältnissen zu widerstehen. Sie möchten durchaus Gesellschaft verändern und gehen dabei meistens sehr selbstkritisch vor. Die Visionen bleiben in der Regel zwar eher oberflächlich und fragmentarisch, was auch mit den Rahmenbedingungen des Gespräches zusammenhängt, jedoch wird

– und das ist entscheidend – die utopische Richtung, die Tendenz des Hoffens durchaus transparent:

Serpil: Ich glaub ich würde erst mal das Menschenbild was ich habe, das ist zu egoistisch finde ich und deswegen würde ich ein ganz anderes also, ich würde den Menschen vollkommen verändern//lacht//
Bircan: Ja, das meinte ich ja eigentlich…
Serpil: Ja, ich finde, ich weiß nicht, wir haben also, dass wir unseren Egoismus vielleicht überwinden und so ja, diese materiellen Sachen nicht so nehmen. Ich weiß nicht, ich finde das irgendwie. Ich bin ja auch so. Und also Nationen würde ich VOLLE KANNE abschaffen. Weil ich finde alle Probleme, die wir haben, haben damit angefangen, dass man halt irgendwelche Nationen [unverständlich] weiß ich nicht. Keine Ahnung!//lacht//
(ZA 1656-1667)

Serpils utopisches Denken erweist sich als ethisch und selbstkritisch zugleich: Die kurze Sequenz zeigt ihre Beunruhigung über die generelle Beobachtung, dass Menschen egoistisch sind, und sie schließt sich selber aus dieser Beschreibung nicht aus. Könnte sie, so würde sie den Menschen vollkommen verändern. Dies ist eine revolutionär-visionäre Idee, die anachronistisch und womöglich auch ein wenig naiv anmutet, doch zeigt sie an, dass utopisches Potential vorhanden ist. Den Ursprung allen Unheils sieht Serpil in den Nationen, für die Menschen, wie Anderson (2003) gezeigt hat, zu sterben bereit sind. Nationen würde Serpil abschaffen und reflektiert gleichzeitig zu dieser Forderung auch ihre Ausgrenzungserfahrung und die ihrer Freundinnen, die entscheidend mit der Formation von Nationen verknüpft ist, denn das Konzept des Nationalstaats geht von einer klaren Korrespondenz zwischen nationalen Grenzen und denen, die innerhalb dieser leben, aus (vgl. etwa Yuval-Davis 1997a, b). Es ist verständlich, dass Serpil sagt, dass alle ihre Probleme mit der Idee der Nation zusammenhängen, denn die Erfahrungen von Ausgrenzungen und Stigmatisierungen, die gerade in Gruppe A immer wieder zur Sprache kommen, haben v.a. damit zu tun, dass sie als nicht zugehörig zur deutschen Nation und Kultur gesehen werden. Sie stellen gewissermaßen das Differente dar, das zudem nur bedingt integrierbar scheint.

Utopisches Visionieren ist ein spezifisches Blicken auf Zukunft, ein Ersinnen, welches aufs engste mit der Praxis des Erinnerns verwoben ist, welches ein Zurück-Blicken in die Vergangenheit darstellt. Sich-Erinnern stellt dabei einen Prozess des Ordnens dar. Es dient gewissermaßen der Subjektobjektivierung ebenso wie der Selbststrukturierung (vgl. Georgi 2000: 146). Dabei steht es mit dem Ersinnen in einem dialektischen Verhältnis, denn nur wer sich erinnert, ist des Ersinnens fähig. Das Erfahren des Hier und Jetzt wird zu einer neuen Erfahrung. Der Akt des Erinnerns ist somit Teil utopischer Praxis, denn es stellt eine Basis für das ‚Durchhalten' im Angesicht von Unterdrückung dar. Erinnern ist hier ein Erinnern-an-ein-Anderes, welches den Vorstellungen der Mehrheit und

ihrer kollektiven Erinnerung Risse zufügen kann (vgl. Foucault 1977). Das Benennen gewaltvoller Erfahrung, aufgrund von ‚Äußerlichkeiten' zum Ziel von Hass und Verachtung zu werden, wird gekoppelt an eine utopische Idee der „vorurteilsfreien Gesellschaft". Zugegeben, auch Menschen, die nicht aufgrund ihres Aussehen und/oder ihrer Herkunft stigmatisiert werden, träumen zuweilen von der „vorurteilsfreien Gesellschaft", allerdings ist das Benennen dieser Utopie nicht in der Art und Weise gekoppelt an eigene Erfahrung und damit different emotional durchdrungen. Herrschaft, so könnten man sagen, bedeutet die Regulierung von Vergessen und Erinnern. „Die Pflicht zu vergessen wird zur Voraussetzung dafür, die Nation zu erinnern" schreibt Bhabha (1997c: 181) und macht damit darauf aufmerksam, dass die Bildung der Nation notwendigerweise auf dem Vergessen aufruht. Vergessen werden die Zeiten, in denen der Ort, an dem jetzt gelebt wird, andere Namen trug, andere Regierungsformen, andere Mythen beherbergte. Einwanderung und ihre Effekte auf den geo-politischen Raum müssen vergessen werden, um die Idee der Nation zu stabilisieren. Insoweit ist verständlich, dass Migrantinnen sich erinnern an Migration und an Erfahrungen von Diskriminierungen, die es ihnen ermöglichen, Visionen für die Zukunft zu entwickeln, welche die von Bhabha zitierte „orale Leere" der Migrantinnen zu überwinden sucht (ebd.: 187). Dies ist beispielsweise der Fall in Gruppe C, wo die Frauen über die Verhinderung der doppelten Staatsbürgerschaft sprechen und die Unterschriftensammlung der CDU, die dies zu einem großen öffentlichen Ereignis werden ließ:

Gül: Ohne Wahlrecht habe ich noch nicht mal dieses Minimum an Macht, den Politikern oben zu sagen, was ich will und was nicht. Es geht nicht anders.
Tülay: Deshalb konnte sich ja die CDU auch nur diese Megakampagne dagegen leisten, ja. Also ich meine, ich möchte halt dafür sorgen, dass irgendwie die Generationen nach mir, das nicht vergessen, ja so in welcher Einzigartigkeit irgendwie da… Das war wirklich Volksverhetzung, was die da gemacht haben und sonst nix//lacht kurz//. Also…
(ZC 453-459)

Tülay, die Geschichtsstudentin, möchte dafür sorgen, dass die von der CDU initiierte Kampagne, die schließlich den Entwurf zur doppelten Staatsbürgerschaft zum Wanken brachte, nicht vergessen wird. Die anderen Teilnehmenden in Gruppe C teilen diese Empörung. Auch sie erinnern sich sehr gut an diese Zeit. Als ‚Volksverhetzung' bezeichnet Tülay die Kampagne und in der Tat ist sie damals von vielen politischen Beobachter/-innen als unethische Politikpraxis kritisiert worden. Erinnern wird Teil einer politischen Strategie, deren Ziel die Skandalisierung sozialer Ungerechtigkeiten ist. Mit anderen Worten: Politisch sein bedeutet erinnern, bedeutet gegen das Vergessen arbeiten. Die hier diskutierenden Frauen bringen eine andere Geschichte zum Vorschein, die andere Zukunftsmodelle entwickeln möchte. Die Thematisierung von Erfahrungen der Erniedrigung und Verletzung stellt dabei die Basis her, von der aus ein utopischer

Impuls entwickelt werden *kann*, selbst wenn dies nicht zwangsläufig der Fall sein muss. Erinnern und Aussprechen dieser Erinnerungen ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Produktion eines utopischen Impulses und damit die Aufweichung von Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen. In Gruppe A sagt Handan beispielsweise, direkt nach ihren Utopien befragt:

Handan: Also ich würde mir ganz, ganz doll wünschen, dass die Bilder, die wir im Laufe der Geschichte, ja unserer Menschheit haben, so von wegen, das lockige Frauen temperamentvoller wären und so und dann eben naiv und dumm seien//lacht//Und das glatte Haare irgendwie…
Serpil: Was?//empört//Echt?
Handan: Weiß ich nicht, mein' ich gelesen zu haben.//lacht//Ja, dass an Äußerlichkeiten nicht irgendwie…
[3s Pause]
Serpil: Dass es keine Schubladen gibt!
Handan: Ja, dass auf Grund von Äußerlichkeiten mir gegenüber… ja so abfällige Bemerkungen, so ganz subtile, die man, die ich meistens nicht belegen kann, dass mir das nicht passiert. Und auch anderen Menschen, die mir nahe liegen, dass denen das nicht passiert.
(ZA 1514-1531)

Handan aus Gruppe A formuliert eine Utopie, in der es keine rassistischen Vorurteile mehr gibt. An die Thematisierung der eigenen Rassismuserfahrungen wird die Vision einer vorurteilsfreien Welt geknüpft. Sie artikuliert den Wunsch, dass alle Menschen Abschied nehmen von den „Bildern, die wir im Laufe der Geschichte" angesammelt haben. Es ist interessant, dass sie an dieser Stelle nicht in Wir und Ihr spaltet, sondern die Hoffnung formuliert, dass auch *andere* dann nicht mehr unter diesen Vorurteilen leiden müssen. Rassismus, so Mecheril (1997), kann direkt, aber auch indirekt erfahren werden. Und so ist der allgemeine Wunsch, dass es auch anderen Menschen, die ihr nahe sind, nicht passiert, dass auch sie keine rassistischen Bemerkungen mehr ertragen müssen, wie sie sagt, eine Bekräftigung des Wunsches nach einer Nicht-Wiederholung von Diskriminierungserfahrung. Es ist die Vision eines Ortes des Nicht-Ausschlusses und der Nicht-Stigmatisierung, an dem ein *anderes* Leben möglich ist.

Danach befragt, wie sie beschreiben würden, was ihre politischen Ziele sind, sprechen Handan und Serpil davon, dass es v.a. darum geht, die „gängigen Bilder anzukratzen"; die Stereotypen infrage zu stellen:

Serpil: Infrage zu stellen, das was eigentlich so als Stereotyp irgendwie gilt. Dadurch, dass wir uns halt zeigen zum Beispiel. Oder den anderen auch klar zu machen…
Bircan: Dass wir existieren!
Serpil: Dass sie ja auch keine Stereotypen sind, also vielleicht auch uns selber irgendwie klar zu werden, dass es auch nicht, dass die Deutschen auch nicht einheitlich sind.

Zum Beispiel, ja, wenn man über die Deutschen spricht, das gibt's ja auch irgendwie auch nicht, so was…
(ZA 1792-1801)

Das Hinterfragen der gängigen Stereotypen bedeutet für Bircan, in ihrer Existenz wahrgenommen zu werden. Es ist dies eine Form der Bildstörung und sicher dann als mutig zu bezeichnen, wenn nicht nur die persönlichen Interessen verfolgt werden, sondern dieses Hinterfragen zu einem ethischen Projekt wird, indem Stereotypen im allgemeinen hinterfragt werden. Serpil entwirft eine politische Programmatik, bei der der Selbst-Immunisierung gegenüber Kritik der (potentiellen) Opfer von Diskriminierungen aktiv widerstanden wird. Dies deutet auf eine politische Praxis hin, die den Feind nicht mehr im anderen sucht, sondern in den Strukturen, die die Subjekte in ihrem Sosein und ihrer spezifischen Positioniertheit entwerfen und einschränken.

5.2.1 Strategien und Programmatiken

In seinem Essay *Das rassistische Schibboleth* stellt Slavoj Žižek, in Anlehnung an Lacan, zwei Arten des zeitgenössischen Intellektuellen vor: Es sind dies die Figuren *fool* und *knave*. Während der *knave* ein zynischer Konformist ist und damit eine antiutopische Figur verkörpert, der die bestehende soziale Ordnung mit der Begründung rechtfertigt, dass diese nun mal existiere, entspricht der *fool* dem linksgerichteten Hofnarr, „der die Lüge der bestehenden Ordnung öffentlich bloßstellt, allerdings auf eine Art, die die performative Effizienz seiner Rede aufhebt und für niemanden eine Bedrohung darstellt" (Žižek 1997: 145). Gerade die Figur des *fool* scheint im Zusammenhang der hier interessierenden Fragestellungen spannend, denn einigen Utopiekritikern zufolge ist sicherlich die Utopikerin ein solcher *fool*: Wenn Utopien Narrenparadiese sind, sind die, die sie entwerfen, nichts anderes als Närrinnen. Und auch wenn eine Kritik des Hier und Jetzt Bestandteil vieler utopischer Entwürfe ist, so bleiben die Entwürfe ineffektiv, solange sie nicht sozial-transformatorische Strategieüberlegungen mit einschließen. Ein interessantes Beispiel hierfür ist die lustvoll von Ayşe aus Gruppe A präsentierte Utopie, die in dieser Art und Weise in keiner anderen Diskussion auftrat. Es handelt sich dabei verkürzt gesagt um einen Alptraum der Mehrheitsdeutschen:

Ayşe: Ich hab eine ganz andere Vorstellung. Auf jeden Fall ist das ein ganz riesengroßer Traum von mir! Ich weiß ganz genau, dass das nicht realis… so halt realisierbar ist. Auf jeden Fall würd' ich, wünsche ich diesen Deutsch-Deutschen, die hier in Deutschland leben, ich MÖCHTE ALLES WAS AUSLÄNDISCH IST abschaffen! Was hier… wirklich, ist eine Erfahrung wert! Zum Beispiel für ein Jahr oder für zwei Jahre alles was

nicht Deutschland ist, zum Beispiel diese Döner-Imbiss-Buden und was weiß ich, die Reisen, das Ausland…
Bircan: Ja, das ist auch cool!
Ayşe: ALLES WEG, ALLES WEG! Nichts Ausländisches mehr. Da möchte ich mal die Deutschen beobachten. Ich glaube, die würden zu Grunde gehen.
Alle://lachen//
Bircan: Das ist auch gut. Das ist auch eine gute [unverständliches Wort]
Ayşe: Da würden sie bestimmt sagen: „AUSLÄNDER HER! KOMMT REIN! WIR GEHEN ZUGRUNDE!"
Alle://lachen laut//
Ayşe: Das ist die Form von (-) Das ist eine Utopie halt!
I: Ja.
Ayşe: Aber das wäre wirklich ne Erfahrung wert. Alles Ausländische raus. Kein Urlaub mehr halt ins Ausland nur noch DEUTSCH. Richtig, Bockwurst und Bockwurst nichts mehr, keine Tees mehr. Überhaupt die ganzen Gewürze, was ausländisch ist alles weg. Was meinst du mal, wie die Deutschen da gucken. Ja, das wäre richtig bitter. Die würden sich WÜNSCHEN, die würden sich wünschen//lacht//, dass die Ausländer rein kommen//lacht//.
Serpil: Gemein.
Ayşe: Das wär's. Das möchte ich. Aber das ist nicht realistisch, nee?
(ZA 1611-1647)

Die hier von Ayşe skizzierte Utopie ist sozusagen eine Rachevision und auch Warnutopie. Ayşe phantasiert was passieren würde, wenn die radikal rechtsextreme Phantasie Wirklichkeit würde und Deutschland nur ‚deutsch' wäre, ‚rein' sozusagen. Es handelt sich um eine Vorstellung, welche sie gewissermaßen griffbereit hatte. Eine Idee, über die sie anscheinend oft nachgedacht hat, weswegen sie diese spontan reproduzieren konnte. Mit Selbstbewusstsein und Nachdruck präsentiert sie hier eine Utopie, in der sich Wut lustvoll Platz macht. Die Wut richtet sich gegen die „Deutsch-Deutschen". Eine Bezeichnung, die die Diskutantinnen der Gruppe A für in Deutschland lebende Mehrheitsangehörige zur Anwendung bringen. „Deutsch-Deutsche", das sind jene, deren Zugehörigkeit nie hinterfragt wird und die auch selber ihre Zugehörigkeit nie hinterfragen. Sie sind ‚deutsch' und daran wird nie ein Zweifel geäußert. Damit einher gehen alle Privilegien, die aufgrund unhinterfragter Zugehörigkeit zugestanden werden, vom Wahlrecht bis hin zur freien Wahl des Arbeitsplatzes und einem recht sorgenfreien Alltagsleben. Im Kontext dieser Diskussion um Utopien hat „Deutsch-Deutsche" einen bitteren Nachgeschmack. Es klingt verächtlich aber auch mitleidig. In Ayşes Utopie verschmelzen „Deutsch-Deutsche" zu einer homogenen Masse von flehenden Bittstellern. Dabei wird der aggressive Imperativ „Ausländer raus!" zur die „Deutsch-Deutschen" lächerlich machenden Bitte „Ausländer her!" Zu Beginn und am Ende der Passage markiert die Sprecherin die formulierte Utopie als unrealistisch. Auch sagt sie, dass dieselbe ein Traum wäre und dass das Experiment nur ein, zwei Jahre andauern solle. Utopie tritt hier in einer dys-

topischen Variante auf, deren Wirkung immer wieder durch Referenz zu den Möglichkeiten des Hier und Jetzt eingeschränkt wird. Ayşe geht nicht davon aus, dass ihr Traum Wirklichkeit werden kann, und den Traum selber grenzt sie schließlich temporal auf ein bis zwei Jahre ein. Es ist eine dystopische Vorstellung, die einer rechten Vision von ‚reiner' Nation erschreckend ähnlich ist, nur dass Ayşe phantasiert, dass diese Ansichten eines ‚ausländerfreien Raumes' alptraumhaft sind. Ayşe extrapoliert die ‚Ausländer raus' Parole und parodiert sie gleichzeitig. Die Macht des Imperativs wird dadurch – für einen kurzen Moment zumindest – gebrochen und zu einem feindseligen ‚Witz'[9] – und alle lachen. Serpil findet diese Vision „gemein". Sie empfindet ein Unbehagen bei dieser symbolisch aufgeladenen Rachevision. Vielleicht verspürt sie dieses Unbehagen auch, weil sie ahnt, dass der Umkehrdiskurs, der in dieser Vision präsentiert wird, wieder einmal *den* Feind homogenisiert, um ihn dingfest zu machen und damit eine simplifizierende Strategie darstellt, die die eigene Verwobenheit in den Strukturen außen vor lässt (vgl. Butler 1991: 33) und dazu noch schnell unvorhergesehene negative Effekte hervorbringen kann. Doch auch sie muss am Ende mitlachen. Ein kathartisches Lachen macht sich Luft, denn Ayşes Utopie spricht eine erlebte Bedrohung an, der alle Diskutantinnen ausgesetzt sind und auch während des Gesprächs Raum geben.

Auch in den anderen Gruppen wird über unterschiedliche Formen von Gewalt und Bedrohung gesprochen. Beispielsweise in Gruppe D erzählt Susana, die kroatischer Herkunft ist, wie sie in der U-Bahn zusammengeschlagen wurde, obschon sie dies ihrer Kleidung und nicht ihrer Herkunft zuschreibt :

Susana: […] Das war, weiß nicht, war mal in der U-Bahn, war irgendwie sehr schwarz angezogen und dann kam irgendwie so ein, weiß nicht ob der jetzt irgendwie ein Skin war oder ne Glatze oder so, und hat halt gedacht ich bin irgendwie ne Antifa und dann hat der mich da in der U-Bahn einen bisschen vermöbelt. Und das war halt die einzige blöde Erfahrung, aber die hat sich jetzt auch nicht in mich, an mir festgesetzt, dass ich jetzt irgendwie ein großes Problem mit so was immer hätte oder so. Es war auch das einzige Mal in meinem Leben, ansonsten mein gesamter Freundeskreis oder so, der ist eigentlich sehr multikulturell in diesem ganz (-) die sind offen, irgendwie so.
(ZD 295-303)

Für Susana war diese Gewalterfahrung eine „blöde Erfahrung", die zudem, ihrer Ansicht nach, kaum etwas mit ihrer Herkunft zu tun hat. Diese Passage löst interessanterweise in der Gruppe ein Sprechen über weitere Gewalterfahrungen aus. Es zeigt sich dabei, wie die verschiedenen Verletzlichkeitspositionen auch zu unterschiedlicher Beurteilung von diesen führen. Während Susana ihre eigene Erfahrung nicht generalisiert, löst sie bei der Mitdiskutantin Shirin, die iranischer

9 Es sei hier angemerkt, dass solcherlei ‚Witze' nur dann soziale Sprengkraft haben, wenn sie von denen geäußert werden, die dieser Minderheit angehören. Dieselbe Utopie, präsentiert von Mehrheitsdeutschen, würde das Lachen gefrieren lassen.

Herkunft ist, Ängste aus, während Leyla wiederum, die türkischer Herkunft ist, aber von sich selber sagt, dass sie „sehr deutsch“ aussieht, weil sie Tscherkessin sei, die häufig „blond und blauäugig“ seien, das weniger zu berühren scheint.

Leyla: Also das ist meine einzige Ausgrenzung, oder dass sie meinen Briefkasten mit was weiß ich „Türkensau“ beschmieren oder so was. Das ist so…
Shirin: Wo wohnt ihr denn?
Leyla: Ach, ich, ich wohn in F. also, kannste dir vorstellen. Und deswegen, das ist so meine einzige Ein… Ausgrenzung, wenn ich meinen Namen nenne oder wenn ich sage, dass ich Türkin bin, dann fängt's an, dann kann's passieren, dass mich irgendjemand im Amt oder sonst wo, also das, ansonsten eben. Ich hab einfach mal so einen gewissen Vorteil, nee das, Tscherkessen, Tscherkessen sind oft auch in ihrem Ursprung blond und blauäugig. Ich war blond und blauäugig, also deswegen.
(ZD 444-455)

Der Name führt zur Ausgrenzung und damit zu bestimmten Formen von Ausgrenzungen, die sich von denen unterscheiden, die gemacht werden, wenn Menschen aufgrund ihres Aussehens potentiell Gewalt ausgesetzt sind. Die hier Diskutierenden sind sehr sensibel für diese Unterschiede und gehen offen damit um. Leyla z.B. weiß, dass sie aufgrund ihres Aussehens auf offener Straße weniger rassistischer Gewalt ausgesetzt ist, und Susana betont an anderer Stelle, dass es doch einen Unterschied macht, ob man nun ‚türkisch‘ oder ‚jugoslawisch‘ sei. Das sind keine unsolidarischen Bemerkungen, die einer gemeinsamen Visionenbildung im Wege stehen, sondern im Gegenteil, offen über Differenzen zu sprechen bietet erst die Grundlage zum gemeinsamen Kampf für soziale Veränderung. Es ist dies eine Strategie, die sich deutlich von einer rechtskonservativen abgrenzt, die immer wieder versucht das ‚Volk‘ oder die ‚gemeinsame Kultur‘ hochzuhalten.

Die gemachten Ausgrenzungserfahrungen auf struktureller und individuellmenschlicher Ebene haben die Mitglieder von Gruppe C motiviert, sich zusammenzutun und sich politisch zu engagieren. In der sehr aktiven Gruppe kommt es immer wieder zu kleinen Meinungsstreitigkeiten, die sich an für solche Kollektive typischen Strategiefragen, z.B. wie etwa die Möglichkeiten der Intervention eingeschätzt werden, entzünden. Während Gül und auch Luisa einwerfen, dass es wichtig sei, dass gesellschaftliche Veränderungen zumindest auch über die Erneuerung bestehender politischer Institutionen gehen sollte, hält die politische Freundin Tülay diese Vorstellung für unangemessen. Sie hält an der absoluten Notwendigkeit einer subversiven Politik fest, die den politischen und gesellschaftlichern Mainstream angreift und nicht in demselben mitschwimmt.

Gül: Ja, ich fänd's schön es mal anders zu erleben…
Tülay: Das ist so fest ja, dass man irgendwie, so wie da irgendwer kommt, weißt du, so aller L. (eigene Gruppe)-Inhalte-Manier von oben predigt, das ist doch, also ich meine, das ist doch kein Zufall, dass die L. irgendwie, dass die Gruppen, die so arbeiten wie die

L., die Inhalte vertreten wie die L., dass das irgendwie keine Mainstream-Bewegung gerade in Deutschland ist, ja…
Carmen: Aber darum geht's nicht.
Gül: Darum geht's nicht. Es geht…
Alle://alle sprechen durcheinander – unverständliche Einwürfe//
Tülay: Es geht sehr wohl darum, weil wenn du eben so Politikinhalte, also Politikinhalte, die werden eben nicht nur von oben runter gegeben, sondern du guckst auch auf das was unten…
Gül: Tülay, jetzt generalisier' nicht!
Tülay: Ankommt!
Gül: Ich hab' doch nicht gesagt, man muss nur von unten runter machen! Ich hab gesagt, wenn ich…
Luisa: Es würde was nützen, wenn…
Gül: ICH WÜRDE DAS GERNE MAL ERLEBEN, JA, DASS DA AUCH MAL DIESER Wind kommt! Ich hab' nicht gesagt, man muss nur von oben runter und dann hat sich das! Also, ich bitte Dich, Tülay!
(ZC 1046-1075)

Eigentlich sind sich die hier Diskutierenden einig. Und doch scheint hier eine Debatte durch, die sicherlich nicht das erste Mal geführt wurde. An dieser Stelle dokumentiert sie, wie Visionen, wenn sie in Strategiefragen münden, Dissonanzen innerhalb von Widerstandsgruppen produzieren. Gül wünscht sich eine sensible und progressive Migrationspolitik, während Tülay eine solche Vorstellung als absurd ablehnt. Sie denkt im Gegenteil, dass es wichtig ist, von unten aus der gängigen Politik etwas entgegenzuhalten, um sichtbar zu werden und um andere Inhalte zu vertreten. Unterdessen Gül sich zumindest kurzzeitig auf einen utopischen Diskurs einlässt, reagiert Tülay unruhig und genervt auf Güls Visionen der anderen Politik von oben. Ein geradezu klassisches Beispiel politisch-strategischer Auseinandersetzungen um Widerstand. Die Argumente finden sich auf verschiedenen Ebenen – der visionären Ebene und der des konkreten Hier und Jetzt – und können folglich nicht zueinander kommen, obschon die Kontrahentinnen sich, was das Ziel betrifft, einig sind: Beiden Seiten geht es um die Veränderung der Migrationspolitik und einen Wandel der sozialen Wahrnehmung von Migranten und Migrantinnen in Deutschland. Das ist auch die Programmatik der politischen Gruppe, der alle Mitdiskutantinnen von Gruppe C angehören. Während Gül jedoch hofft – nicht glaubt –, dass die offizielle Politik sich ändern könnte, beunruhigt Tülay das Aussprechen einer solchen Hoffnung. Sie möchte vielmehr die „Kraftlinien" der Gegenwart sichtbar machen und es scheint, als würde sie das bloße Aussprechen von Güls Hoffnung als Verrat an den politischen Zielen der Gruppe interpretieren (vgl. Foucault 1978: 19). Güls Gedankenexperimente werden sogleich vehement gebremst.

Luisa dagegen glaubt, dass es v.a. auch um Sichtbarkeit von Migrantinnen gehe. Sie beschreibt dabei die bereits errungenen sozialen und politischen Veränderungen als „kleine, schleichende Revolution".

Luisa: Es ist eine kleine, schleichende Revolution, weil mit der Zeit wird sich schon da was ändern. Das ist wahrscheinlich, das ist das Einzige, was sich wirklich ändern wird, dass Migranten Lehrer werden, das ist ganz wichtig. Das ist ganz wichtig, weil die Schule ist zentral, um gegen Rassismus was zu machen meiner Meinung nach. Dass Migranten Lehrer werden und dass sie in die Politik gehen oder einfach auch in irgendwelche ganz normale Behörden oder was weiß ich oder an den Unis oder…
Tülay: Ich will ja die Gefängnisdirektorin werden, in der Jugendvollzugsanstalt in H…
Luisa: Ich meine immerhin, es gibt ja auch sehr erfolgreiche mittlerweile türkische Unternehmer…
I: Mhm.
Luisa: Die hier auch schon einiges verändert haben. Also, man muss nur sehen, dass in normalen Supermärkten, deutschen Supermärkten mittlerweile auch türkische Produkte gekauft werden können, die hier produziert werden oder dass türkische Unternehmer hier Sachen produzieren und sie dann exportieren in die Türkei. Also, da verändert sich was und sobald die auch ökonomische Macht haben, werden die auch Anerkennung auch bekommen mit der Zeit…
(ZB 1341-1362)

Luisa, die promovierte Sozialwissenschaftlerin spanischer Herkunft, ist optimistisch. Sie glaubt, dass sich schon langsam etwas gesellschaftlich verändert. Und sie hofft und geht auch davon aus, dass wenn Migrantinnen und Migranten die ökonomische Macht haben, sich ihre soziale Situation verbessern wird. Tülay nimmt diese Vorstellung nicht ganz so ernst und wirft ein, dass sie gerne Gefängniswärterin werden will. Luisa lässt sich nicht beirren und fährt fort, indem sie aufzählt, was schon alles in Bewegung geraten ist. In Gruppe C ist auffällig, dass die Frauen, die kurdisch-türkischer Herkunft sind, weitaus weniger optimistisch sind als die beiden spanischer Herkunft. Optimismus ist dabei kein Kriterium für politischen Aktivismus, jedoch Indiz für ein Gelehrtes Hoffen. Hieraus nun weitergehende Schlüsse zu ziehen, wäre doch zu spekulativ, allerdings wäre dies zumindest ein interessanter Ansatzpunkt für weitergehende Untersuchungen, denn auch in den anderen Gruppen zeigen sich deutliche Unterschiede bezüglich politischer und sozialer Visionen und Strategien je nachdem, welcher ‚Herkunft' die Diskutantin ist. Wobei an dieser Stelle die Staatsbürgerschaft eher unrelevant erscheint. Relevanter hingegen ist die Erfahrung der alltäglichen Stigmatisierung, die bei sichtbaren Nicht-Deutschen oder scheinbar Nicht-Deutschen andere Spuren hinterlässt und wahrscheinlich zu einer differenteren Ausbildung von Visionen führt und auch Unterschiede in der Radikalität der Selbsterfindung mit sich bringen. Wenn ein *passing* möglich ist, ergeben sich daraus eventuell andere politische Strategien.

5.2.2 Zersplitterte Bündnispolitik

Eine wichtige strategische Auseinandersetzung innerhalb von sozialen Bewegungen ist die um Zusammenarbeit und Kooperation. Mit wem sollen welche Kämpfe geführt werden? Wo ist ein punktuelles, wo ein breiteres Zusammenarbeiten möglich? Sind beispielsweise Fragen, die zu beantworten eine politische Notwendigkeit darstellen. In den Gruppendiskussionen wird infolgedessen immer wieder über so genannte Bündnispolitik debattiert und gestritten, die immer auch gekoppelt ist an ein Nachdenken über Identitätsbestimmungen und Selbsterfindungen, die vorläufige Identitäten überschreiten.

Die Teilnehmenden, die politisch aktiv sind, arbeiten meist in mehr als einer Gruppe und in unterschiedlicher Besetzung. Es kann eine experimentelle Praxis beobachtet werden, die die bereits geschilderten Spuren in den Identitätsdiskursen hinterlässt.

Nuran: […] und das ist ein ganzer Prozess, was auch Hamide meinte mit eben halt gerade die Identitätspolitik machen, sitzen mit welchen die Antiidentitätspolitik machen eben Deutsche, sitzen eben mit Migranten oder, die sich eben nicht als Migranten definieren, aber vielleicht als Deutsche definieren also, ja Lesben mit Heteras, mit Männern, ach, was weiß ich! Ich gehe aus meiner Frauengruppe raus, weil ich die einzige Migrantin bin. Und es gibt Tage wirklich, wo ich bei T. [Politikgruppe] sitze mit weißen deutschen Männern und ich bin der einzige Migrant…
//Lachen im Hintergrund//
Nuran: Also so was. Das ist absurd! Aber genau das…
Alle://lachen laut//
Nuran: Ist das Thema…
Shirin: Meine Therapeutin ist völlig fertig//lacht//
Alle://lachen//
Nuran: Aber das ist das tolle an T.: Ausprobieren!
(ZD 4429-4450)

Nuran arbeitet in einer heterogenen Gruppe, in der Frauen und Männer, Deutsche und Nicht-Deutsche, Heterosexuelle und Homosexuelle etc. zusammenarbeiten und obschon sie die Situation politisch als absurd bezeichnet, kann sie auch Positives konstatieren: Sie probiert neue Formen der Zusammenarbeit aus, ohne gleich hohe Anforderungen an die Gruppe zu stellen. So testet sie etwa aus, ob politische Zusammenarbeit mit Männern möglich ist. Nuran hat eine linke Frauengruppe verlassen, um sich dann in einer Kooperation mit deutschen Männern zu finden. Sie findet sich damit in einer Situation wieder, die sie sich nicht hat vorstellen können/wollen, als sie noch aktiv in der linken Frauengruppe war. Ihre soziale Position als Migrantin bringt sie dazu Neues auszuprobieren, denn auch in der linken Frauengruppe war sie vor rassistischen Übergriffen nicht sicher. Ihre Kritik an der deutschen Frauengruppe hat sie dabei nicht in eine enge sepa-

ratistische Gruppe geführt, sondern insoweit ‚befreit', dass sie sich in der Nachfolge auf Bündnisexperimente einlässt. Sie selber bewertet dies positiv.

Das neue Bündnis ist ein zweckgebundenes, folglich geht es dabei nicht um Größen wie „geteilte Erfahrungen" oder „Sympathie", sondern um die Entwicklung politischer Strategien, die sich gegen Ausgrenzung und Normalisierungsdruck richten. Sympathie und kollektive Identitäten spielen eine zumindest vordergründig zweitrangige Rolle. Nuran bezeichnet dies als „Antiidentitätspolitik" und erkennt, dass die Mitglieder ihrer Gruppe sich zusammensetzen aus Menschen, die diese Art Politik präferieren, wie auch aus denen, die Identitätspolitik betreiben. Das ist interessant, denn es scheint, als wenn die theoretischen Diskurse um Identität hier nicht zur Auflösung von Identitätspolitik geführt hätten, sondern Gruppen entstehen haben lassen, in denen Menschen zusammenarbeiten, die diese divergierenden Paradigmen repräsentieren. In gewisser Weise stellt dies eine Variation zu Youngs (1990) Idee der „Politik der Differenz" dar, denn hier bilden sich Gruppen von Frauen und Männern, die wiederum andere Kollektive repräsentieren. Eine solche Politik führt nicht zur Auflösung von Gruppendifferenzen, experimentiert jedoch mit neuen Formen der politischen Zusammenarbeit, die zumindest die Frage der Repräsentation neu formulieren und insoweit die Frage nach Identität und Ursprung herausfordern und destabilisieren. Eine Zusammenarbeit unterschiedlicher Vertreter/-innen sozialer Kollektive scheint nicht mehr ausgeschlossen. Nuran sieht diese Art politischer Kooperationen im Zusammenhang mit ihrem persönlichen Entwicklungsprozess, an dessen vorläufigem Ende eine Art produktiver Gelassenheit steht. So fährt sie weiter aus:

Nuran: Ja, und aber auch halt, auch drüber zu stehen, über bestimmten Sachen einfach drüber zu stehen auch. Über meine Religiosität drüber zu stehen auch. Was weiß ich, zur Moschee gehen und es lustig finden.
Hamide: Ich liebe Moscheen!
Nuran: Ja, sich die Farben anzugucken oder nicht nur denken, scheiße!
Hamide: Ich denke, sich selber auf den Weg machen.
(ZD 4454-4462)

Der politische Werdegang Nurans zeigt sich verwoben mit den ihr zugeschriebenen Zugehörigkeiten wie z.B. der Religion. Dem Politikverständnis linker sozialer Bewegungen ist zumeist eine Distanzierung von Religiosität inhärent, gleichzeitig wird Nuran als Frau türkischer Herkunft immer wieder auf ihr ‚Muslimasein' zurückgeworfen. Interessanterweise löst sie dies, indem sie versucht, die Aufgeladenheit des Diskurses um Religion – insbesondere die ‚Zugehörigkeit zum Islam' – zu umgehen. Sie zeigt sich weder ‚religiös' noch ‚atheistisch', sondern bewundert schlicht die Ästhetik der Moscheen. Die Fokussierung des Ästhetischen gestattet Nuran, ein positives Zugehörigkeitsgefühl zu der ‚muslimischen *Community*' zu entwickeln. Ein Gefühl, welches sowohl im Diskurs der politischen Linken als auch Rechten eine Unmöglichkeit darstellt. Nuran bleibt damit

nur der Weg, ihre muslimische Sozialisation zu ignorieren und sich von einer Zugehörigkeit zum religiösen Kollektiv zu distanzieren. Doch stattdessen versucht sie, nachdem sie den Weg der Distanzierung ausprobiert hat, neue Wege aus. Hamide führt Nurans Gedankengang weiter aus indem sie feststellt, dass es wichtig ist, sich selber auf dem Weg zu machen, was wohl bedeutet, die Eskapade zu wagen, sich von Fremdzuschreibungen und ideologischen Zwangsjacken freizumachen.

Die hier diskutierenden Frauen sind in doppelter Hinsicht ‚fremd': Durch die sozialen Prozesse des *otherings* werden sie in eine soziale Position der ‚Fremden' eingeschrieben und obwohl diese Fremdheit sie verbinden könnte, wirken die vielfältigen Differenzlinien, die sie durchkreuzen und auf unterschiedliche Art und Weise verletzlich machen, entfremdend auch untereinander. Eine potentielle politische Koalition muss in der Lage sein, diese Fremdheiten produktiv zu nutzen. Die Gefahr liegt allerdings darin, dass die gewissermaßen doppelte ‚Fremdheit' destruktive Strukturen hervorbringen kann, in denen es dann z.B. darum geht, möglichst viel Macht innerhalb der jeweiligen Widerstandsstrukturen zu gewinnen oder sich unentrinnbar als Opfer festzuschreiben. Nuran und Hamide experimentieren nach vielfältigen Erfahrungen mit neuen politischen und persönlichen Wegen und sie erweisen sich damit – trotz ihrer Skepsis gegenüber Utopien – als utopisch, denn das Experimentieren, das „werkhafte Verhalten" (Bloch 1980: 103) und die „offene Möglichkeit" bilden Bloch zufolge den Kern utopischen Hoffens:

„In dieser offenen Möglichkeit, mit allen ihren Gefahren des wishful thinking und des abstrakten Utopisierens, ist der topos sowohl der Aktinhalte wie der Aktgegenstände des Noch-Nicht fundiert" (ebd.: 59)

Die Gruppendiskussionen geben einen Einblick, welche Grenzgebiete Migrantinnen bewohnen, welche Kämpfe sie austragen, in welche Paradoxien sie sich verheddern und welche Strategien sie nutzen, um Möglichkeitsräume für ihr Sprechen zu eröffnen, in denen ein *Novum* – im Sinne Blochs aber auch Bhabhas – sich artikulieren kann.

Eine der politisch prominentesten und meist diskutierten Strategien innerhalb der feministischen Diskussion ist sicherlich die so genannte Bündnis- oder Koalitionspolitik. Diese wird als eine Möglichkeit gesehen, den identitätspolitischen Fallen und deren fatalen Konsequenzen zu entkommen. So bemerkt Charlotte Bunch:

„Learning from a wider diversity of women and making coalitions does not mean watering down feminist politics, as some fear. Rather, it requires engaging in a wider debate about those politics and shaping their expressions to respond to more women realities" (Bunch 1990: 51).

Deutlich zeigt sich hier das Hervorgehen der Debatte um Koalitionspolitik[10] aus den Konfrontationen innerhalb der feministischen Bewegung um Repräsentation und Ausgrenzung. Die Auseinandersetzung um die Legitimation, im Namen von allen Frauen zu sprechen, ist seit den 1980er Jahren in Deutschland ein anhaltender Wortstreit, der wichtige Impulse aus den Diskussionen zur selben Topik in den USA aufgriff (vgl. etwa hooks 1981; Mohanty 1988). Würde man versuchen, feministische Bewegungspolitik der Bundesrepublik Deutschland grob aus der Perspektive von Frauen mit Migrationshintergrund zu skizzieren, so sähe das eventuell so aus: „Ignoriert – Separiert – Neue Bündnisse". Viele Migrantinnen haben seit den 1980er Jahren, aber v.a. in den 1990er Jahren beklagt, dass die westdeutsche Frauenbewegung sie schlichtweg ignoriert hat (vgl. etwa FeMigra 1994). Die Verweigerung der Bundesregierung, sich als Einwanderungsland zu bestimmen, findet ihren Niederschlag in den sozialen Bewegungen, die lange Zeit eine Politik der monokulturellen Verfasstheit verfolgt haben, in der die Differenzen, die durch Herkunft und Staatsbürgerschaft staatlich hervorgerufen wurden, weitgehend unberücksichtigt blieben. Eine erste Rebellion gegen diese Vorstellungen ließ identitätsorientierte Gruppen entstehen. Exemplarisch dafür stehen etwa die drei Kongresse in den 1990er Jahren, die von Schwarzen Frauen, Jüdinnen und Frauen unterschiedlicher Herkunft organisiert und besucht wurden (vgl. Kaynar/Suda 2002). Einige davon existieren noch heute.

Gruppe A ist eine relativ neue Gruppe junger Migrantinnen, die nach Selbstaussage eher zufällig eine Frauengruppe ist. Männer würden nicht bewusst ausgegrenzt.

Handan: Also ich finde schon, dass wir Schritte in diesen Gruppen tun, die mich da drin unterstützen meine gewaltigen Utopievorstellungen eben nicht los zu lassen, so… Die diese Vorstellung von einer GERECHTEREN Welt und von einem gerechteren sozialen System und so, die hab ich jetzt schon lange, aber (-) die sind auch eine zeitlang radikal weg gewesen und dann hab ich eben, ja, war ich in einigen Gruppen und dann hab ich wieder eine kurze Zeit Abstand genommen, weil ich dachte wir sitzen und labern nur, das bringt mir alles nichts. Das ändert die Welt nicht, aber dass sehe ich jetzt nicht mehr so. Es ändert die Welt nicht, so in einem Sprung oder in einem Satz, aber das sich was verändert, das find ich schon, das reicht mir. Auch wenn es nur für ne Zeit ist, so.
I: Mhm.
Handan: Auch wenn's nur ein Gespräch ist. Ich sehe Menschen, die sind auf den Weg, auf dem ich auch bin und das bringt mir sehr viel, mehr als ich früher gesehen habe.
I: Mhm.

10 Ein viel beachtetes Buch zu diesen Thema ist *Bridges of Power* von Lisa Albrecht und Rose M. Brewer (1990). Die Herausgeberinnen unterscheiden zwischen Koalitionen und Bündnissen. Im Gegensatz zu Koalitionen bestimmen Abrecht und Brewer Bündnisse als Verbindungen, die weiterreichende Ziele und tiefergreifende gesellschaftliche Veränderungen anstreben und nicht nur aus strategischen oder partikularen Gründen eingegangen werden.

Serpil: Ja, natürlich ist es, wäre es total super, wenn wir mit diesen Gruppen die Welt verändern könnten, aber das ist halt eine Utopie, nee? Aber, das ist dann halt so, also Schritte, die man halt dann irgendwie so macht, wenn man sich, wenn man…
Handan: Aber, ich hab auch keine Lust mehr einfach zu sagen, dass es mir alles nichts bringt und dass ich deswegen jetzt gar nichts mehr mache in die Richtung…
Serpil: Nee!
Handan: Also, darauf habe ich keine Lust mehr!
Serpil: Es ist eine Entwicklung, zum Beispiel ich, die bei mir nicht BEGONNEN hätte, wenn ich nicht in so eine Gruppe gekommen wäre. Dann wäre ich vielleicht irgendwie, dann hätte ich irgendwas, was nicht gut gewesen wäre//leise//
(ZA 1823-1860)

Handan glaubt daran, dass die politische Praxis dieser Gruppen nicht nur für die Frauen individuell bedeutsam ist, sondern durchaus transformative Kraft hat. Utopisch affirmativ äußert sie emphatisch, dass die politischen Gruppen die Welt verändern können – wenn auch nicht sofort. Den kurzen Einwand aus Serpils Richtung weist sie deswegen sogleich vehement zurück. Sie möchte ihre Utopien – „gewaltige Utopien" – behalten, denn sie hält sie für wichtig. Serpil wird daraufhin unsicher und gibt stimmlich leiser werdend zu, dass sie sicher nicht dort wäre, wo sie jetzt ist, wenn es diese Gruppen nicht gegeben hätte, wo über die Erfahrungen als Migrantinnen in Deutschland gesprochen werden kann und politische Aktionen geschmiedet werden, die den gemachten Erfahrungen einen Platz im Diskurs einräumen. Die hier diskutierenden Migrantinnen lamentieren nicht, sondern bekennen sich konkret zur Utopie. So etwa auch Hamide von Gruppe D, die ihre Utopien in Richtung „migrantisch schwul-lesbisch" konkretisiert.

Hamide: Aber dies, klar auch diese migrantisch schwul-lesbischen Ideen, da hab' ich natürlich Utopien, sonst würde ich ja nicht an dem Thema dranbleiben und weiter arbeiten.
[4s Pause]
Hamide: Und natürlich wünsche ich mir, gerade was dies Thema angeht, immer mehr Selbstverständlichkeit. Nicht mehr fragen, nicht mehr ausgrenzen, sondern Friedlichkeit, das ist schon auch ein Wunsch den ich habe.
(ZD 4360-4368)

Interessanterweise wird diese Utopie kombiniert mit der Vision einer friedlichen Welt, die wiederum gedeutet wird als eine Welt, in der schwul-lesbische Migrantinnen eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit darstellen.

Die Visionen, die aus solchen Reflexionen hervorgehen, können nicht teleologisch bestimmt sein, da sie die Brüchigkeit und Risse der Diskurse in sich tragen und damit einer teleologischen Bestimmung geradezu entgegenstehen. Es ist desgleichen ersichtlich, dass Solidarität bei den hier interessierenden Subjekten nur zum Teil gegeben und zu vermuten ist, ist es doch irrig anzunehmen, dass alle Migrantinnen sich solidarisch aufeinander beziehen. Die politischen Kämpfe

und Politisierungslinien verlaufen sehr unterschiedlich und fördern auch, wie festgestellt, destruktive Strategien, die sich in vorhandene Machtkartographien einrichten, zu Tage. Erst die Thematisierung von Ausschlüssen durch eine proklamierte „solidarische Politik“[11] ermöglicht es Grenzen zu verschieben, d.h. Macht in Bewegung zu versetzen und die notwendige Dynamisierung von Bündnissen hervorzubringen, die dann in der Lage sein können, Herrschaftsstrukturen zu destabilisieren (vgl. Castro Varela 1995). Als sinnvolle Strategie erscheint mir ein *parrhesiastischer* Politikstil, der die Pflege von Zweifeln an der eigenen Repräsentationspolitik und die Experimentierfreudigkeit, die mit dekonstruktiver Wachsamkeit einhergeht, mit einschließt (vgl. hierzu Castro Varela/Dhawan 2003). Denn „der Widerstand muß sein wie die Macht: genauso erfinderisch, genauso beweglich, genauso produktiv“ (Foucault 1978: 195). Solidarität ist in diesem Zusammenhang eher ein Zustand, der im Kampf errungen wird und auch wieder verloren gehen kann, und nicht ein Gegebenes. Allerdings wird sie als Letztere wirksam wenn, wie Judith Butler ausführt, von „vornherein auf einer Bündnis-‚Einheit‘ als Ziel“ bestanden wird. In diesem Falle wird Solidarität nämlich zur „unerläßliche[n] Vorbedingung für das politische Handeln“ (Butler 1991: 35). Auf die Probleme, die mit dem Ziel einer Bündniseinheit einhergehen, ist Butler (insbesondere 1991) bereits theoretisch eingegangen. Dies wirft die Frage nach neuen Wegen und Entwürfen der Kooperation und dem Zusammenhang mit dem Konzept der Solidarität auf. Nicht alle Gruppen dieser Art werden von den Teilnehmenden auf Dauer positiv bewertet. Die unterschiedlichen Verletzlichkeitsstrukturen konnten nicht immer in der erhofften Solidarität aufgehoben werden. Im Gegenteil, die Verletzungen, die ihnen in diesen Räumen zugefügt werden, beschreiben viele als destruktiver, weil sie eben in einem Raum geschahen, in dem sich viele erst einmal aufgehoben fühlten und oft fälschlicherweise Solidarität vermuteten.

11 Die Ausschlüsse, die sich in sogenannten solidarischen Gruppen finden lassen, sind bisher nur wenig thematisiert worden, obschon sie einen Einblick geben, wie Politik im Zusammenhang mit Diskriminierung funktioniert. Bloch hat noch von den Keimformen einer Gesellschaft „ohne Herr und Knecht“ gesprochen, die überall dort entstehen, wo praktizierte Solidarität stattfindet (Dietschy 1987: 149).

Erster Exkurs: Der Witz und das Lachen

> Um so mehr gilt es in den Kampf soviel Fröhlichkeit, Helligkeit und Ausdauer wie nur möglich hineinzutragen“ (Foucault 1976: 129).

Es war Adorno (1967), der in der *Negativen Dialektik* über das kollektive Lachen schrieb, dass es die Sündenbockmentalität herausfordert und sich den Kontrollmechanismen der Zensur entzieht.[1] Lachen wird damit Widerstandskraft zugeschrieben. Dem Komischen, dem, was das Lachen verursacht, ist dabei eine spezifische Dialogfähgkeit inhärent, die sich charakterisieren lässt durch „potentielle Mehrdimensionalität und -wertigkeit, Offenheit, Bewegung, Dynamik“ (Schwind 2001: 334). Klaus Schwind beschreibt es als ein Oszillieren zwischen „Realem und Irrealem, zwischen Wahrgenommenem und Vorgestelltem, jene Lücke, in die die Energie in die Beziehungssetzung einfließt, um die ambivalente Relation zum ‚Anderen‘ virtuell aufzubauen“ (ebd.). Die Entfaltung utopischer Visionen könnte als quasi-experimenteller Akt verstanden werden, der u.a. närrische Energie freisetzt. Und so wurde in allen vier Gruppendiskussionen ausnehmend viel gelacht. Oft war es mir als Moderatorin verständlich, fiel es mir leicht, eine plausible Erklärung für dieses Lachen zu finden, oft hinterließ es jedoch auch Irritationen und offene Fragen. Beides – sowohl die begriffenen Stellen als auch das unbegreifliche Gelächter – machte mich darauf aufmerksam, wie wichtig die genaue Betrachtung dieser expressiven nicht-sprachlichen Gesten im Rahmen der Analyse utopischer Fragmente zu sein scheint. Interessant ist dabei nicht nur das Lachen, sondern auch die Natur des Lächerlichen. Mit anderen Worten: Worüber wird gelacht? Wer lacht über wen oder was? Und warum? Lachen zeigt sich verquickt mit Fragen der Macht und so lassen sich die gemachten

1 Benhabib (1986) macht darauf aufmerksam, dass es Adorno war, der seine Kritik als eine Kritik der Dissonanz bezeichnet hat. „The task of the critique is to illuminate those cracks in the totality, those fissures in the social net, those moments of disharmony and discrepancy, through which the untruth of the whole is revealed and glimmers of another life become visible“ (ebd.: 181).

Witze nicht selten als Angriffe auf die Dominanzkultur lesen. Die Diskutierenden scheinen sich dann für kurze Zeit in die Rolle der Narren zu versetzen, die im westlichen Diskurs um Widerstand eine wichtige Position einnehmen. Narren symbolisieren gewissermaßen das vorgeblich naive Aufbegehren gegen ein etabliertes Herrschaftssystem und die zugehörige verordnete Normalität. So wird etwa von der Narren*freiheit* gesprochen, die jene genießen, die dem ersten Anschein nach nichts zu verlieren haben, ebenso wie von den Narren*paradiesen*, die jene Orte symbolisieren, in denen alles möglich ist – auch das vermeintlich Unmögliche.

„Narren vermögen aber auch zu verzaubern, indem sie die Wirklichkeit komisch oder wehmütig verkehren und dabei von neuem jene visionäre Welt errichten, die dem Mythos, der Utopie, dem Eco der Urgemeinschaft nahe steht und vielleicht sogar zur Sehnsucht und zur Selbstverwirklichung des Menschen gehört" (Grädel zit. in Martens 1997: 109).

Dem Lachen, welches durch Narretei hervorgerufen wird, wird dabei eine besondere Bedeutung als möglichem Katalysator von Transformationsprozessen gegeben, denn der Narr legt die Finger auf die Wunde und bringt dort zum Lachen, wo es eigentlich nichts zu lachen gibt (vgl. Martens 1997: 114). Der Narr kann also auch „der Schlaue, Listige [sein], der die Mächtigen narrt, sich ihnen widersetzt, sie wenn möglich mit ihren eigenen Mitteln schlägt" (ebd.; vgl. auch Thürmer-Rohr 1994: 46). Die Angebote, die den meisten einleuchten, leuchten nicht allen ein, und deswegen setzen Narren der Verführbarkeit der Norm Grenzen, wie Thürmer-Rohr ausführt (vgl. ebd.). Lachen erweist sich dabei als kontextabhängig und insbesondere bezogen auf das Objekt des Gelächters, denn „das Komische [stellt] keine Konstante in der Welt" dar (Tschannerl 1993: iv). Und so kann das Lachen der diskutierenden Frauen selbstverständlich nicht für alle nachvollziehbar sein, denn es ist Ausdruck einer bestimmten Lebenssituation, die von den Diskutierenden zumindest punktuell und/oder potentiell geteilt wird. Diese bleibt für viele nicht nachvollziehbar. Das Lachen kann kraftvoll als Irritation und Störung im kommunikativen Prozess eingesetzt werden. Dann ist es ein Lachen, welches ein *anders* Denken, das zeitgleich ein Denken der *Anderen* ist, zu ermöglichen in der Lage ist. Foucaults bekanntes Lachen über Jorge Luis Borges Text *Die analytische Sprache von John Wilkins*[2] ist beispielsweise ein

2 Dort wird eine chinesische Enzyklopädie zitiert, in der geschrieben steht, „dass ‚die Tiere sich wie folgt gruppieren: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weiten wie Fliegen aussehen" (Foucault 1991b: 17).

Lachen, welches an ein Unbehagen gekoppelt ist. Dieses Unbehagen, welches anhält und Foucault lachen lässt, weil es, wie er selbst ausführt,

„alle Vertrautheiten unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes, das alle geordneten Oberflächen und alle Pläne erschüttert […] und unsere tausendjährige Handhabung des Gleichen und des Anderen (du Même et de l'Autre) schwanken läßt und in Unruhe versetzt" (Foucault 1991b: 17).

Sigmund Freuds Schriften über den Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten unternehmen den Versuch, das Lachen und den Witz systematisch zur verstehen. Freud unterscheidet dabei zwei grundlegende Tendenzen von Witzen: der „obszöne Witz" und der „feindselige", der zur Aggression, Satire oder Abwehr dient (Freud 1999b: 105). Einige Witze, die während der Gruppendiskussionen gemacht werden, dienen zweifelsohne dem Lustgewinn durch Satire, die sich gegen die Dominanzbevölkerung richtet. Im Lachen über die mit besonderen Privilegien Ausgestatteten entlädt sich nicht selten Wut über deren Gebrauch von Machtpositionen. Neben diesen zwei von Freud genannten Tendenzen finden sich in der Literatur über das Lachen die unterschiedlichsten Kategorisierungsvorschläge, allesamt Versuche, den verschiedenen Lachformen näher zu kommen (vgl. etwa Plessner 1970; Strotzka 1976; Martens 1997: 112f.; Schwind 2001). An dieser Stelle ist besonders bedeutsam, dass, indem etwas zum Gegenstand des Lachens wird, es seinen Aspekt verändert. So verliert der Gegenstand seinen Ernst und seine Wichtigkeit. „Indem wir über die Dinge lachen", so Müller-Freienfels „vollziehen wir eine Wertung, die positiv und negativ sein kann, aber den Charakter der Dinge oft völlig verwandelt" (Müller-Freienfels 1947: 14). Und „[o]ft genug schlägt der Zwang zur Totaliät um in das Gelächter, das sich aus der Unvollkommenheit nährt" (Lepenies 1998: 174).

Es ist auffallend, wie häufig während den Diskussionen gelacht wurde. Dies liegt sicherlich auch daran, dass sich die Frauen z.T. gut kannten. Darüber hinaus ist jedoch anzunehmen, dass das Lachen ein (quasi-)rebellisches ist, denn es weiß häufig die gängigen Vorstellungen des Mainstream zu stören. Es ist auch ein verstehendes Lachen: Die Teilnehmenden verstehen die Witze, die gemacht werden, ohne weitere Erklärungen. Und es ist ein verbindendes Lachen, denn die Subjekte bilden durch das Lachen eine Gruppe, die alle ausschließt, die diesen Humor nicht teilen.

Ich schlage vor, das Lachen, welches während der Gruppendiskussionen auftritt, funktional in zwei Kategorien aufzuteilen, die sich wiederum in zwei Subkategorien aufteilen lassen. X das Lachen, welches ein Wir stabilisiert/produziert und Y ein Lachen, welches das Wir irritiert/infrage stellt. X lässt sich unterteilen in ein widerständiges/rebellisches Lachen und in ein zynisches/aggressives, während Y gebildet wird durch die Subkategorien des unsicheren/peinlichen Lachens und jenem Lachen, welches eine naive Aussage mit Häme quittiert. Dabei lag das

Augenmerk auf gruppendynamischen Kategorien. Das Lachen aus purer Albernheit und der Freude am gemeinsamen Diskutieren bleibt ausgespart.

Tabelle 3: Lachen und Gruppenfunktion

	X: Wir-Stabilisierend	**Y: Wir-Irritierend**
1	widerständig/rebellisch	irritierend/unsicher/peinlich
2	kritisch gegenüber Herkunftscommunity	naive Aussagen quittierend

Wie bereits dargelegt, haben wir es bei den Teilnehmenden, die gemeinsam ihre Utopien diskutieren, mit Frauen zu tun, die sich im Sprechen als Wir herstellen. Dass die Produktion und Stabilisierung dieses Wir kein selbstverständliches Unterfangen ist, macht sich an den Stellen bemerkbar, an denen viel gelacht wird. Es ist zu beobachten, wie um das Wir gerungen wird, während gleichzeitig versucht wird, es abzustreifen, sich ihm zu verweigern.

X1 – Wir-Stabilisierend – widerständig/rebellisch
Alle Teilnehmerinnen der Gruppe D leben lesbisch. Ihre sexuelle Orientierung und die damit einhergehenden Erfahrungen sind während der Diskussion immer wieder Thema. Auffallend ist, dass in dieser Gruppe besonders viel gelacht und herumgealbert wird.

Shirin: Als Frau, Ausländer in Deutschland…
Leyla: UND LESBE, NEE?!//lacht//
Alle://lachen laut//
Leyla: Das ist noch der letzte Punkt, den ich noch ergänze, das reicht//lacht//
Shirin: Ja, wunderbar.
I: Ich fang an zu weinen.
Alle://lachen laut//
Leyla: Ja genau, den Mitleidsfaktor hoch zehn habe ich//lacht//
(ZD 649-663)

An dieser Stelle lachen die Teilnehmerinnen über die Vorstellung, dass sie unterschiedliche Diskriminierungserfahrungen machen, dies aber eben nicht dazu geführt hat, dass sie sich als Nur-Opfer fühlen. Ganz im Gegenteil zeigen sich die Frauen dieser Diskussionsgruppe als besonders stark. Den „Mitleidsfaktor hoch zehn" zu haben kann Leyla nur lustig finden, weil sie sich selbst eben nicht bemitleidet, viel eher scheint die Gruppe deswegen über die zu lachen, die Frauen wie Leyla für schwach und bemitleidenswert halten und sie damit deutlich unterschätzen. Es ist auch ein zynisches Lachen, denn vorher und auch nachher

wird immer wieder von gewaltvollen Übergriffen berichtet, die sie aufgrund ihres ‚Frauseins', ‚Migrantinseins' und/oder ‚Lesbischseins' gemacht haben. Das Lachen verbindet die Gruppe hier und stabilisiert dabei die eigene Kategorisierung. Es entsteht ein positives Wir-Gefühl, welches auch aufgeladen zu sein scheint mit einer Lust am Widerstand. Das Lachen ist nicht nur Freuds Kategorisierung zufolge ein tendenziell feindseliges, sondern eben auch ein de-viktimisierendes, eines welches – wenn auch nur für kurze Zeit – aus der Bürde des ‚Opferseins' befreit.

Gelacht wird in Gruppe D auch über das, was alle „schrecklich" finden, was alle grundlegend ablehnen:

Hamide: Weil ich vielleicht wirklich in Identitätsschubladen noch denke, deswegen vielleicht. Ich kann mich erinnern zum Beispiel, dass meine Mutter mich eher so erzogen hat: Als ich mal wieder in W. [Stadtteil], ich kam ja aus einer Türkenklasse und alle sind da zu Koranschulen gegangen und ich da auch//lacht//
Alle://lachen kurz//
Hamide: „Ich will unbedingt zur Koranschule!" Meine Mutter: „Nee, nee!"
Alle://lachen//
Hamide: „Mama, Mama darf ich zur Koranschule?" Und sie sagt: „Nur wenn du dich in den katholischen Religionsunterricht einschreibst!"
Alle://lachen laut//
(ZD 1996-2011)

Keine der Diskussionsteilnehmenden würde sich als religiös bezeichnen, doch alle kennen den Wunsch nach Zugehörigkeit, der auch dazu führen kann, dass eine am Koranunterricht teilnehmen möchte, auch wenn sie selber nicht religiös erzogen wurde. Die Vorstellung, dass Hamide zur Koranschule geht, bringt jedoch alle zum Lachen. Und noch mehr erheitert die Gruppe die Vorstellung, dass sie den katholischen Religionsunterricht besuchen soll. Die Passage zeigt, was alles getan wird, um nicht ausgeschlossen zu werden, und wo sich die Grenzen des Unmöglichen auftun. Denn es erscheint unmöglich, dass Hamide den katholischen Religionsunterricht besucht. Die Vorstellung ist nur gut als lustige Anekdote. Das Lachen in der Gruppe wirkt befreiend und eben auch verbindend. In beiden Beispielen sind diejenigen Frauen, die die anderen zum Lachen bringen, Entlastungsfunktionäre im Sinne Lepenies (1998). Leyla entlastet sich und die anderen von der Last der immer wiederkehrenden Erfahrungen von Ausgrenzung und Erniedrigung, indem sie nicht nur die Opfer, sondern auch die, die sie zu Opfern machen, karikiert. Hamides Beitrag dagegen entlastet die Gruppe von der Bürde der Vergangenheit und den Ansprüchen der Assimilation. Ein weiteres provokantes Beispiel für Kategorie A1 ist die Antwort Hamides auf die konkrete Frage nach ihren Utopien:

Hamide: Also ein Gruppensex aus reinen lesbischen Migrantinnen aus der zweiten Generation war immer schon mein Traum//lacht//
Shirin: Das find ich ja nicht so gut//lacht//
Alle://lachen//
(ZD 4913-4918)

Hamide bringt mit dieser nicht ganz ernsthaft gemeinten Vorstellung zu ihren Utopien eine interessante Wendung in das Gespräch. Die Gruppe lesbischer Migrantinnen ist die einzige, die Sexualität thematisiert und auch über Partnerinnenschaften und intime Beziehungen spricht. Letztere sind zwar auch für die nicht-politisch aktive Gruppe A ein Thema, allerdings geht es bei dieser eher um Restriktionen, die von der *Community* ausgesprochen werden, und den strategischen Umgang damit. Konkret wird etwa die Frage erörtert, wie Migrantinnen mit dem Wunsch der Eltern umgehen, einen Mann zu heiraten, der ihren Wunschkriterien (beispielsweise nicht deutsch) entspricht. In Gruppe D geht es indessen mehr um die Frage, wie die Frau aussehen soll, die sie sich als Partnerin ersehnen und welche Kriterien diese erfüllen soll. Die Konfrontationslinie ist hier verschoben. Aus der Ablehnung lesbischer Liebe durch die Mehrheit des sie umgebenden Kontextes folgt paradoxerweise die Freiheit des Experiments und ein spielerisch anmutendes Sprechen über die erhoffte Partnerin. Wenn Foucault von *enabling limits* spricht zeigt er damit auf, dass Macht nicht nur einschränkt, sondern im Gegenteil auch produktiv ist (vgl. Simons 1995: 3). Das Sprechen über Sexualität – insbesondere tabuisierte Sexualität – und die Freiheit der Wahl des Zusammenlebens scheint ein gelungenes Beispiel hierfür zu sein. Das enttabuisierte Sprechen schiebt im selben Augenblick Schranken der klaren Ausgrenzung ein. Ersehnt wird eine enge Beziehung, intimer Austausch mit denen, die als ‚rein' kategorisiert werden. Der Dualismus der ‚Reinen' und ‚Beschmutzten' betritt unverhofft das Terrain der Minorisierten. Der Raum derjenigen, die sich als marginalisiert beschreiben, erweist sich als begrenzt und zerfurcht durch dieselben Grenzziehungen, die auch den Raum der Mehrheit durchziehen. Gegendiskurse sind häufig nicht nur durch Machtstrukturen gezeichnet, sondern erweisen sich geradezu als Repliken von Machträumen. Alle lachen, als Shirin Hamides Traum mit einem „Das find' ich ja nicht so gut" abwehrt. Und doch erscheint das Lachen, welches darauf folgt, als ein Wir-stabilisierendes, denn die Träume mögen unterschiedlich sein, doch es bleibt die gemeinsame Lust am Sprechen über die geheimen Träume. Hamides Witz ist hier sowohl ‚obszön' – in Freuds Kategorien – als auch Satire und damit ein Angriff auf Prüderie und gegen all diejenigen, die immer noch glauben, dass Migrantinnen ein gestörtes Verhältnis zur Sexualität haben, weil sie diese nur als unterdrückte Ehefrauen zu denken in der Lage sind.

X2 – Wir-stabilisierend/kritisch gegenüber Herkunftscommunity

In der Gruppendiskussion B, deren Teilnehmerinnenstruktur vergleichsweise heterogen ist, und die sich zudem allesamt als nicht politisch aktiv bezeichnen, lassen sich deutlich weniger Wir-stabilisierende Momente finden. Es wird auch insgesamt weniger gemeinsam gelacht. Lachen zeigt sich im Gruppenvergleich als „sozialer Vorgang" (Freud 1999b: 156ff.) und scheint in politisierten Gruppen eine Funktion zu erfüllen, die als Kohärenzbildung bezeichnet werden könnte. Lachen in Gruppe B ist dann Wir-stabilisierend, wenn die Diskutantinnen sich durch das Lachen gegenüber der ‚Herkunfts*community*' absetzen, indem z.B. die Taktiken und Argumente der Eltern oder Bekannten kritisch parodiert werden. Als Suna davon erzählt, dass ihre Eltern keinen deutschen Freund für sie akzeptieren würden, aber dass sie dennoch froh sei, denn sie habe keine weiteren Familienmitglieder, die in Deutschland leben und sie kontrollieren könnten, wendet Hülya ein: „Ja gut, aber der Bekanntenkreis ist doch ziemlich groß. Also bei uns war es okay und du kannst ihn mitbringen, aber nicht bitte so rumlaufen weil, es könnten die Nachbarn ja sehen" Woraufhin alle herzlich lachen (ZB 733ff.). Die Eltern verlangen sozusagen, dass Hülya sich versteckt, damit weder den Nachbarn noch dem Bekanntenkreis Motive für Klatsch bereitgestellt werden. Hülya erwähnt dies nicht ohne Zynismus und Bissigkeit. Sie hält ihren Eltern auch an anderen Stellen der Diskussion die Aufrechterhaltung einer Doppelmoral vor, die sie selber nicht mehr bereit ist zu decken. Dass alle lachen zeigt an, dass trotz der heterogenen Herkunft alle diese Taktik der Eltern kennen. Der Lustgewinn ergibt sich hier aus der Distanz zu einer solchen Haltung, die keine der Frauen verteidigt oder auch nur toleriert. Dieses Lachen steht einer oft ausnahmslosen Solidarität mit den Eltern gegenüber, die sich vor allem in Gruppe A aufzeigen lässt und die begründet wird mit dem „Leid", das die Eltern mit der Migration auf sich genommen haben, damit es die Töchter einmal besser haben. Dagegen werden die Eltern einer Kritik unterworfen, die notwendig erscheint, wenn der utopische Weg der Selbsterfindung beschritten werden will.

Doch nicht alle Aussagen und Kommentare, die Gelächter hervorrufen, können als eine Praxis gedeutet werden, die die Wir-Gruppe zu stabilisieren vermag. Manchmal werden auch die offensichtlichen Differenzen mit einem Lachen quittiert. Es ist hier eher ein verstörtes und verstörendes Lachen, welches die gedachten Gemeinsamkeiten infrage stellt.

Y1 – Wir-irritierend/unsicher/peinlich

Die in Gruppe A demonstrierte Solidarität mit der Familie ist eine z.T. prekäre und ambivalente. Als Handan sie bekundet, ist es die Schwester, die die Beschreibung, die im Begriff steht kritiklos hingenommen zu werden, irritiert, indem sie über die Darstellung der Schwester lacht.

Handan: Bei mir sind es auch eindeutig meine Familie, mein Freundeskreis. Auch aus den Gründen, also… ich habe bis zu meinem 28. Lebensjahr bei meinen Eltern ge-

wohnt. Habe eine tiefe emotionale Beziehung zu denen. Es fällt mir immer schwer gegen die Vorstellung, die sie haben, irgendwie und dann meine eigenen Vorstellungen so in Kopplung zu finden. Weißt du so eine Basis zu finden, wo eben Gemeinsamkeiten sind. Ja und meine GESCHWISTER! Die sind auch wichtig. Also tiefe emotionale Beziehung.
Bircan: Manchmal zu tief!//lacht//
I: Die Schwester lacht!
Serpil: Ja, was denn ?//lacht//
Ayşe: Ja, mache…//fordernd//
(ZA 373-385)

Handan beschreibt, welche Menschen ihr besonders wichtig sind, und kommt dabei auf die enge Beziehung zu ihrer Familie zu sprechen. Die Gruppe reagiert auf die ironische Bemerkung und das Lachen der Schwester ein wenig verstimmt. Ayşe greift fordernd in das Gespräch ein, sie möchte sich, so scheint es zumindest, nicht auf die Unvollkommenheit der Harmonie einlassen, die auch die Harmonie der Gruppe infrage stellen könnte. Es ist dies eine Harmonie, die während der gesamten Diskussion sehr demonstrativ hervorgehoben wird. Die Gruppe funktioniert im Grunde wie eine Familie. Kurz: Sie gibt Halt, aber sie hat auch Geheimnisse. Sie hat eine eigene Geschichte mit Erfahrungen von Erfolg, Glück und Misslingen. Und sie hat eine befreiende wie auch einschränkende und/oder beklemmende Wirkung. Die hier diskutierenden Migrantinnen entwerfen, wie andere junge Menschen auch, Strategien, um mit diesen Rahmenbedingungen umzugehen. Der Unterschied besteht wahrscheinlich darin, dass die Bedeutung von Familie für Töchter von Migrantinnen weit mehr symbolisch und emotional aufgeladen ist. Die Situation der Migration, die von den Eltern nicht selten als ein Leben in der ‚Fremde' erlebt wird, erzwingt gewissermaßen einen engeren Zusammenhalt, verschärft aber auch die Regeln und Normen, die im Kontext der Familie gesetzt werden. Migrantinnen der zweiten Generation versuchen einen Umgang damit zu finden, und während die einen darauf aufmerksam machen, dass es nicht leicht ist, mit den Eltern – Handan und Bircan etwa –, möchten andere nicht darüber sprechen, sondern fordern dazu auf, das Infragestellen zu beenden. Das Lachen deutet die Unsicherheit an, die das Sprechen über diese Thematik mit sich bringt.

Y2 – Wir-irritierend/naive Aussagen quittierend

Am deutlichsten treten die internen Gruppendifferenzen in der politisch aktivsten Gruppe C zum Vorschein. Auch hier wird – wie in Gruppe D – viel gelacht, doch im Gegensatz zu dieser werden damit häufiger die Unterschiede untereinander – auch bezüglich sozialer Positionen – verdeutlicht, ohne dabei die Zusammenarbeit unmöglich zu machen. Carmen, die spanischer Herkunft ist und nun die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt hat, deren Familie schon in der dritten Generation in Deutschland lebt, provoziert an einigen Stellen der Diskus-

sion mit scheinbar naiven Beschreibungen, die sich bei genaueren Hinsehen eher als Distinktionspraxen lesen lassen.

Carmen: Und ja also, weil ich weiß nicht wie es bei den anderen dreien ist, aber bei mir war es immer so in den Ferien: „Pack' die Koffer, ab nach Spanien!" Ungefähr viermal im Jahr und ich hab also…
Gül: Viermal im Jahr! Wow, Luxus was?!
Carmen: Ja, alle Ferien, klar und also das geht schon mein ganzes Leben so, dieses Kofferleben. Und für mich hat sich die Entscheidung ganz…
Tülay://lacht//Wie die erste Generation…
Carmen: Ja echt also, teilweise auch wie die Türken, nee? Mein Vater so bepackt mit allem drum und dran…
Tülay: Ja, so wie die Türken//lacht laut//
Carmen: Ja sagt mein Vater immer, voll lustig eigentlich, obwohl er selber so da stand im Stau…
Alle://lachen kurz//
Tülay: Ja, ja!
(ZC 1828-1856)

Nachdem Carmen ein Semester in Spanien studiert hat weiß sie, dass sie „Deutsche sein will". Sie verweigert eine Identifikation mit dem Herkunftsland ihrer Eltern: „Für mich ist das so, also, Lebensmittelpunkt Deutschland und ja nach also Möglichkeit sogar M. [Stadt in der das Interview stattfindet]" (ZC 1867-1869). Während sie von den Reisen nach Spanien während ihrer Kindheit erzählt, werden unvermittelt die Klassenunterschiede thematisiert und auch der ungleiche Status von ‚Ausländerinnen' spanischer und türkischer Herkunft wird unversehens virulent. Im Versuch, ihre Migrationserfahrungen darzulegen, grenzt sich Carmen von ‚den Türken' ab und macht auch ihre Klassenherkunft subtil zum Thema. Die Gruppe zeigt sich in diesen Momenten in ihrer Komplex- und Differenziertheit. Alle haben Migrationserfahrungen und damit einhergehende Diskriminierungserfahrungen, doch Klasse und Herkunftsland macht ihre Erfahrungen innerhalb der Gruppe zu spezifischen Erfahrungen. So häufig in Urlaub fahren zu können, wie das offensichtlich Carmen während ihrer Kindheit möglich war, ist „Luxus". Carmen weiß das und die Distinktion wird in aller Schärfe verdeutlicht, indem sie äußert, dass sie mit ‚den Türken' verwechselt werden konnten, da sie wie diese das Auto jedes Mal vollgepackt haben. Hier findet *othering* innerhalb der Gruppe der Migrantinnen statt. Das Lachen der Gruppe ist damit eher ein abgrenzendes Lachen, welches von Tülay mit einem „Ja, ja" kommentiert wird. Es lässt mit einem Mal die Kontingenzen von Identitätspolitik hervorscheinen. Alle Frauen arbeiten gemeinsam gegen Rassismus und sind, nach eigener Aussage, auch alle davon – wenn auch in unterschiedlichem Maße – betroffen. Gleichzeitig werden auch hier die üblichen Klischees bedient, um sich voneinander abzusetzen: ‚Die vollgepackten Autos türkischer Migrantenfamilien', die dazu führen, dass auch ihre Familie mit ‚den Türken' assoziiert wird. Eine

Assoziation, die sie „voll lustig“ findet. Die Naivität ist hier eine performierte Naivität, die funktional dazu dient, sich von den ‚Gastarbeitern‘ abzuheben, denn ohnehin gibt es für Carmen keinen besseren Ort als Deutschland. Dies macht sie an mehreren Stellen der Diskussion klar. Tülay lacht wohl auch, weil ihr diese Abgrenzung nie gelingen wird, denn sie wird, im Gegensatz zu Carmen, immer als eine ‚Nicht-Deutsche‘ wahrgenommen, weil sie nicht so aussieht wie sich die meisten Menschen in Deutschland eine Deutsche vorstellen. Das Naive ist komisch und kommt dem Witz am nächsten. Es kann nicht gemacht werden, vielmehr entsteht es, „wenn sich jemand über eine Hemmung voll hinaussetzt, weil eine solche bei ihm nicht vorhanden ist, wenn er sie also mühelos zu überwinden scheint“ (Freud 1999b: 207). Naivität kann aber auch performiert werden und zwar „um sich einer Freiheit zu bedienen, die […] [einer] sonst nicht zugestanden würde“ (ebd.: 210). Carmen tut dies hier, und Tülay quittiert dies mit einem wissenden und auch entlarvenden Lachen, über das Carmen sich jedoch hinwegsetzt.

Es zeigt sich also, dass Lachen vielfältige Funktionen innerhalb der Gruppendiskussionen um Utopien erfüllt, die mit der Produktion von Utopien insoweit in Verbindung stehen, als sie, wenn sie auch ein Wir irritieren, auch eine gemeinsame Suche nach Utopien stört. Anderseits, wenn es Wir-stabilisierende Funktionen erfüllt, die Diskussion zu einer lusterfüllten Suche nach anderen Orten werden lässt, die in diesen Augenblicken selbst heterotopisch zu sein scheint. Die empirische Situation eröffnet einen heterotopischen Raum: Einen Raum, der Inkommensurables zusammenbringt und damit Ordnungen verrückt durch die Zusammenbringung von Menschen unterschiedlicher Herkunft, die deutsch sind und es doch nicht sind; die Heimat kennen und doch nicht kennen. Die Frage nach ihren Utopien bringt sie nicht selten zum Lachen.

6. Grenze

„Akzeptieren der Grenzen oder permanentes Überschreiten, das scheint zur Frage der Entscheidung werden zu müssen“ (Gekle 1986: 200).

Es wäre eine fatale Simplifizierung, würde man versuchen, klare Korrespondenzen etwa zwischen Utopie und Einwanderungsland aufzustellen; viel eher erscheinen Vergangenheit, Zukunft, Hier und Jetzt, Herkunfts- und Einwanderungsland in den Denkwelten von Migrantinnen in einem komplexen Beziehungsgeflecht miteinander verwoben. Es wird in den Gruppendiskussionen deutlich, wie Migrantinnen ihr ‚Herkunftsland‘ auf der einen Seite nostalgisch verklären, um sich auf der anderen Seite von demselben zu distanzieren, während sie das Einwanderungsland kritisch begutachten, aber auch zuweilen unkritisch hinnehmen. Alle diese Perspektiven bringen differente utopische Visionen zu Tage, die in den Gesprächen in fragmentarischer Form zum Vorschein kommen. Sie erlauben auf diese Weise der Leserin und dem Leser einen Einblick in mehr oder weniger politisierte Alltagsstrategien.

Der Metapher der Grenze kommt innerhalb der Produktion von Visionen auch deshalb eine entscheidende Rolle zu, weil sich mit ihrer Hilfe häufig der Wunsch nach sozialen Veränderungen dokumentiert. Dabei werden soziale Veränderungen als Prozesse verstanden, bei denen politische Praxen in das gesellschaftliche Gefüge eingreifen. Im Focault’schen Sinne können diese auch verstanden werden als Prozesse der De-Normalisierung, wenn normal etwa ‚monokulturell‘ bedeutet. Anders gesagt handelt es sich also um Diskurse, die neue Antworten auf die Frage: „Was ist normal?“ zulassen. So bilden utopische Visionen wie auch Migrationen neue Gemeinschaften und Zugehörigkeiten heraus, während sie andere auflösen oder sich zumindest in bestehende verändernd einklinken. Migrationsbewegungen sind mithin produktiv, denn Gemeinschaftsbildung bedeutet immer die Produktion neuer Ein- und Ausschlüsse. Diese werden virulent über Grenzziehungen, die in die bestehende hegemoniale Kartographie eingreifen und neu bestimmen, wer dazugehört und wer nicht. Denn Grenzzie-

hungen gehören neben dem Verbot und der Verwerfung, Foucault (1991b:11) folgend, zu den Prozeduren des gesellschaftlichen Ausschließens.

Wenn auch Kollektive im besten aller Fälle Stärke und Schutz bedeuten können, werden sie von den in dieser Arbeit diskutierenden Migrantinnen nicht immer so erfahren. Insoweit ist es äußerst einsichtig, dass Subjekte mit Migrationserfahrungen Utopien visionieren, welche die gerade geschaffenen Zugehörigkeiten konstant infrage stellen. Migrantinnen bilden bald neue Gemeinschaften aus, die sich von der Gruppe der ‚Daheimgebliebenen' ebenso unterscheiden wie von denen, die gebildet werden von denen, die im Einwanderungsland als beheimatet gelten.[1] Leyla beispielsweise sagt bei ihrer Vorstellung, dass sie sich „eigentlich staatenlos" fühlt (ZD 197/198).

6.1 (Nationale) Grenzen und Gewalt

Bei jeder nationalen Grenzüberquerung werden – nur scheinbar paradoxerweise – Grenzen gleichzeitig irritiert und stabilisiert. Und wie auch immer die Überschreitung wahrgenommen und empfunden wird, sie hinterlässt Spuren im Subjekt. Jede faktische Grenzüberschreitung ist dabei ritualisiert und formalisiert: Es werden beispielsweise Papiere und ein bestimmtes kodifiziertes Verhalten erwartet, und sobald man auf der anderen Seite ist, ist man nicht mehr die- oder derjenige, die sie vorher war. Aus einer ‚Inländerin' wird beispielsweise eine ‚Ausländerin', die weniger eine Identitätsfigur darstellt, als vielmehr eine prekäre soziale Position anzeigt. Die ‚Ausländerin' ist die Fremde, und damit diese möglichst fremd bleibt, werden die „symbolischen Grenzen zwischen ‚Ihr' und ‚Wir' immer wieder neu gezogen und bestätigt" (Rommelspacher 2003: 50). Die Grenzziehung geschieht dabei über „Identifikationsrituale, bei denen die Anderen als Fremde identifiziert werden und auf ihre Fremdheit hingewiesen werden" (ebd.). Die Dominanz des Fremdheitsdiskurses und die faktische Überschreitung von Grenzen macht es nur allzu verständlich, dass auch oder vielleicht gerade Migrantinnen der zweiten und dritten Generation, gefragt nach ihren Visionen, insbesondere über Grenzen sprechen. Wenn die Grenzüberschreitung ein prägen-

1 An dieser Stelle ist es notwendig, Begrifflichkeiten, wie sie im Migrationsdiskurs, der aus der niederländischen Theoriebildung beeinflusst wird, genutzt werden, kritisch zu hinterfragen: Autochtone und Allochtone. Autochtone, aus dem Griechischen stammend, wird mit Eingeborene/Beheimatete übersetzt, während Allochtone, ebenfalls aus dem Griechischen stammend, von außen Kommende meint. Die Begriffe wurden in den Diskurs eingeführt, um das als diskriminierend wahrgenommene Wort der/des Ausländers/Ausländerin zu umgehen. Da alle, die sich nicht intensiv mit dem wissenschaftlichen Diskurs um Migration beschäftigen, mit diesen Begrifflichkeiten nichts anfangen können, tun sie wohl ihre erwartete Wirkung. Tatsächlich stabilisieren sie jedoch den Diskurs um die ‚Fremden' wie auch das konservative Konzept der Heimat, welches in der Formation der Nation von eminenter Bedeutung erscheint (zu einer weitergehenden Kritik siehe Essed 1995).

des Erlebnis und noch dazu eine sich wiederholende Erfahrung darstellt werden geradezu zwangsläufig die Utopieproduktionen davon beeinflusst.

Grenzen werden immer dann vom Subjekt bemerkt, wenn sie entweder durchschritten oder machtvoll neu gesetzt werden. Wenn etwa Staatsgrenzen passiert werden, wird schnell sichtbar, wer im Besitz welchen Passes ist und eben auch in der Konsequenz von den damit einhergehenden Privilegien profitieren kann. An fast allen Grenzen werden die Ankommenden in Willkommende und Verdächtige sortiert und erfahren eine dementsprechende Behandlung.[2] In Zeiten der Globalisierung, in der das Reisen zu einem Massenphänomen geworden ist, ist das Durchschreiten von Grenzen geradezu zu einem rituellen Akt der Stabilisierung sozialer Hierarchien geraten. An der Grenze zeigt sich, wer welchen Status unabhängig von Beruf, Sprache und Aussehen genießt. Die Zugehörigkeit zu einer Nation wird akut relevant und zeitigt chronische Folgen.

Leyla: Also da hab ich zum ersten Mal bemerkt, also dass, meine schlimmste Erfahrung war wirklich Passkontrolle. Also…
I: Mhm
Leyla: Das ist bis heute noch, also das werde ich auch mein Lebtag nicht vergessen, den Hass, den ich innerlich gespürt habe.
I: Mhm
Leyla: Also, weil ich hab meine unbefrist…, ich bin hier geboren, ich hab die unbefristete Aufenthaltserlaubnis und ich hab meinen deutschen Pass beantragt, aber wen interessiert's. Also//lacht kurz spöttisch//
I: Mhm
Leyla: Also das ist bis heute, also richtig bitterer Hass ist in mir aufgekommen. Hat auch keiner verstanden von meinen Freunden, bis sie es zweimal miterlebt haben, dass sie drei Stunden drauf warten mussten, bis irgendjemand mal in den Papieren nachgesehen hat und gesehen hat, ich DARF da rein ohne ein Visum, weil ich hab nun mal die unbefristete Aufenthaltserlaubnis und das… Beim ersten Mal haben sie gesagt: „Reg' dich nicht auf!" und beim zweiten Mal haben sie geheult, weil es einfach so schlimm war.
I: Mhm.
Leyla: Weil man da vor Bullen steht und sich vorkommt wie ein Verbrecher und man ist im Urlaub, also…
(ZD 492-520)

Grenzüberschreitungen werden zu einem degradierenden, blamierenden, demütigenden Erlebnis. Sie sind eine massive Erfahrung von Ausgrenzung. Leylas türkischer Pass wirkt ausschließend und stigmatisierend. Sie selbst wird in diesem Moment als „türkische Passträgerin" wahrgenommen und als solche ‚krimi-

2 Z.B. gibt es an EU-Grenzen unterschiedliche Grenzposten für EU-Bürger/-innen und Nicht-EU-Bürger/-innen. Darüber hinaus ist bekannt, dass an den Grenzen Europas Beamte nach einem rassistisch-konnotierten *Profiling* Menschen kontrollieren und präventiv unter Verdacht stellen.

nalisiert', d.h. es wird von ihr erst einmal angenommen, dass sie sich einen „Aufenthalt erschleichen" möchte, wie es im Amtsdeutsch heißt. Und so steht sie bei jeder Grenzüberschreitung unter potentiellem Verdacht. Alle Teilnehmerinnen dieser Gruppendiskussion konnten von solchen Erlebnissen berichten. Die Folgen sind zahlreich: Leyla beispielsweise spricht vom „Hass", der sich in ihr aufgebaut hat, und beim Erzählen zeigt sie sich dementsprechend deutlich erregt und empört. Die Grenze ist Teil eines gewaltsamen Alltags von Migrantinnen. Sie reproduziert symbolisch die gemachten Ausgrenzungserfahrungen innerhalb der nationalen Grenzen der Bundesrepublik Deutschland. Insoweit ist es folgerichtig, dass Shirin nach Leylas Bericht äußert, dass sie nun in der Lage sei zu sehen „wie es einem geht" (ZD 523). Leyla ist im Gegensatz zu Shirin in Deutschland geboren und beschreibt sich selber als „blond und blauäugig" (ZD 456). Sie ist mithin nicht anhand von ‚körperlichen Merkmalen' als fremd zu beschreiben, aus diesem Grunde ist es v.a. der Pass, der zu einem hervorstechenden Diskriminierungsfaktor wird. Im Alltagsleben kann sie gewissermaßen wie Carmen aus Gruppe C als Deutsche durchgehen. An der Grenze kann sie jedoch dann sehen, „wie es einer geht", die nicht das Privileg besitzt, im Alltag als Mehrheit durchgehen zu können, denn an den Staatsgrenzen ist diese Form des *passing* nicht möglich. Hier wird Leyla zurückgeworfen auf ihr *Anderssein*. Diese Differenz, die die Frauen unterschiedlich sozial verletzbar macht, wird während der Diskussion immer wieder transparent. Die Gruppe ist dabei – dies sei nochmals angemerkt – bezüglich zweier Kriterien homogen: Alle haben Migrationserfahrungen und alle leben lesbischen Beziehungen. Anders gesagt: Alle sind minorisierte Frauen bezüglich Herkunft und sexueller Orientierung. Doch anders als Shirin kann Leyla im Alltag – solange sie nicht ihren Pass vorzeigen oder ihren Namen nennen muss – ihr Migrantinsein unbetont lassen und so auch unbeachtet bleiben. Sie kann nicht aufgrund von Äußerlichkeiten (körperliche Merkmale oder Sprache) rassistisch aufgemerkt werden, jedoch aufgrund ihrer Herkunft, die eben der Pass verrät. Die Unterschiede, die zu differenten Diskriminierungserfahrungen führen, werden auch in anderen Gruppen klar thematisiert. Dies deutet an, dass das Sprechen über utopische Visionen in Migrantinnengruppen nicht zu simplifizierenden Aussagen führt, sondern dass der gewonnene Raum von den Teilnehmenden dazu genutzt wird, Differenzen und die damit einhergehenden unterschiedlichen Gewalterfahrungen zur Sprache zu bringen.

In derselben Gruppe wird auch darüber diskutiert, ob die Forderung „Grenzen auf für alle!" eine politisch sinnige ist und ob sie eine legitime utopische Vorstellung darstellt. Es ist Susana, die dies erstmal als ihre Utopien formuliert: „Grenzen auf für alle ohne Beschränkung!" (ZD 3299) und „Keine Länder mehr!" (ZD 3307). Gleich das Aussprechen der Vision führt zu Irritationen in der Gruppe. Das Thema wird später wieder aufgegriffen und dabei werden unterschiedliche Positionen sichtbar. Shirin etwa hält diese Forderung für problematisch: „Ja, aber überleg' mal, deine Idee, die Grenzen abzuschaffen, wenn die abgeschafft sind (-) dann hat man kein Feindbild mehr" (ZD 3366f.) und „Wenn

wir jetzt da sitzen und sagen, ‚Ah, ich wünsche mir eine schöne Welt!' das ist witzlos" (ZD 3387f.). Nach ihrer Ansicht können Menschen ohne Feindbilder nicht leben. Grenzen regulieren gewissermaßen die Feindbilder. Wenn diese durchlässig werden, so werden wieder neue geschaffen. Mit anderen Worten: Jedes Auflösen einer Grenze bringt neue Grenzen hervor. In diesem Zusammenhang spricht sie auch vom Hass, der auf die Menschen projiziert wird, die jeweils auf der anderen Seite der Grenzen stehen (etwa die Mexikaner/-innen auf der anderen Seite der USA, auf die, in ihren eigenen Worten, „Jagd gemacht wird"). Susana jedoch verteidigt ihre Ansicht.

Susana: Und mit „Grenzen auf!" meinte ich irgendwie, vieles wäre zum Beispiel einfacher irgendwie, warum muss man manche Sachen so kompliziert lassen, was eigentlich gar nicht sein muss. Wenn du, sag ich mal, in Europa schon die Länder alle so durcheinander verstreut sind, weiß nicht, ich war irgendwie in Paris bei meiner Tante, da sind es die Araber auf die irgendwie tierischer Hass geschoben wird.
(ZD 3405-3410)

Sie lässt sich nicht abbringen von einer Utopie, die keine Grenzen vorsieht. Auch sie glaubt, dass Grenzen Hass hervorbringen, doch anders als Shirin hält sie ihre Utopie nicht für witzlos, sondern notwendig. Leyla dagegen findet, dass das Störende an Utopien sei, dass sie unrealistisch seien: „WAS beschäftigst du dich mit Sachen, die nicht wahr werden können?" (ZD 3354f.) fragt sie provokant. Ihrer Auffassung nach soll man sich mit dem beschäftigen, was passieren kann (ZD 3359). Nicht so Susana, die, selber als aus dem ehemalige Jugoslawin stammend nun Kroatin ist und somit weiß, wie wirksam Grenzen sind. Und obschon sie sagt, dass sie nicht dieselben Diskriminierungserfahrungen gemacht hat wie etwa Türkinnen in Deutschland, hält sie die Forderung nach offenen Grenzen für eine politische und als Erzieherin auch für eine pädagogische Notwendigkeit.

Susana: Und ich denke, wenn zum Beispiel bestimmte Strukturen einfach nicht da wären, dann würde es die nicht geben irgendwie, dann würde das irgendwann, je nach dem wie die Menschen auch miteinander leben und was ich jetzt meinen Kindern und die nächsten und die nächsten und die überliefern. Na klar, ich mein', du kannst Grenzen aufmachen und es kann viel größerer, was du sagst, in Anführungsstrichen Hass bleiben. Trotzdem. Aber je nach dem was ich jetzt irgendwie den Menschen um mich herum vermittle, denke ich, wenn man bestimmte Sachen einfach abschafft, die wirklich nicht sein müssen…
(ZD 3421-3429)

Susana spricht hier von der Vision als Funktion. Utopien transportieren demnach politische Ideen und Ideale, regen zum Nachdenken über Selbstverständlichkeiten an. Für Susana scheint es anders als für Shirin nicht normal zu sein, dass Grenzen das Leben regulieren. Sie kann sich ein Leben ohne Grenzen durchaus vorstellen. Sie gibt damit ein konkretes Beispiel für das Bloch'sche *Prinzip Hoff-*

nung, eine gelehrte Hoffnung, die letztlich enttäuscht werden muss. Die Utopie hat hier die Funktion der politischen Skandalisierung. Territoriale Grenzen, die gewaltvoll auch soziale Grenzen herstellen, sind Konstrukte und erst das Denken des *Anders* ermöglicht dies wieder freizulegen. Die angebliche Normalität wird nicht als ein So-sein-müssen akzeptiert, sondern herausgefordert.

Während in der Gruppe Shirin und Leyla dieser Vision nichts abgewinnen können, finden Hamide und Nuran keinen rechten Umgang damit.

Hamide: Also, ich glaube nicht (-), also ich denke eine Utopie, oder eine Idee, Utopie wäre es ja von mir, „Grenzen auf für alle!“ Ist eine Idee und aber, ich war niemals eine Marxistin oder Kommunistin oder lesbische Aktivistin…
(ZD 3610-3612)

Nuran: Ja genau, das und das und das find ich scheiße, aber ich könnte jetzt zum Beispiel also, Grenzen auf, ey, aber was will ich?
(ZD3653-3654).

Interessant ist dabei, dass eigentlich alle Teilnehmenden es im Grunde auch besser fänden, wenn Leben nicht durch Grenzregimes bestimmt wäre, doch lediglich Susana bringt gewissermaßen den Mut auf, die Forderungen ohne wenn und aber zu wiederholen. Alle wünschen sich, dass die Gewalt, die sie an der Grenze erfahren haben, sich nicht wiederholt, doch ist die Gruppe nicht willens, über politische Alternativen nachzudenken. Hamide und Nuran finden die Vision auch für sich stimmig, aber irgendwie haben sie wohl die Hoffnung an die Kraft solch (simpler) Visionen verloren. Nicht zufällig reiht sich an Nurans Aussage eine Sequenz zum Thema Utopieverluste, die auch ein Indiz für den Verlust von positiv-besetzten alternativen politischen Modellen zu sein scheint. Dies bedeutet nicht, dass die politische Praxis im Allgemeinen infrage gestellt wird, vielmehr scheint es so zu sein, dass hier eine Art Umbruchsphase deutlich wird, in der es darum geht Ungerechtigkeiten und Gewalt zu benennen, aber nicht mehr die alten Visionen und damit einhergehenden Parolen unreflektiert zu wiederholen.

6.1.1 Zwischen Ankunft und Rückkehr

Zu Beginn der Gruppendiskussionen wurden die Teilnehmerinnen gebeten, sich kurz vorzustellen. Interessanterweise beginnen alle mit dem Zeitpunkt der Migration:

Handan: Ich fang’ mal an. Ja? Ich bin die Handan. Ich bin 29 Jahre alt und wurde mit 5 Jahren von meinen Eltern nach Deutschland geholt.
Bircan [im Hintergrund]: Verschleppt!

Handan: Direkt hierhin nach B. Meine Mutter war 1 Jahr und 9 Monate vor mir hier, und mein Bruder Mehmet und ich sind dann eben bei den Eltern meines Vaters gewesen. Und mein Vater war dann noch ein Jahr vor meiner Mutter hier. Also, zuerst war mein Vater hier und dann wurden wir nach und nach zusammengeholt so.
(ZA 30-39)

Handan beschreibt ihre eigene Migration als eine mehr oder weniger autoritäre Handlung ihres Vaters, die sie erleidet. Sie *erleidet* ihre Migration, indem sie von den Eltern geholt wird. Die jüngere Schwester bestärkt sie in dieser Perspektive indem sie das Stichwort „verschleppt" einführt. Handan war fünf Jahre alt, als sie von der Türkei nach Deutschland migriert und es ist wohl nicht davon auszugehen, dass sie gefragt wurde, ob sie nach Deutschland kommen möchte. Migration erlebt sie als erzwungen, verordnet, ein unfreiwilliges Tun, welches einen Markierungspunkt im Fluss des Lebens darstellt. Die Wendung „Zusammenholen" zeigt, dass diese für ihr eigene Biografie einschneidende Konsequenzen mit sich gebracht hat. Die Auswanderung von Handans Familie geschieht in Etappen und sie weiß die Daten verblüffend genau: „Meine Mutter war 1 Jahr und 9 Monate vor mir hier", sagt sie. Migration ist immer auch Abschied und Trennung, doch darüber spricht Handan an dieser Stelle nicht. Die Erinnerung reduziert sich auf eine genaue Zeitbestimmung, die wohl auch daher rührt, dass Daten – wie etwa das Einreisedatum – immer wieder bei Behörden, in der Schule usw. abgefragt werden. Die Rekonstruktion der eigenen Migrationsgeschichte ist eingeschrieben im Verwaltungsdiskurs und die Reproduktion erscheint damit verständlicherweise routiniert und bürokratisch. Diese spezifische Form der Selbstdarstellung wiederholt sich in Gruppe A, insoweit alle versuchen, den Zeitpunkt der elterlichen Migration möglichst genau zu datieren.

Serpil: Ich studiere Diplompädagogik in B. im 3. Semester und ja (-) und meine Eltern kommen ursprünglich aus dem Kosovo mit, also hauptsächlich, türkischen Vorfahren und so und die sind irgendwie vor 24 Jahren oder so nach Deutschland gekommen. Erst mein Vater, nach ein paar Monaten, ich glaub' nach drei Monaten kam meine Mutter. Und ich bin halt hier geboren in Deutschland und seit dem halt eigentlich nur in Deutschland.
(ZA 74-79)

Ayşe: Nein, meine Eltern sind von… beziehungsweise mein Vater ist schon 30 Jahre hier in Deutschland. Meine Mutter kam Ende, Anfang 70er Jahre. Nee, irgendwas um die 68 oder so, ja und ich mache zur Zeit, also, ich bin 21 Jahre alt, mache zur Zeit ein Praktikum im Antidiskriminierungsbüro.
(ZA 97-100)

Die Töchter explizieren gewissermaßen ihren Migrationsstatus durch den Versuch, die elterliche Migration so genau wie möglich zu datieren. Die Benennung genauer Zeit*punkte* ist dabei geradezu charakteristisch für Grenzüberschreitun-

gen. Der biografische Fluss wird im Gedächtnis eingefroren und damit hervorgehoben. So finden sich in Berichten von Menschen im Exil häufig Sätze wie: „Mein Leben im Exil begann 1978, im Morgengrauen des 27. November“ (Afkhami 1996: 15) oder „Am 8. Mai 1986 wurde ich verhaftet, als ich gegen 8 Uhr morgens auf dem Weg zum COMADRES-Büro war“ (ebd.: 73).[3] Das eigene Leben, welches im Erzählen wie ein Film abläuft, nimmt plötzlich fotografische Züge an. Einzelne Bilder werden detailliert beschreibbar.

Die biografischen Kurznotizen der Migrantinnen zeigen erst eine kurze Referenz über die eigene Herkunft und die Herkunft der Eltern, bevor über das Hier und Jetzt gesprochen wird. Es ist gewissermaßen die Her-kunft, welche die Basis für die Erzählung der An-kunft und damit auch der Zu-kunft stellt.[4] Das Migrantinsein, so könnte festgehalten werden, ergibt sich u.a. aus der frühen Erfahrung mit Grenzüberschreitungen. Dabei handelt es sich beim Gesagten nicht um bloße Beschreibungen, sondern vielmehr auch und insbesondere um eine Situierung und gleichsam Legitimierung ihres Sprechens im Kontext einer Migrantinnengruppe.[5] Die ersten Vorstellungsrunden wirken bei allen vier Gruppen wie eingespielt, als würden sie einem geheimen Skript folgen: Name, Alter, Migrationsjahr und Herkunft der Eltern, eigene Migrationserfahrung, Schule, Beruf werden in dieser Reihenfolge genannt und dabei selten weiter ausgeführt. Das Vorstellen ist immer ein Hervortreten und ein Erklären des Soseins, und für Migrantinnen beginnt dieses mit der Klärung der Migrationsgeschichte. Die Frage, „Wo kommst du her?“, die Migrantinnen immer wieder gestellt wird, auch wenn sie hier geboren wurden, ist verinnerlicht worden und die Beantwortung eine solche Selbstverständlichkeit,[6] dass sie routiniert abgespult werden kann. Bei den meisten klingen wohl deswegen die ersten Äußerungen wie auswendig gelernt, so als hätten sie diese Sätze schon hundert Mal in derselben oder ähnlichen Reihenfolge hervorgebracht. Etwa bei Suna aus Gruppe B:

3 Das Buch „Leben im Exil. Frauen aus aller Welt“ von Mahnaz Afkhami versammelt biografische Erinnerungen von Frauen im US-amerikanischen Exil. Das erste Beispiel stammt von Afkhami selbst, das zweite ist die Beschreibung der Menschenrechtsaktivistin María Teresa Tula aus El Salvador.

4 Es ist interessant, dass für Bloch die Herkunft zugleich Zukunft bedeutet (vgl. Eichler 1992: 206), woraus sich auch sein Interesse an historischen Quellen begründen lässt. Später war es auch hier wieder Foucault, der mit seiner Methode der Archäologie die philosophische Betrachtung der Vergangenheit zu einem Bestandteil kritischer Theorie erhoben hat.

5 Die Frauen wurden konkret angefragt, ob sie an einer Gruppendiskussion zum Thema Utopien migrierter Frauen teilnehmen möchten, dies scheint eine Form von Legitimierungsdruck hervorzubringen, der deutlich macht, dass es in diesem Kontext notwendig ist, sich als Migrantin zu verstehen.

6 Sicherlich ist auch das *Framing* der Diskussionssituation wirksam: Wenn nur Frauen mit Migrationserfahrung eingeladen wurden, ist es naheliegend, dass die Interviewerin ein Interesse an deren Migrationsgeschichte hat. Allerdings deckt sich das hier Beobachtete mit meiner Alltagserfahrung und scheint mir insoweit doch von einiger Relevanz.

Suna: Ja, meine Eltern kommen halt da aus U. und ich glaube [sie sind] 69, also Ende der 1960er Jahre, hergekommen. Beziehungsweise mein Vater war zuerst da und meine Mutter ist ein Jahr später nachgekommen. Dann damals mein Bruder, der war dann auch, weiß nicht, ein halbes Jahr alt oder so. Und ich bin in Z. [Stadt in Deutschland] geboren. Meine anderen drei Schwestern auch. Ich habe halt zwei Brüder, die sind beide drüben geboren und die Mädels sind alle hier geboren. Ja, habe dann…
(ZB 50-54)

Die Visionen, die während der Diskussionen mitgeteilt werden, beginnen nicht nur mit diesen ersten Darlegungen, sondern kehren auch immer mal wieder zu diesem ‚schicksalhaften' Zeit*punkt* der Grenzüberschreitung zurück. Überwunden wird dieser etwa durch ein nostalgisches Zurückblicken, welches dann zu einem Darüber-hinaus-Blicken wird. Die faktische Entfernung von dem ‚Herkunftsort' und die häufige Unkenntnis über diesen für Frauen der Migrationnachfolgegenerationen emotional hochaufgeladenen Ort spielt an einigen Stellen einer fatalen Verklärung dieser Orte in die Hände. Es wird dann nostalgischen Utopien gefrönt, die zum Teil groteske Züge annehmen. So spricht Sonia aus Gruppe A von ihrer Sehnsucht nach dem Spanien, wie sie es aus ihrer Kindheit kennt.

Sonia: Das ist das, was ich in Spanien so vermisst habe. Spanien war für mich immer der, wenn ich in Urlaub gefahren bin, der Inbegriff von „Es hat sich nichts verändert!" Ich bin in das Dorf von meiner Oma gefahren, da stand immer noch das halbfertige Haus und das andere, das abgebrochene, dann der windschiefe, weiß ich nicht, Schuppen und sonst was. Da hat sich nie was verändert. Da war immer alles gleich. Und die M. das war unser Kiosk, wo wir dann unsere, weiß ich nicht, Süßigkeiten her bekamen und Eis und weiß nicht was. Und es war irgendwie wunderschön immer. Das habe ich an Spanien so geliebt, und das habe ich eigentlich so gerne festhalten wollen. Nur mittlerweile sind die halt so, ja weltoffen, was vielleicht für die Spanier positiv ist, aber für mich ist es halt nicht mehr das Gleiche. Mein Onkel und meine Oma die haben jetzt vor kurzem umgebaut. Das alte Haus gibt es nicht mehr so in der Form, wie ich das gewohnt war und das stört mich schon. Das fand ich… die haben jetzt zum Teil Zentralheizung und… Ich meine, die haben es im Winter genauso kalt wie hier und also, ich find es schon toll für meine Oma…
Alle://lachen//
Sonia: Aber//unverständlich//aber für mich ist das irgendwie, da ist ein Stück verloren gegangen, da fehlt was, da ist was weg, unwiederbringlich…
(ZB 2208-2227)

Die Trauer über den Verlust von dem Stück Spanien wie es in der Kindheit war entbehrt nicht eines gewissen Zynismus, der dem Verklären der „Edlen Wilden" gar nicht unähnlich ist. Es handelt sich dabei um einen Diskurs, der aufs engste verquickt ist mit der Romantik, aber auch mit dem Kolonialismus und den durch ihn hervorgebrachten utopischen Visionen von unberührter Natur und gesell-

schaftlichem Stillstand. So bedauert Sonias Freundin Suna, dass in dem Dorf ihrer Eltern nun Menschen Häuser bauen, die über Toiletten verfügen. „Schade, es gibt kein Plumpsklo mehr!“, sagt sie, während die anderen schallend lachen (ZB 2236). Sonias und Sunas Bedauern über den Verlust von Andersheit begleitet die Gruppe mit Lachen, weil alle Beteiligten wissen, dass es eigentlich unangemessen ist, sich zu wünschen, dass das Leben der Menschen an den Herkunftsorten der Eltern in Armut verharrt. Der Wunsch ähnelt dem immer wieder artikulierten Menschheitstraum, der ein „Zurück zur Natur!“ fordert und dabei ignoriert, wie grausam und ungerecht Natur sein kann oder notwendigerweise ist. Paradoxerweise wird das Bild von den „rückständigen Heimatländern“ hier nicht nur stabilisiert, sondern das Nicht-mehr-Zutreffen dieser Bilder auch bedauert. Damit einher geht jedoch immer eine Distanzierung und Distinktion. So setzt sich sowohl Sonia wie auch Suna in aller Bestimmtheit ab von den ‚rückständigen‘ Heimaten ihrer Eltern. Sie gehören nicht dazu, nicht dorthin. Und doch suchen sie gleichzeitig eine Verbindung dorthin, die nur über nostalgische Sehnsucht zu funktionieren scheint. Die Herkunftsländer der Eltern erscheinen als verklärte Paradiese, die nun in Gefahr stehen zu verschwinden. Die Suche nach den Wurzeln ist immer auch die Suche nach Distinktion und diese erwünschte Differenzierung scheint immer auch einen Willen zur Distanzierung mit sich zu bringen. Nach dem Motto: „Dort liegen meine Wurzeln, aber das bin ich nicht!“ Hier wird eine Andersheit konstruiert, die sich von der in der Dominanzgesellschaft askribierten Andersheit unterscheidet. Sie ist Effekt einer spezifischen Distinktionspraxis, die durchaus – zumindest auch – als Reaktion auf Ausgrenzung gedeutet werden kann. Dies wird sehr deutlich in einer Passage aus Gruppe C, wo Tülay darüber spricht, was sie ihren zukünftigen Kindern mitgeben möchte.

Tülay: Ich möchte halt auch immer dieses Bewusstsein auch, also so Utopie, das wird mir dann immer klar, wenn ich mir irgendwie so formuliere: Was würde ich tun, wenn ich ein Kind hätte? Wie würde ich das erziehen, ja? Also, oder was würde ich ihm mitgeben wollen? Oder was weiß ich. Ich würde zwar immer darauf beharren, dass es eben so gleich ist wie alle anderen auch, aber doch irgendwie anders, ne?. Wenn es drauf ankommt//lacht//
Alle://lachen//
Tülay: Dass es eben nicht dazu gehören kann//lacht//in manchen Situationen, weil es ist ja für die meisten Migrantenkinder fängt ja der Schock echt so erst im Kindergarten an, nee? Also, wenn sie dann so ihre gewohnte Nachbarschaft dann auf einmal verlassen und dann sind sie im Kindergarten und dann kommen die Kindergärtnerinnen, die dann auf einmal so das Kind als kleine Türkin vorstellen. Und dann kommt die aus der Türkei und so und das sagen die dann auch so, obwohl sie halt irgendwie da geboren ist oder was weiß ich und dann sagen alle Türkei, Türkei und so. Und dann essen die Mohrenkopf und so (-) Schnickschnack halt. Und da passiert das Ganze, ja also, dass man dann immer so zwar einbezo… also mit eingegliedert wird in ne Gruppe, aber immer gleichzeitig auch rausgehalten wird. Sozusagen mit dieser Bezeichnung, „sie ist

ganz normal“, sie ist Türkin und sie ist auch unsere Freundin und wir fassen jetzt alle an den Händen“ und das hat schon was ganz anormales irgendwie so, diese ganze Konstruktion ja, sondern irgendwie…
(ZC 1515-1537)

Für Tülay ist es klar, dass ein wirkliches Dazugehören für ihre Kinder nicht möglich sein wird, insofern macht sie aus der Differenz eine positive Aussage. Das Kind soll lernen, dass sein Anderssein nicht immer, wie in der Kindergartensituation, dazu führen muss, dass es ausgegrenzt wird. Anderssein kann auch *empowern*, wenn es bewusst und strategisch eingesetzt wird. Denn, „wenn's drauf ankommt“, dann ist es wichtig, sich auf die Differenzen zu besinnen. Dabei ist das Lernen dieser Differenzen ebenso Teil des visionierten „Erziehungsplans“ wie das Erlernen der emphatisch vorgetragenen Gleichheitsforderung. Auch hier lachen die Mitdiskutantinnen, die in diesem Falle unterschiedlicher Herkunft sind, aber alle gemeinsam in einer politischen Migrantengruppe arbeiten. Anderssein wird hier nicht genauer bestimmt. Es wird aber deutlich, dass dieses nicht als Bedrohung interpretiert wird, sondern durchaus lustvoll kämpferisch gegen eine hegemoniale Praxis eingesetzt wird, deren Normalitätsstandards ein Kind türkischer Herkunft ganz gleich, ob es in Deutschland geboren und aufgewachsen ist, immer als fremd und damit anders markiert. Diese Markierungsrituale ziehen sich durch den Alltag – ohne Ausnahme. Migrantinnen arbeiten mit und an ihrer Differenz, die in vielen Teilen Differenz*behauptung* ist. Das Anderssein wird dabei infrage gestellt und gefeiert gleichermaßen (vgl. Erel 1999). 1994 schreibt Kalpaka, dass „Frauen aus ethnischen Minderheiten [nicht nur] von außen als ‚anders' definiert“ werden, sondern sich auch selber so definieren (39). Sie deutet dies als eine „Suche nach Gemeinsamkeiten“ minorisierter Frauen, die durch die „Existenz von Diskriminierung und Rassismus“ genötigt werden, sich selbst zu ethnisieren (ebd.). Dieses Suchen nach Gemeinsamkeiten bildet tatsächlich nicht selten die Kehrseite von *Othering* Prozessen und ist ein Charakteristikum identitätspolitischer Bewegungen. Es handelt sich dabei zugleich um eine komplex funktionierende Distinktionspraxis minorisierter Menschen, die meiner Ansicht nach nur sehr unzureichend mit Selbstethnisierung umschrieben wäre, da sie ein ganzes Repertoire von Strategien versammelt. Darüber hinaus macht dies auch das Dilemma der Anerkennung sichtbar: Wird diese nämlich nur den ‚kulturellen Differenzen' zugestanden bei gleichzeitiger Negierung der rechtlichen Unterschiede, so führt dies unweigerlich zu einer Stabilisierung der marginalisierten Position. Deswegen ist eine Politik der Anerkennung, wie Gümen feststellt, nur sinnvoll, „wenn sie von der *Gleichberechtigung* im Sinne eines staatsbürgerlichen Rechtes der Gesellschaftsmitglieder ausgeht“ (Gümen 1996: 78).

Ein weiteres Motiv, in dem Grenze, Utopie und Migration zusammenspielen, ist das Reisen selbst. In vielen utopischen Erzählungen spielt das Reisen eine bedeutende Rolle (vgl. etwa Gnüg 1999). Der Utopie wird in diesen Beschreibungen dem genauen Wortsinn nach entgegengegangen. Und je näher das Subjekt

derselben kommt, um so fremder wird die Umgebung des Hier und Jetzt. Auch Migrationsberichte beginnen nicht selten mit einer kurzen Notiz, wie aufgezeigt, die Auskunft über das „Wie" des Herkommens gibt. Wichtiger ist später das Sprechen über Bleiben oder Gehen. Deutschland beschreiben die meisten Teilnehmerinnen nicht als einen Ort, wo sie bleiben wollen, vielmehr denken sie über Alternativen nach. Die Ortsveränderung ist dabei immer gekoppelt an eine Sehnsucht nach einem Alltag, der sich nicht durch Diskriminierungen gekennzeichnet zeigt.

Im berühmten Roman von Ursula LeGuinn *The Dispossessed* (1974) entflieht der Protagonist den Diskriminierungen der Machthaber/-innen auf dem utopischen Planeten, indem er zurück zum Ursprungsort der *Community* reist. Das zentrale Motiv des Romans ist dabei Moylan zufolge das „‚Einreißen von Mauern' […] die Zerstörung von Grenzen, die teilen und isolieren" (Moylan 1990: 103). LeGuinns Werk greift an dieser Stelle die besondere Thematik der „enttäuschten Visionen" auf und erhebt die neuen Mauern zum Fokus ihrer Betrachtung. In ähnlicher Weise können wir verfolgen, wie Migrantinnen der zweiten Generation versuchen, Strategien gegen die *Einmauerung* im erwarteten ‚Paradies' der Eltern zu (er-)finden. Wie dargelegt erweist sich das Migrationsland nur allzu häufig als ein *falsches Paradies*, weswegen es nicht verwundert, dass die Nachfolgegenerationen häufig nach Strategien suchen, mit dieser Ent-Täuschung umzugehen. Insgesamt stehen in dieser Auseinandersetzung, pragmatisch betrachtet, drei mögliche Wege offen:

a) Das Einwanderungsland wird zur Heimat deklariert
b) ‚Zurückgehen ins Herkunftsland'
c) ‚Weiter-Wandern'

Diese drei Wege werden in den Gruppendiskussionen an verschiedenen Stellen thematisiert. Manches Mal wird mehr als eine Variante in unterschiedlichen Passagen von derselben Diskutantin geäußert. Wobei deutlich wird, dass es nicht nur um differente Orte geht und die Entscheidung, Hier oder Dort oder Woanders zu leben, vielmehr werden anhand dieser Fragestellungen komplexe Migrationsthematiken wie Identität, Zugehörigkeit und Anerkennung verhandelt. Es werden mögliche Antworten auf die Menschen mit Migrationserfahrung ständig begleitenden Fragen des „Wo kommst du?" und des „Möchtest du hier oder in deinem Herkunftsland leben?" gegeben. Diese oft wiederholten Fragen beschreiben geradezu eine biografische Dauererfahrung des ständig nach dem Ort der Zugehörigkeit Befragtwerdens. Die Grenze zwischen den Orten A und B ist damit eine, die das Subjekt selbst durchzieht.

a) Das Einwanderungsland wird zur Heimat deklariert

Gül: Also ich denk für uns, also für mich war es nie eine Frage, dass mein Lebensmittelpunkt hier ist oder dass ich selbstverständlich, ich hatte nie das Gefühl, ich müsste mich entscheiden, weil, wofür? Weil ja, ich war, ich habe nie das Gefühl gehabt,

mich entscheiden, weil, wofür? Weil ja, ich war, ich habe nie das Gefühl gehabt, ich müsste mich jetzt für irgendwas entscheiden, weil es gab für mich nichts zu entscheiden, ich war eh immer hier…
Carmen: Für mich hat es sich aber…
Gül: Für mich ist es eher so eine Utopie, was könnte ich noch alles, was wäre möglich für mich, ja?
Carmen: Ja, für mich nicht! Meine Eltern, die hatten ja nach den Abi ursprünglich vor, mich nach Spanien zum Studieren zu schicken und das war mein eigener Wunsch. Also und dann auf einmal war alles vorbei und dann hatte ich halt so ein Freund und war hier jetzt eigentlich sehr glücklich//lacht//und so und dann meine Eltern, ja, jetzt musst du mal die Koffer packen, ich so „Nö!", also, das war für mich dann voll das Schreckensgespenst. Also, zumal ich mit Spanien nichts zu tun habe. Also, das ist für mich halt ein Ferienort. Natürlich kann ich auch ganz gut die Sprache, aber…
(ZC 1877-1895)

Für Gül von Gruppe C ist der Lebensmittelpunkt Deutschland und insoweit hat sie nicht das Gefühl, dass sie sich entscheiden muss, während gleichzeitig der Herkunftsort zur Utopie gerät. Die Diskrepanz zwischen Herkunftsort und Lebensmittelpunkt wird für Gül zur Möglichkeitserweiterung. Für Carmen dagegen ist der Herkunftsort der Eltern ein „Schreckensgespenst". Ein ‚Zurückkehren' kommt für sie nicht infrage, insoweit ist das ‚Herkunftsland' Spanien auch keine Utopie.

Tülay, die sich als Studentin der Geschichte mit deutscher Geschichte, insbesondere mit Antisemitismus und seinen Folgen für eine Einwanderungsgesellschaft auseinandersetzt, ist interessanterweise die einzige Teilnehmerin, die im Fragebogen unter Herkunft ihren Geburtsort angibt: „Mein Herd ist in [Region in Deutschland]". Und unter Selbstbezeichnung ihren Vornamen einträgt. Gefragt danach, ob und was sie an Deutschland stört, antwortet sie: „Ist eigentlich eine sehr gute Frage, nee? Also, „Was stört dich so an Deutschland?". Also irgendwie ist Deutschland halt schon meine Heimat, ja (ZC 640ff.). Die Antwort auf die Frage, was sie an Deutschland störe, kompliziert Tülay, denn „irgendwie" ist Deutschland ihrer Aussage nach Heimat. „Irgendwie" drückt dabei einen Zweifel aus, eine Unsicherheit, die schließlich im weiteren Verlauf an den eigenen Diskriminierungserfahrungen festgemacht wird.

Tülay: Und das überträgt sich dann natürlich auch auf Migranten. Ich hab' diesen letzten Herbst glaube ich mindestens viermal auf dem Marktplatz gehört, „Ich hab', dich hätte, du wärst unter Hitler nicht vorgekommen. Man hätte euch vergast!" und so. Also dann ziehen diese Leute auf einmal diese Parallele, ja. Und in der politischen Diskussion ist es aber so, dass man ja sehr lange versucht hat, auch diesen Begriff Rassismus zu vermeiden, weil das ja immer so, Konnotation irgendwie weckt, die dann immer so ans Dritte Reich irgendwie, im übertragenen. Also man versucht ja einfach bestimmte Kontinuitäten zu brechen und irgendwie so ein Ausländerfeindlichkeitsproblem zu inszenieren, was ja irgendwie jeder weiß, das ist so *gefaked*, ja. Es geht natürlich um Ras-

sismus! Und das witzige find' ich halt ist, dass die Leute auf der Straße aber ganz genau wissen, in welcher Tradition dieses ganze Ding noch steht, ja…
(ZC 660-672)

Für Tülay, die in Deutschland geboren ist, ist Deutschland „irgendwie" ihre Heimat. Doch Heimat kann kaum zur unhinterfragten Kategorie werden, wenn das ‚beheimatete' Subjekt ständigen Diskriminierungen und Ausgrenzungen ausgesetzt ist, und es ist irritierend an der Heimat Deutschland, dass sie selber als störend empfunden wird. Deutschland wirkt für Tülay bedrohlich: „Du wärst unter Hitler nicht vorgekommen", sind Sätze die Angst machen und auch wütend. Das „irgendwie Heimat" drückt insofern auch Zweifel aus, denn die Ablehnung der Mehrheitsbevölkerung wird nicht als naiv gewertet, sondern ernst genommen. Tülay weiß, dass die Ablehnung eine willentliche ist: „[D]ass die Leute auf der Straße aber ganz genau wissen, in welcher Tradition dieses ganze Ding noch steht." Sie findet das „witzig" im Sinne von interessant. Zynismus dient hier als Strategie, den Lebensmittelpunkt Deutschland weiterhin – trotz der Diskriminierungserfahrungen – als Heimat bezeichnen zu können. Die Pluralisierung von Heimat, die, anknüpfend an Flusser, als eine von mehreren gesellschaftstransformierenden Möglichkeiten bei Migrantinnen angesehen werden kann, tritt hier in der Variante „*kritische Heimat*" auf. Für Tülay ist Deutschland zwar Heimat, aber als solche wird sie sogleich der Kritik freigegeben. Deswegen auch findet sie die Frage der Interviewerin: „Was stört euch an Deutschland?" gut. Sie ermöglicht ihr eine differenzierte Auslegung ihres eigenen Heimatverständnis. Heimat ist für Tülay nicht der Ort, an dem sie sich fraglos wohl fühlt, sondern ein Ort, den es zu gestalten gilt. Der erste Schritt zur Gestaltung ist dabei die kritische Erinnerung. Deutschland, der Ort an dem Tülay lebt, ist für sie ein Ort, an dem schreckliche Kontinuitäten am Werk sind, über die wissend geschwiegen wird. Rommelspacher beschreibt diese Beobachtung von Tülay im Schlussteil ihres Buches *Schuldlos – Schuldig?* folgendermaßen:

„Insofern lebt die Vergangenheit weiter fort. Sie lebt fort in alten und neuen antisemitischen Denkmustern. Sie lebt darin fort, daß Deutschland nach dem Krieg viel mehr zur Heimat der Täter als zu der der Opfer geworden ist. Sie lebt fort in einem deutschen Selbstverständnis, das meint, Deutsch-Sein bedeute ethnische Homogenität, also christlich-religiös oder christlich-säkular zu sein, weiß zu sein und von ‚deutschen' Eltern und Großeltern abzustammen" (Rommelspacher 1995a: 192).

Tülay setzt dieser Heimat ihre kritische Intervention entgegen. Für sie gilt vielmehr Heimat im Bloch'schen Sinne: Die „Suche nach Heimat". Sie weiß, von welchem Ort sie spricht, und sie betrachtet diesen notwendigerweise sehr differenziert. Damit zeigt sie auch an, dass mit ihr im Demokratisierungsprozess zu rechnen ist. Um diese Kritik auch laut werden zu lassen, engagiert sie sich – wie die anderen Diskussionsteilnehmerinnen der Gruppe C – in einer selbstorgani-

sierten Politgruppe, die nur aus Migranten und Migrantinnen zusammengesetzt ist, und auch im Studierendenausschuss der Universität. Tülay würde sich nicht als *heimatlos* bezeichnen, was im Mainstream gerne behauptet wird, vielmehr hat die Auseinandersetzung mit ihrem Migrantinnensein dazu geführt, dass sie der Idee einer Heimat differenziert gegenüber auftritt.

Die postkoloniale Theoretikerin Mohanty bemerkt, dass oft die Erfahrung der Grenzüberschreitung dazu befähigt [*enable*], über Fragen der „Identität, *Community* und Politik im Allgemeinen" nachzudenken (Mohnaty 1995: 498). Tülay führt dieses Nachdenken zu einer distanzierten Affirmation von „Deutschland als Heimat".

Für Carmen ist eine ‚Rückkehr' nach Spanien auch keine Alternative. Sie findet Spanien, das Herkunftsland ihrer Eltern, „schrecklich":

Carmen: Also, ich weiß nicht, ich war vorletztes Jahr für ein Semester in Barcelona. Hat ja Luisa schon gesagt, ich sei Spanien geschädigt, also, als ich nach Hause gekommen bin, das Erste: Einbürgerungsantrag, das Zweite://lacht//"Nie wieder Ausland!"
Alle://lachen kurz//
(ZC 1828-1833)

Den Herkunftsort ihrer Eltern charakterisiert Carmen im Gegensatz zu Luisa, die ebenfalls spanischer Herkunft ist, als „Ausland" und nicht als Heimat. „Nie wieder Ausland!", hat dabei den Klang eines politischen Slogans und drückt aus, wie Carmen ihren Aufenthalt in Barcelona erlebt hat. Sie möchte sich dementsprechend nicht auf die Suche nach ihren Wurzeln machen, sondern hat stattdessen einen Einbürgerungsantrag gestellt, der gewissermaßen als Bruch mit dem Herkunftsort ihrer Eltern dargelegt wird. Die Grenze zwischen den beiden Orten wird damit endgültig gezogen. Die Entscheidung scheint unwiderruflich und klar. Anders als ihre politische Mitstreiterin Tülay sieht Carmen ihre Zukunft ganz klar in Deutschland. Obwohl auch Carmen sich kritisch deutscher Politik gegenüber äußert, ist Deutschland fraglos der Ort, an dem sie leben möchte. Carmens nicht-deutsche Herkunft ist allerdings nicht sogleich sichtbar, denn Carmen entspricht dem *common sensical* ‚Phantombild' einer deutschen Frau. Tülay tut das nicht, insofern ist sie anders sozial verletzbar als Carmen, was womöglich ein Grund für ihre starke Distanzierung bei gleichzeitiger ‚Zugehörigkeitserklärung' zu Deutschland ist.

Bei aller Unterschiedlichkeit zeigt sich bei beiden, dass eine Entscheidung den verschlungenen Weg Hin und Her über die Grenzen hinweg gehen musste. Während Carmen versucht alle Grenzen zu vernachlässigen, indem sie sich der Eindeutigkeit verschreibt („Nie wieder Ausland!"), hebt Tülay die Grenzen hervor.

Ähnliche Differenzen tun sich zwischen den Diskutierenden in Gruppe A auf, wo Suna, die türkischer Herkunft ist, die Frage an die Gruppe stellt, ob sie sich vorstellen könnten „zurückzugehen".

Suna: Was ich von euch gerne noch wissen wollte, wie oft ward ihr denn eigentlich drüben, also in der Türkei, in Griechenland und dann, wie und könntet, was würdet ihr euch vor…, könntet ihr euch vorstellen zurückzugehen, oder?
Sonia: Zurückzugehen? Wir sind hier geboren!
Suna: JA. Ich mein', es ist nur eine Vorstellung einfach, ob du einfach sagst, von vornherein direkt: „Nee!" oder…
Hülya: Hmm. Meine Oma ist schon tot, es gibt keinen Grund mehr zurückzufahren! Also sie war der einzige Grund, also das was für mich wahrhaft türkisch war war meine Großmutter und die ist nicht mehr da. Und den Rest meiner Familie kann ich auf Grund dieser heuchlerischen Art und Weise, ich bin ihnen nicht böse, nicht verknusen.
(ZB 2690-2704)

Für Suna ist die Rückkehr durchaus noch eine Frage, während für Sonia, deren Mutter spanischer Herkunft und deutsche Staatsbürgerin ist, dies überhaupt kein Thema zu sein scheint, vielleicht nie war. Suna jedoch pocht auf die Legitimität der Frage, während Hülya dagegen keinen Grund mehr sieht zurückzugehen, nun da ihre Großmutter gestorben ist. Familie scheint für sie die einzige ‚gültige' Begründung für ein Wandern in Richtung Herkunftsland ihrer Eltern zu sein. Der Tod der Großmutter versperrt gleichsam eine Route, kappt eine Verbindung. Die Grenze wird auch hier zu einer undurchlässigen. Ähnlich wie Carmen gibt es für sie kein ‚Zurück' und auch sie legt quasi ungefragt eine Begründung dafür vor.

Suna jedoch, dies wird an anderen Stellen der Diskussion deutlicher, empfindet Sehnsucht nach einem Ort, den sie assoziiert mit Abstammung und damit Verwurzeltsein, was allerdings nicht bedeutet, dass sie dorthin ‚zurückgehen' möchte. Viel eher will sie materiell in Deutschland bleiben, auch die deutsche Staatsbürgerschaft annehmen und doch weiterhin das Gefühl des *auch woanders hingehören* beibehalten. Auch hier wird die Grenze zu einem das Subjekt dauernd beschäftigenden Thema.

Eine Variante dazu stellt Sonias Anschauung dar:

Sonia: Ich fand es ein bisschen, obwohl ich also, fühl mich als Deutsche, ich denke als Deutsche und spreche auch nur gebrochen Spanisch, aber ich vermiss irgendwie schon die spanische Seite. Das ist ein bisschen eine kleine Leidenschaft, würde ich sagen. Also ich mag meine Verwandten in Spanien sowieso lieber als hier die Deutschen. Hab' ich eigentlich nen engeren Bezug zu, so//hustet – daher unverständlich//vom Sehen wahrscheinlich auch und früher als ich klein war, da hatten wir einen Jungen, der war Jugoslawe und der musste zweimal die Woche nachmittags zu Schule und wir: „‚Yeah!', wir… Meine Mama ist zwar Spanierin, aber wir müssen nicht!"//lacht//Und jetzt irgendwie, irgendwann fing ich dann an, das zu bedauern, dass ich das nicht wirklich perfekt beherrsche und dass wir das, sondern immer nur im Urlaub und so. Und also irgendwo fehlt mir schon was. Auch, also ich würde aber nicht sagen, ich würde das eher als Fernweh bezeichnen nicht als ja, weiß ich nicht…//lacht//
(ZB 1301-1313)

Der Herkunftsort ihrer Mutter ist für sie wie für Suna sozusagen nostalgisch verklärt, jedoch ist ihre Identifikation mit diesem weniger stark, weswegen sie ihre Sehnsucht auch als „Fernweh“ und nicht als „Heimweh“ beschreibt. Das Hierbleiben ist gar keine Frage, die sich ihr stellt. Und Sonia muss sich ihr gewissermaßen auch nicht stellen, denn ihr Alltag wird kaum durch Ausgrenzung aufgrund ethnischer Herkunft bestimmt. Wie sie betont ist sie Deutsche und sie denkt und spricht deutsch. Es zeigt sich eher, dass der Rest des ‚Nicht-Deutschen‘ sie insoweit beunruhigt, als sie noch nicht so recht einen Umgang damit finden konnte. Es bleibt eine Sehnsucht, die sie nur halbwegs verstehen kann.

b) ‚Zurück-Gehen‘ ins Herkunftsland

Wie Cord Pagenstecher richtig darstellt, ist, „der Satz ‚Ich gehe zurück‘ […] eine schiefe Metapher, denn für alle hier Geborenen wäre die Rückkehr ja keine Rückkehr“ (Pagenstecher 1996: 172). Doch wie schief die Metapher auch sein mag, sie hat Relevanz. Tülays Mitstreiterin Luisa, die spanischer Herkunft ist, gesteht beispielsweise, dass sie zurück nach Spanien gehen möchte und sich dafür schon um einen Job in Spanien beworben hat. Obwohl sie in Deutschland geboren ist, gibt sie im Gegensatz zu Tülay ihre Herkunft als „spanisch“ an und bezeichnet sich als Deutsch-Spanierin, was klar die spanische Seite fokussiert. Sie ist Spanierin mit gewissermaßen deutschen Einlagerungen. Der Bindestrich wirkt wie die Symbolisierung der Grenze auf der Bezeichnungsebene des Subjekts. Ihre Zukunft beschreibt Luisa dementsprechend auch als „ungewiss aber interessant“.

Luisa: Ich wandere aus nach Spanien.
Tülay: Ja, schade dass W. [Kleinstadt in Westdeutschland] nicht in Spanien liegt// lacht//, sag’ ich da immer nur.
Alle://lachen//
Tülay: Wir hatten hier im Stadtmagazin so ein Interview mit der, also so, es ging um die erste Generation und dann gab es so en Interview mit Luisas Mutter, dann hat sie endlich mal Luisa *geoutet*, weil sie als kleines Mädchen wohl immer gesagt hat: „Schade, dass W. nicht in Spanien liegt.“
Alle://lachen, unverständliche Einwürfe//
Luisa: Ja, so bin ich abgestempelt worden.
I: Aber du willst jetzt wirklich konkret…
Luisa: Ja ja, ich warte gerade auf die Zusage einer Stelle in Madrid und ich habe im April, wenn alles klappt, bin ich da.
I: Und mit der Vorstellung da eine kurze Zeit zu bleiben oder?
Luisa: Ja, ich probier es aus, aber schon eher mit der Vorstellung dann dort zu bleiben. (ZC 1762-1786)

Das ‚Zurückgehen‘ bezeichnet Luisa, die einzige Teilnehmerin, die ganz konkrete Pläne für ein ‚Rückwanderung‘ hat, als ein „Auswandern“. Damit markiert sie

in aller Deutlichkeit, dass das Herkunftsland ihrer Eltern für sie nur Einwanderungsland sein kann, auch wenn sie viele Kindheitserinnerungen damit verbindet. Als Kind hat sie noch davon geträumt, dass beide Orte ineinander fallen, als Erwachsene muss sie nun Entscheidungen fällen. Luisa entscheidet sich erst einmal für Spanien, probeweise. Ein Zurückkommen schließt sie nicht aus und das muss sie auch nicht, denn als EU-Bürgerin ist die Grenze zwischen Deutschland und Spanien eine eher durchlässige. Deutschland gegenüber gibt Luisa sich während der Diskussion kritisch. Ihre Kritik an Deutschland fällt dabei sehr klar, aber nüchtern aus. Ihre Auswanderung nach Spanien ist abgesichert, denn sie zieht erst dorthin, wenn sie die Zusage zu einer Stelle bekommt. Luisa fällt eine pragmatische Entscheidung und wandert in ein bekanntes und vertrautes Land aus.

Eine Variante zu Luisas „Auswandern" stellt Hamide vor, die erzählt, dass sie gerne im Alter mit ihrer Lebenspartnerin in der Türkei leben würde..

Hamide: Und was uns aber immer stärker verbunden hatte, eben war dieses Türkisch-Deutsche-Sein und warum wir auch teilweise Schwierigkeiten haben, uns wirklich aus dem Weg zu gehen und ganz und gar zu trennen (-) wo leben wir das? Also, wo leben wir diese beide kulturellen Elemente? Mit wem können wir das leben? Wie viel Auswahl hast du? Natürlich ist es auch sehr viel die Person mit der du das leben kannst. Mit der es möglich ist. Na ja. Außerdem, ich will ja sowieso in der Türkei alt werden, daher bräuchte ich eine Frau, die dann türkisch spricht.
Leyla: Das wäre mein Alptraum!
Nuran: Mein Alptraum?//lacht//.
Leyla: Du, das ist mein Alptraum, weiß nicht, seit meiner Kindheit. Ich weiß noch, ich wusste ich bin mit 18 von zu hause abgehauen und war im Sommer davor (-) im Winter bin ich 18 geworden, zwei Wochen später war ich weg. Nachts Koffer gepackt, Zettel hinterlassen, weg war die Leyla! Und ich weiß noch, wo ich das letzte mal im Urlaub war und Abflug und gedacht habe: „Herrgott, ich muss hier nicht wieder hin!" Und im nachhinein habe ich begriffen, dass dieses „Muss" das Wort war. Jetzt würde ich gerne mal wieder in die Türkei, nach sieben Jahren, aber ich habe einfach dieses „Muss", dieses jedes Jahr hin müssen, jedes Jahr sich scheiße fühlen, weil man Deutschtürkin ist.
(ZD 2232-2253)

Hamide erläutert, warum es wichtig für sie ist, eine Liebesbeziehung mit einer Frau türkischer Herkunft zu haben, die wie sie in Deutschland aufgewachsen ist. Für sie scheint außer Frage zu stehen, dass sie im Alter in der Türkei leben will. Und da scheint es, ganz pragmatisch gesprochen, gut zu sein, eine Frau an der Seite zu haben, die türkisch spricht. Das heute Hier sein wird erleichtert durch die Vision des morgen Dort sein. Die Grenzüberschreitung wird als Möglichkeit und Stärke erlebt. Hamide hat sich ihrer früheren Lebenspartnerin stark verbunden gefühlt, weil diese auch „türkisch-deutsch" war und weil damit auch eine *Zukunft* am *anderen* Ort hinter der Grenze möglich erschien.

Für Leyla dagegen ist die Vorstellung in der Türkei zu leben ein Alptraum. Nuran, ebenfalls türkischer Herkunft, lacht darüber, dass Leyla auf Hamides

Traum dort zu leben mit „Mein Alptraum!“ reagiert. Für sie ist es nicht ausgeschlossen in der Türkei zu leben, wenn auch nicht besonders reizvoll. Leyla reagiert auf dieses Lachen mit einem Legitimationsversuch. Auch sie hat die Türkeireisen als Druck und Belastung empfunden, ähnlich wie Carmen ihre Spanienreisen. Die Erfahrungen des Andersseins, die sie dort gemacht hat, beschreibt sie in starken Worten. Sie möchte sich einfach nicht mehr „scheiße fühlen“, sagt sie. Der Herkunftsort der Eltern erfährt bei ihr keinerlei Idealisierung, ist nicht sehnsuchtsvoll aufgeladen wie etwa bei Suna. Die Türkei ist auch kein Ort zum Leben für sie, das steht vollkommen außer Frage. Noch mal hinfahren, das kann sie sich nun, nach sieben Jahren Abstinenz, vorstellen, jedoch möchte sie sich nicht mehr gezwungen fühlen, dorthin zu fahren. Migrantinnen der Nachfolgegeneration, dass wurde bereits aufgezeigt, erleben sich nicht unbedingt zwischen den Kulturen stehend, sondern viel eher vielfachem und komplexem Druck und Ausgrenzungen ausgesetzt. Für die deutsche Mehrheitsbevölkerung sind sie ‚Ausländer‘, für die türkische Mehrheitsbevölkerung in der Türkei ‚Deutsche‘, ‚Deutschtürkinnen‘ oder ‚Deutschländerinnen‘. Wenn Leyla und andere über diese Erfahrungen sprechen, fällt es schwer Hybridität zu feiern, ohne zu berücksichtigen, was die Erfahrung von Wanderung und Nicht-Zugehörigkeit für das Subjekt bedeutet (vgl. Mecheril 2003). Wandern könnte an dieser Stelle als eine spezifische Form von Subjektivierung eingeführt werden. Dieses Nicht-zur-Ruhe-kommen können, weil jeder Ort Verletzlichkeiten aktiviert und produziert, macht im besten Falle wachsam. Wir hätten es dann mit der Produktion einer dekonstruktiven Wachsamkeit zu tun, die Spivak (1990: 105) als eine Art intellektuelle Tugend fordert. Diese beschreibt einen Prozess, der nicht nur Krisen identifiziert, sondern sie auch immer wieder verursacht, sodass das Hier und Jetzt ständig neu interpretiert und erfahren werden kann und muss (vgl. Castro Varela 2003). Es sind diese Erfahrungen, die die ‚Migrantin‘ zur ‚Migrantin‘ erst machen. Dekonstruktive Wachsamkeit wird aktiviert, wenn über Grenzen verhandelt und über Grenzüberschreitungen gesprochen wird. Die Grenze wird dann gewissermaßen *neu* verhandelt, die Grenzziehungen werden sichtbar gemacht und Grenzüberschreitungen neu interpretiert. Hierbei wird auch offensichtlich, wie unterschiedlich Grenzen wahrgenommen werden: Für Carmen und Leyla gibt es kein Zurück, denn beide haben den Herkunftsort der Eltern und das dauernde Dorthin reisen als belastend empfunden. Sie ziehen die Grenze nach. Luisa wandert aus und möchte im Herkunftsland der Eltern bleiben und Hamide träumt davon, im Alter mit ihrer türkisch-deutschen Lebenspartnerin in der Türkei zu leben. Grenzen sind hier eher durchlässig, sie lassen ein Hin- und Hergehen zu. Beide Strategien rahmen Zukunftsvorstellungen und zeigen auf, wie die gemachten Erfahrungen der Ausgrenzung, aber auch die Belastungen einer ‚Migrationskindheit‘, Entscheidungen herbeiführen können.

c) ‚Weiter-Wandern'

Das ‚erneute' Wandern stellt eine Strategie dar, die besonders utopisch aufgeladen ist, gerade weil sie Zukunft nicht in A oder B denkt, sondern andere Möglichkeiten offen lässt. Für Tülay bedeutet Deutschland, wie gezeigt, „irgendwie auch Heimat". Für sie gibt es zwar kein ‚Zurück', aber die Suche nach einem Woanders beschäftigt sie doch. Am liebsten würde Tülay nach London ziehen und dort in der „indisch-pakistanischen *Community*" leben, wie sie sagt: „Ich möchte die gesamte indisch-pakistanische Community kennen lernen, lauter Migranten, die so aussehen wie ich//lacht//(ZC 1913f.). Das eigene Aussehen, welches als Stigma wirkt in einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich als weiß phantasieren (vgl. Lorey 2006), wird zur Last und die Utopie demgemäß als ein Ort bestimmt, an dem Tülay nicht mehr durch ihr Sosein auffallen würde, weil dort Menschen leben, die so nimmt sie an, aussehen wie sie. Es ist, als würde eine Sehnsucht nach Unauffälligkeit gehegt: Das Nicht-mehr-Auffallen wird zur Utopie. Gleichzeitig äußert sie den Wunsch, die gesamte indisch-pakistanische *Community* kennen zu lernen. Dies drückt den Wunsch und die Sehnsucht nach einer klaren Zugehörigkeit aus. Eine Unmöglichkeit auch hier, die mit einem Lachen ihrerseits quittiert wird. Denn Tülay weiß, dass gleich aussehen nicht gleichbedeutend mit sich verstehen ist. Im Gegensatz zu Carmen ist Tülay das Anderssein in ihren Körper eingeschrieben. Carmen wird im deutschen Alltag weniger Erfahrungen des *Othering* machen. Sie kann in Deutschland in der Masse untergehen. Diejenigen, die als different gelten, weil sie eben nicht so aussehen, wie der Mainstreamdiskurs Deutsche konstruiert (vgl. Mecheril/Teo 1994), visionieren Orte des Seins, an denen sie nicht mehr auffallen, an denen sie so sind wie all die anderen. Leben bedeutet für Tülay auch Suche nach einem Ort, an dem sie nicht so sichtbar ist, während Carmen und Luisa im Alltag unscheinbar bleiben, und zwar in Spanien und in Deutschland. Insoweit aktivieren sie selbstverständlich andere Motive als Tülay für das ‚Hierbleiben' oder auch ‚Zurückgehen'.

Susana aus Gruppe D, deren Eltern aus Ex-Jugoslawien eingewandert sind, denkt schon manches Mal, dass es eine gute Idee wäre, sich in Kroatien niederzulassen, aber eigentlich weiß sie, dass dies „unrealistisch" ist.

Susana: Wo ich dann schon manchmal gerne eine Idee oder eine Möglichkeit finden würde, um dort zu leben. Aber im Endeffekt weiß ich, dass es unrealistisch ist, weil es einfach, bin halt, bin schon sehr deutsch, sehr deutsch, europäisch oder in A. halt eben aufgewachsen. Ich denke, ich würde nicht den Sprung schaffen. Das ist denn so eine Idee an die ich mich dann manchmal klammere, was ich gerne wollen würde manchmal, aber ich weiß, ich bleibe halt, wenn also, sind viele Unterschiede denn doch, wo ich dann eher deutscher bin. Und dann würde ich vielleicht eher in ein drittes, anderes Land gehen, aber nicht nach Kroatien zurück.
(ZD 361-369)

In dieser kurzen Passage spielt Susana im Kopf alle drei Varianten durch. Manchmal sucht sie nach Möglichkeiten, um nach Kroatien, das Herkunftsland ihrer Eltern ‚zurückzugehen', aber dies ist nur eine Vision, die eine Sehnsucht offenbart. Spannend ist das Argument für das ‚Hierbleiben': „Bin halt, bin schon sehr deutsch, sehr deutsch europäisch", sagt Susana und zeichnet hier die geopolitische Grenze in ihren Körper ein. Sie kann sozusagen nicht mehr ‚zurückgehen', weil Deutschland und/oder Europa ein Teil ihrer selbst geworden ist, und dies verhindert, ihrer Meinung nach, ein Leben in Kroatien oder macht es zumindest schwieriger. Auch Susana weiß, dass das, was sie als ein ‚Zurückgehen' bezeichnet, eigentlich ein Auswandern wäre und deswegen, so folgert sie, würde sie „eher in ein drittes Land" gehen. Utopie, Sehnsucht ist auch in der nächsten Generation noch gebunden an Migration. Susana fühlt sich deutsch, aber manchmal wünscht sie sich auch weg aus Deutschland und sehnt sich nach etwas *anderem,* was sie in Kroatien findet und auch wieder nicht findet. Auch hier zeigt sich Migration als Lebensthema und weniger als ein Gehen von A nach B.

In allen drei Varianten können Gedankenspiele – seien sie nun visionär oder in Form ganz konkreter Zukunftspläne – als eingebettet in einem Denken und Transparentmachen der Grenze wahrgenommen werden. Migrationserfahrung ist mithin auch in der zweiten und dritten Generation eine *konkrete* Erfahrung, die beispielsweise ihre Visionen wenn nicht bestimmt, so doch zumindest rahmt. Und diese Visionen werden häufig an andere ferne Orte verlagert.

Leyla: Und ich möchte auch irgendwo leben, wo ich mich glücklich fühle und arbeiten kann und ansonsten…
I: Hast du eine Idee, wo das sein könnte?
Leyla: Also ich glaube es könnte wenn überhaupt der Süden Europas sein, aber ansonsten würde ich auch nach Afrika ziehen, einfach vom Leben her. Also, ich bin da sehr naiv noch, deswegen muss ich erst mal schauen, wo ich mich wohl fühle…
I: Mhm.
Leyla: Aber es ist meiner Meinung nach nicht Deutschland. Deutschland ist nicht mein Land.
(ZD 202-215)

Deutschland ist nicht Leylas Land, obwohl sie hier geboren und aufgewachsen ist, die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt hat und Germanistik studiert. Und auch wenn sie, eigenen Aussagen zufolge, viele deutsche Freunde und Freundinnen hat, würde Leyla gerne woanders leben, wo sie nicht nur glücklich ist, sondern auch arbeiten kann. Deutschland ist nicht das Land, wo sie nach eigenen Aussagen glücklich leben kann und so wird das ‚Weiter-Wandern' zu einer Option. Leyla gibt zu, dass sie womöglich naiv ist, dass sie sich also noch keine rechten Gedanken dazu gemacht hat, sondern eher „gefühlsmäßig" als mögliche Migrationsorte „Süden Europas" oder „Afrika" nennt. Während dabei der Süden Europas als Wahl nicht weiter begründet wird, scheint Afrika begründungsbedürf-

tig: „einfach vom Leben her“, sagt Leyla, und lässt dabei offen, was sie sich dort erträumt. Mit dem sofortigen Zusatz, dass sie noch naiv sei, wird auch eine Diskussion darüber verhindert, die eventuell die Problematik dieser Aussage transparent gemacht hätte. Die ‚Idee‘ des ‚Weiter-Wanderns‘ scheint bei den Teilnehmenden eher Tagträumerei zu sein, denn sie steht im krassen Gegensatz zu den sehr konkreten Plänen bzw. Aussagen zum ‚Hierbleiben‘ oder ‚Zurückgehen‘. Sei es nun New York, Afrika oder London, keiner der Pläne ist zum Zeitpunkt der Diskussionen ausgereift. Die hier Diskutierenden aus allen vier Gruppen nutzen die Möglichkeit des Denkens der Migration, das ihre Eltern ihnen vorgelebt haben, nicht selten als Gelegenheit zu Eskapismus, der Bloch zufolge im Gegensatz zum utopischen Denken steht, insofern dieses das Hier und Jetzt stabilisiert und eben nicht infrage stellt. Eine Funktion liegt wohl eher darin, die Unzufriedenheit mit ihrem Leben in Deutschland zu artikulieren, einem Land, das, wie Leyla es ausdrückt, nicht zu ihrem geworden ist. Und wenn die Idee des ‚Weiter-Wanderns‘ dann doch realisiert wird – wie durch Hamide, die einige Zeit in London gelebt hat – dann ermöglicht diese es manchmal erst, Deutschland als Heimat zu erleben und sich selbst als – zumindest zum Teil – zugehörig zu empfinden:

Hamide: Da hab ich meine richtigen, also ich hatte schon klar zwei, drei deutsche Freunde in A., aber die waren auch die Einzigen und die Ausnahmen dann eben. Und in England hat es angefangen eigentlich, dass ich dann auch mich angefangen habe überhaupt mit Deutschland auseinanderzusetzen. Deutschland als eine Heimat. Und habe dann auch beschlossen halt auch eben die deutsche Sprache zu lernen und habe dann angefangen, mich anders der Sprache zu nähern. Also nicht nur aus praktischen Gründen, wie von wegen Abitur schaffen, sondern auch einfach, ja, fühlen, anfangen mal langsam zu fühlen. Und bin dann halt hierher zurück gekommen. Dann wurde ich ein bisschen lesbisch. Also war es auch mit dem Deutschsprechen relativ einfach, weil ich kannte ja 90% nur deutschsprachige Lesben//lacht//Also…
Alle://lachen laut//
Hamide: Konnte das auch gut praktizieren//lacht//
(ZD 1155-1169)

Deutschland erweist sich für Hamide erst in London als vertraut. Erst aus der Distanz heraus wird es ihr möglich, sich mit Deutschland auseinanderzusetzen und Deutschland und auch der deutschen Sprache positiv zu begegnen. Konkret: Hamide beginnt sich ganz bewusst für die deutsche Sprache zu interessieren, sich der Sprache, wie Hamide es ausdrückt, anzunähern. Diese Annäherung wird dadurch beschleunigt, dass sie sich als Lesbe erfährt und bei der Rückkehr nach Deutschland fast ausschließlich deutsche Lesben kennen lernt. Später gelingt es ihr durch viel Einsatz, andere Lesben wie sie, die auch einen Migrationshintergrund haben, kennen zu lernen, doch bei ihrer Rückkehr aus London ist dies noch nicht der Fall. Hamide erlebt sich für einige Zeit weniger fremd in Deutschland.

Die Grenze zwischen ‚den Deutschen' und ‚den Ausländer/-innen' wird brüchig und durchlässig in dem Moment, als sie andere soziale Grenzen erfährt. Später wird sie auch die mehrheitsdeutsche lesbische *Community* als rassistisch und somit unwirtlich erleben. Sagri Dhairyam beschreibt ihr *Coming-out* als Lesbe indischer Herkunft als eine ironische Reise: „[T]he developmental telos of my journey from not-lesbian to lesbian is simultanneously an ironic journey from Indian and silent otherness to Western and articulated subjectivity" (Dhairyam 1994: 26). Die „*silent otherness*" wird gewissermaßen über das *Coming-out* überschritten, doch der Effekt dieser Grenzüberschreitung ist Unruhe darüber, dass die Privilegien – erworbene und ererbte –, die es ihr schließlich ermöglicht haben, sich als Lesbe wahrzunehmen, ihren Körper zu erfahren, sie gleichzeitig von ihrer eigenen Herkunft distanzieren (vgl. ebd.). Das Näher-bei-sich-sein wird ‚bezahlt' mit einem sich distanzieren von dem, was das Selbst auch ist. Ähnlich verhält es sich mit Hamide, die auf ihrer Suche nach dem, was sie sein will, erst den Ort Deutschland verlassen muss und dann als Lesbe wieder zurückkommen kann, um sich alsdann abermals von Deutschland zu distanzieren.

6.1.2 Körper-Grenzen

„Eines ist jedenfalls sicher: Der menschliche Körper ist der Hauptakteur aller Utopien" (Foucault 2005: 31).

Gül: Also ich fände es ja, ich würde es ja sehr spannend finden, wirklich, wenn mal, wenn wirklich mal ein Politikwechsel im wahrsten Sinne stattfinden würde. Wie, also wenn von oben mal ne andere, ne andre, ein anderer Wind wehen würde. Ein anderer Wind runter gehen würde. Ich würde das wirklich gerne mal erleben, wie sich das so auf, auf gesell… auf die Alltagsmenschen hier auswirkt, ja! Ob sich… Ich bin mir da ziemlich sicher, dass sich dann eine gewisse Entspannung, ja gerade der Mehrheitsgesellschaft gegenüber. Weil diese Anspannung und dieses Anti, dieses rein körperlich schon dieses ausgrenzen wollen, ja, das ist ja auch, das ist indoktriniert. Und inwieweit man das quasi von oben wieder ja, so entspannen kann wieder. Ich…
(ZC 950-960)

Dieses Eingangszitat, in dem sich Gül für einen Politikwechsel ausspricht, zeigt, dass Grenzen sich nicht nur auf der territorialen Ebene finden lassen, sondern durchaus in Form von Ausgrenzung die die Körper Minorisierter durchzieht. Sie bezeichnet die alltägliche Ausgrenzungspraxis der Mehrheit dabei als Effekt einer Indoktrination. Für Hülya verhält es sich so: „Aber es gibt viele Menschen, für die ist das ganz klar. Mann, Frau, Ausländer, weiß ich nicht, die haben eine Landkarte vor Augen, der macht dann dies, der ist das, der tut dieses, der tut jenes" (ZA 2059ff.). Die 28-jährige Jurastudentin verbindet die Praxis der Bezeichnung mit dem Lesen einer Landkarte und bringt mit dieser Metapher zum

Ausdruck, dass Bezeichnungen immer auch Positionierung und Verortung bedeuten. Wie Länder, Regionen, Distrikte abgesteckt und damit beschreibbar gemacht wurden und werden, so werden auch die Subjekte durch die Anrufung mit einem Namen ausgestattet und damit desgleichen beschreibbar gemacht. Und wie in der Kolonialzeit Grenzen machtvoll gesetzt wurden, die immer in Verbindung mit Bildern von in diesen Grenzen lebenden Menschen gebracht wurden, sieht Hülya auch, dass Stereotypisierungen wie ‚Frauen', ‚Männer' und ‚Ausländer' als Orte der Intervention zur Verfügung gestellt werden bzw. versperrt bleiben: „Der tut dies und der tut jenes!". Dies aktiviert Erinnerung an die spezifische Anwerbung ‚ausländischer Arbeitskräfte' und lässt an den aktuell faktisch ethnisch segregierten Arbeitsmarkt denken.

Das Leben als sichtbare Minorisierte wird von Bircan nicht als ein Leben auf der Grenze erlebt, aber doch als ein begrenztes Leben, das stark davon bestimmt zu sein scheint, *anders* zu sein.

Bircan: Dass ich von meinen Lehrern immer egal was ich geschrieben habe, egal wie gut ich war oder wie schlecht ich war, es kam immer daher, dass ich Türkin war halt natürlich. Und dass meine Eltern Arbeiter waren und dass sie mir auch… also, das war verständlich, dass ich halt eine, als Türkin nicht so gut kann. Und das ist immer noch so! Und je älter ich werde, desto intensiver sehe ich das auch alles, merke ich das alles, spüre ich das alles. Und es hat sich NIE was geändert, nie. Immer wurde ich damit konfrontiert und immer hat mich das auch auf jeden Fall gehemmt und das ist etwas, was ich auch auf jeden Fall mich sehr nervt, so…//leiser werdend//
(ZA 1071-1079)

Bircan ist genervt darüber, dass die Wahrnehmung ihrer selbst so beschränkt ist. „Merke ich das alles, spüre ich das alles. Und es hat sich NIE was geändert", sagt die 19-Jährige und klingt dabei entmutigt. Der Traum der Eltern, für sich und die Kinder ein besseres Leben zu finden, scheint dem ersten Anschein nach zerplatzt zu sein, doch die Kinder der ersten Generation träumen durchaus weiter, auch bei Bircan hat die dauernde Frustration nicht zu einem Stillstand geführt. Sie kämpft mit ihren Freundinnen weiter um bessere Lebensbedingungen für sich und andere Migrantinnen, die wie sie konstant ausgebremst werden, indem sie immer wieder in Kategorien beschrieben werden, die sie reduziert auf die Differenz. Dabei hat das Erwachsenwerden nicht dazu beigetragen, mit den Demütigungen besser umgehen zu können, sondern eher zu einem intensiveren Erleben der Begrenzungen beigetragen. Bircan benennt zwei Grenzen der Wahrnehmungen: Sie wird als Türkin und als aus einer Arbeiterfamilie stammend bestimmt. Was die Migrationsforschung oft vernachlässigt, die Kategorie der Klasse, ist für Bircan eine spürbare und bedeutsame Größe. Die Diskriminierungen, die sie erlebt, erlebt sie aufgrund beider Zugehörigkeiten. Bircan erlebt sich somit verletzlich aufgrund von zwei Diskriminierungsebenen: Herkunft und Klasse. An späterer Stelle spricht sie auch von der Benachteiligung als Frau. Diskriminierung erscheint als

Diskriminierungskomplex mit spezifischen Erfahrungen, die eine spezifische Verletzlichkeitsstruktur hervorgebracht hat, der Bircan u.a. klassisch durch Bildung zu begegnen sucht. Doch dem Prozess des Fremdmachens im Alltag kann sie dadurch nicht entkommen.

Bircan: Dazu würde ich sagen, wenn ich alleine in der Bahn sitze und als einzige Nicht-Deutsche da sitze, da denke ich auch: „Ich bin jetzt die Einzige!"
Ayşe: WIRST DU ANGESTARRT… das Gefühl, dass tausend Augen Dich angucken!
//Zustimmung bei allen//
(ZA 867-873)

Bircan spürt in solchen Situationen: Sie ist die Einzige. Das Gefühl, die Einzige zu sein, entspricht der Wahrnehmung eines Ausschlusses aus einem Wir, welches durch denselben erst hergestellt wird. Das Fremd-machen ist schließlich eine „aktive Grenzziehung" (Rommelspacher 2002: 9). Und „[j]e entschiedener die Grenzen gegenüber den Anderen gezogen und die Gemeinsamkeiten getilgt werden, desto mehr wird der Fremde zum *Feind*" (ebd.: 11). *Othering* ist damit nicht einfach das Erkennen, dass *Andere* anders sind, sondern drückt vielmehr eine „spezifische Beziehungsdynamik" (ebd.: 12) aus. Das Fremd-machen ist eine Praxis der kontinuierlichen Stigmatisierung und sozialen Positionierung. In der deutschsprachigen Literatur finden wir es unter verschiedenen Stichworten. Kritisch ist es etwa unter den Konzepten Ethnisierung und Kulturalisierung verzeichnet worden (vgl. Mecheril 1999: 245; Bukow 1996: 137). Die Herkunft oder eben die (angeblich) *differente Kultur* macht Mitschülerinnen, Mitstudierende, Kolleginnen, Nachbarinnen etc. zu Fremden und scheint alles das zu erklären, was einer nicht gefällt, was sie am Gegenüber ärgert. Und es ist tatsächlich auffällig, wie stark sich das Sprechen über die *Anderen* scheinbar ungebrochen fortsetzt. Selbst der Ausschluss aus einer Vielzahl von Privilegien wird mit der Inkommensurabilität der Kulturen begründet. Für Ètienne Balibar stellt eine solche Praxis eine neue Form von Rassismus dar, die er als „differentialistischen Rassismus" bezeichnet, weil hier der Begriff der „Kultur" den der „Rasse" quasi ersetzt (vgl. Balibar/Wallerstein 1990). Es erscheint legitim, Menschen aufgrund ihrer angeblichen anderen Kultur zu stigmatisieren und auszugrenzen, dies jedoch aufgrund der angeblichen unterschiedlichen ‚Rasse' zu tun erscheint dagegen den meisten infam (vgl. Hall 1994).

Diskriminierungen als soziale gewaltvolle Grenzziehungen erleben die für diese Arbeit befragten Frauen jedoch nicht nur im Einwanderungsland, sondern auch im Herkunftsland der Eltern. Die Erfahrung des Andersseins, die zur Alltagserfahrung in den Einwanderungsländern gehört, wird in den ‚Herkunftsländern' bisweilen grausam wiederholt. In Gruppe A kommt es zu einem kurzen Streit darum, ob es so ist, dass, wenn man in die Herkunftsländer der Eltern fährt, die Menschen dort unweigerlich auf- oder abgewertet werden. Ayşe findet es in der Türkei viel besser als in Deutschland, während Serpil immer das Gefühl hat,

auf unangenehme Art aufgewertet zu werden und die Schwestern Handan und Bircan von massiven Ausgrenzungserfahrungen berichten.

Handan: Was ich von der Türkei noch kenne, ist auch, dass wenn ich dort bin, dass ich dann als Europäerin definiert werde und betrachtet werde. Gleichzeitig aber auch aus diesem Grund (-) nicht dazugehöre, abgelehnt werde…
Ayşe: Mhm.
Handan: Und noch zudem belächelt werde, indem was ich denke. So.
[Zustimmung bei den anderen]
Handan: Mir wird gezeigt, dass das was ich grad' gesagt habe einfach blöd ist…
Serpil: Weil du von den Dingen nicht kennst, also keine Ahnung hast, so…
Ayşe: So denken die Deutschen halt, so wie du denkst, was du dann halt in der Türkei rüberbringst, das ist deutsches Denken…
Handan: „Haben sie dir nichts Besseres beigebracht, auf der deutschen Schule!", das hab' ich schon sehr oft gehört.
Ayşe: Mhm.
(ZA 926-947)

Diese Sequenz verdeutlicht die differenten Erfahrungen von Migrantinnen zweiter Generation an dem Ort, den die Mehrheitsbevölkerung in Deutschland als ihre Heimat ungefragt festlegt. Wie unterschiedlich die Erfahrungen dabei auch sind, das immer Gleichbleibende ist das Aufgemerkt-werden und eine kommunikative Grenzziehung derjenigen, die über keine Migrationserfahrung verfügen. Die Grenze wird dabei über Blicke, Sprache und auch mittels körperlicher Gewalt gezogen.

Bircan: Ich bin sogar mal als Kind mit Steinen beworfen worden und mit Prilwasser überschüttet worden.
Serpil: Was?
Bircan: Ja echt, weißt du, so ein kleines Mädchen von unserer Nachbarin hat mich beschmissen und haben mich geärgert, gehänselt und so…
Serpil: Also ich wurde im Kosovo immer, echt, egal was ich anhatte, es war immer toll. Komisch.//lacht//Obwohl ich fand, dass die anderen immer viel besser aussahen. Ja, weil es halt aus Deutschland kam… Ich weiß nicht, vielleicht lag es auch daran,…
Ayşe: Komisch, ich hatte das nie!
Serpil: Dass die Leute arm sind.
Ayşe: Ich war immer sofort da willkommen, also überhaupt nichts, es wurde überhaupt kein Unterschied gemacht. Klar es wurde immer gefragt: „Na, wie ist es dort? Erzählt mal!", Interesse, aber so, dass gesagt wurde, ah nee… Abstand gehalten wurde auf keinen Fall. Nie. Nee, ich hatte das Gefühl niemals.
Bircan: Ich habe mich sogar immer gewundert. FÜNF STRASSEN WEITER wussten sogar Leute, dass wir aus Deutschland kommen…
Serpil: Vielleicht auch, weil…
Bircan: Obwohl wir die nicht mal kannten. Ich wusste gar nicht, wer das ist, so//lacht leise//

Serpil: Bei mir…
Bircan: Ein paar Straßen um die Ecke und dann sagen sie: „Guck mal, das sind die Deutschen, guck mal, das sind die Deutschen, die da kommen …“
(ZA 967-996)

Sprachlich werden Migrantinnen der zweiten Generation häufig eingeschlossen in für sie neue Kategorien wie etwa die „Europäerin“. Handan erfährt das Definiertwerden als Europäerin als Abgrenzung. Sie und ihre Schwester Bircan gelten nicht als ‚richtige Türkinnen/Kurdinnen‘ mehr und dass sie Migrantinnen sind, spricht sich schnell herum, wenn sie den Herkunftsort ihrer Eltern besuchen. Das Sprechen über sie als Migrantinnen ist dabei Teil einer De-Familialisierungsstrategie, die sie bewusst von der Gemeinschaft der ‚Daheimgebliebenen‘ entfremdet. Sie werden gleichsam als doppelte Fremde konstruiert. Gestört wird hierbei auch die Vorstellung von Heimat als einem Ort, der Schutz bietet und Vertrautheit bedeutet. Die Grenze des Dazugehörens verläuft nicht parallel zu den materiellen faktischen Grenzen der Länder. Es sind diese Erfahrungen, die eine Selbsterfindung, wie sie im vorhergehenden Kapitel aufgezeigt wurde, geradezu fordern. Für Migrantinnen der zweiten und dritten Generation ist das Konzept der Hybridität deswegen auch nur bedingt ein Angebot, denn wie bereits dargelegt, erfordert dieses eine relative Klarheit der Grenzen. Für postkoloniale Intellektuelle in den Metropolen mag eine Erfahrungen von Hybridität bedeutsam sein, für Migrantinnen der zweiten Generation, die häufig kein positives Gefühl zu den Herkunftsländern der Eltern aufbauen konnten, ist dies nicht immer nachvollziehbar bzw. bleibt sie eine allzu abstrakte Vorstellung. Ihre Bilder kreisen eher um Versuche, die im so genannten Herkunfts- und Einwanderungsland gemachten Grenzziehungen positiv zu wenden. „Einwanderung kann deshalb sehr unterschiedlich gelebt werden: als Bruch oder Heimkehr, als Rückzug oder Vorwärtsgehen – je nachdem, welche der vielen Redewendungen und Sprachen man jeweils benutzt“ (Cohen 1992: 80). Für die hier sprechenden Frauen stellt sich Migration als ein Zick-Zack-Lauf dar, der durchaus produktiv sein kann, wenn die erlebten Grenzen nicht bestätigt werden, sondern als Herausforderungen für die eigene Lebens-Gestaltung angenommen werden. Zeitweise evozieren die Passagen in den Gruppendiskussionen, in denen über Herkunft und Lebensmittelpunkt gesprochen wird, Anzaldúas Bildkonzept der *borderlands,* wo Gegenbewegungen auch deswegen möglich werden, weil die bestehenden Grenzen hervorgehoben und gleichzeitig infrage gestellt werden. Wobei die *borderlands* als belebt erscheinen, während die teilweise nostalgischen Berichte der Reisen ins Herkunftsland der Eltern eher rastlose Hin- und Herbewegung beschreiben und nicht ein Leben auf der Grenze. Die Grenze der *borderlands* „is the mark of both a regulatory demarcation and a prohibited intermixture“ (Jagose 1994: 137). Die Erfahrungen der hier diskutierenden Frauen dagegen bieten kaum Raum für „*intermixture*“. Nur selten findet sich in den oftmals nostalgischen Visionen das, was in Bhabhas Nomenklatur als *counter-narratives* be-

zeichnet wird. Gegen-Erzählungen, die in der Lage sind, die Idee der Nation als Immer-schon-Dagewesenen zu dekonstruieren und damit Räume zu schaffen für Neues.

Deutschland gilt den diskutierenden Migrantinnen eher als das utopische Land der Eltern, die hierher kamen, um ein besseres Leben für sich und ihre Kinder zu finden. Die Töchter haben heute sehr häufig nur noch Mitleid mit ihnen und sind oft nicht in der Lage, die Stärke wahrzunehmen, derer es bedarf, um tatsächlich auszuwandern und in einem anderen Land ein ‚neues' Leben aufzubauen. Doch sie haben eine Ahnung davon, was dies für die Eltern bedeutet hat und sie sind auch dankbar. Dankbarkeit, Zuneigung, aber auch Gefühle der Ambivalenz bestimmen das Sprechen der Töchter über ihre Eltern.

Serpil: Also ich würde auch meine Eltern, auf jeden Fall auch nennen. Ich habe noch zwei Brüder, also die sind mir zwar auch wichtig, aber ich habe momentan nicht so… die super Beziehung zu denen. Also, sind halt meine Brüder und… verstehen uns ganz okay aber, ich kann mir, also, ich stell mir eigentlich unter einer Beziehung zwischen Geschwistern irgendwie mehr drunter vor. Vielleicht entwickelt sich das ja noch. Weiß ich nicht. Meine Eltern sind mir auf jeden Fall wichtig, weil sie mich eigentlich bisher immer unterstützt haben mit meinen Vorhaben, auch wenn das manchmal irgendwie in deren Vorstellung nicht so gepasst hat… Und weil ich auch denke, dadurch dass sie vielleicht auch immigriert sind, dass ich auch andere Chancen bekommen habe. Also, ich weiß nicht, ob sie auch mit einer Absicht hierher gekommen sind. Ich denke mal eigentlich auch nur für ein paar Jahre, aber dadurch habe ich hier… haben sich hier auch sehr viele Chancen für mich eröffnet. Und das halt auch, denke ich mal auch viel durchgemacht haben, deswegen und eigentlich auch einfach zu mir halten. Und meine Freunde sind mir auch sehr wichtig…
(ZA 389-404)

Serpil studiert an einer deutschen Universität und sieht die Migration der Eltern aus dem Kosovo in die Bundesrepublik als eine persönliche Chanceneröffnung für sich, während die Konsequenzen für die Eltern negativ beschrieben werden. Die Spannung, die diese Lesart „meine Eltern haben gelitten, damit ich es besser habe" auslöst, produziert Gefühle der Schuld, die gewissermaßen dadurch bewältigt werden, indem die Konflikte mit den Eltern eher als zweitrangig angesehen werden. Entscheidend und wichtig zu betonen ist dagegen die absolute Loyalität mit den Eltern. Sie führt drei Gründe an, warum für sie, wie für alle anderen Frauen in Gruppe A auch, die Eltern besonders wichtig sind und immer auch vor den Freunden und Freundinnen genannt werden. Als erstes nennt sie Dankbarkeit: Sie ist froh darüber, dass ihre Eltern sie unterstützt haben und deren Migration ihr Möglichkeiten eröffnet hat, die sie sonst womöglich nicht gehabt hätte. Die Suche nach dem ‚besseren Ort' hat sich für die Tochter materialisiert, ist konkret geworden. Damit verbunden ist der zweite Grund: Anteilnahme. Serpil denkt, dass ihre Eltern viel durchgemacht haben in der Migration, deswegen schätzt sie sie besonders und auch weil sie zu ihr halten, wie sie sagt. Familie in

der Migration wird zu einem wichtigen Unterstützungsfaktor und die Eltern geben im besten aller Fälle Halt. Sie haben immer – gewollt oder ungewollt – durch ihre ‚leidvollen' Migrationserfahrungen Räume eröffnet. Der dritte Grund kommt an späterer Stelle der Gruppendiskussion zum Tragen: Serpil spricht hier über die Scham, die sie und viele Kinder von Migranten der ersten Generation in Phasen ihres Lebens gehabt haben, weil ihre Eltern als *anders* aufgemerkt worden sind.

Serpil: Was mir peinlich ist im Nachhinein. Es gab, also in der Grundschulzeit nicht, da gab es halt so eine Phase, da hab ich mich geschämt mit meiner Mutter irgendwo hin zu gehen…
Ayşe: Genau! Das war bei meinen Geschwistern…
Serpil: Meine Mutter trägt auch kein Kopftuch, wo ich jetzt sagen könnte, wahrscheinlich durch das Äußerliche ist dann irgendwie… das find ich dann auch irgendwie komisch.
(ZA 1170-1178)

Heute ist es Serpil peinlich, dass sie sich für ihre Mutter als Kind geschämt hat. Diese Peinlichkeit erscheint allerdings als ein wichtiger Faktor in Richtung eigener Politisierung. Die Gründe für die Scham sind Serpil und auch Ayşe – bezüglich ihrer Geschwister – unklar. Serpil findet komisch, dass sie es sich nicht erklären kann. Klasse wird hier – anders als vorher bei Bircan – nicht als Differenz erzeugendes Merkmal genannt. Es ist zuweilen bemerkenswert, in welcher spezifischen Ausschließlichkeit Formen von Diskriminierung und deren Effekte verhandelt werden. Die vermeintlich dominierende Differenzerfahrung ist jene, die über die Herkunft codiert wird. Überschneidende Diskriminierungserfahrungen sind hier von gleichsam geringer Bedeutung und bleiben partikular insoweit sie sich lediglich auf Gender und/oder Ethnie beziehen.

Die Solidarität, die Serpil und andere Diskutantinnen den Eltern in der Vergangenheit versagt haben, weil es als Kinder wichtig – manchmal überlebenswichtig – war dazuzugehören, weil es schwierig war, abgelehnt und verlacht zu werden, wird im Erwachsenenalter zu einer Wut, die von dem Gefühl der Scham getragen wird. Es wird nun analysiert, wer dafür verantwortlich ist, dass diese Grenze zwischen Eltern und einer selbst gezogen worden ist. Und nicht selten ist dies ein tragender Impuls für die Skandalisierung politischer Verhältnisse. Wie jedoch gezeigt wurde, kann die erlebte Scham auch dazu führen, dass man die eigenen Eltern bemitleidet, womit das viktimisierende Bild des dominanten Diskurses um Migrantinnen in fataler Weise von den Töchtern selbst reifiziert wird. Gleichzeitig werden die eigenen Diskriminierungserfahrungen, die rassistischen Angriffe auf die eigene Person von einigen Diskutantinnen nicht wahrgenommen oder negiert. Ayşe z.B. ist besonders verunsichert. Sie kann sich gar nicht daran erinnern, in ihrer Kindheit diskriminiert worden zu sein und findet dies „komisch".

Ayşe: Bei mir ist es sowieso ganz, ganz komisch. Ich habe irgendwie, wenn ich so zurückdenke, also was mit Ausländerfeindlichkeit zu tun gehabt. ÜBERHAUPT nichts, nichts! Auch meine Familie gar nicht. Ja, so…
Serpil: Kannst du dich nicht so dran erinnern…
Ayşe: Und das ist ganz komisch, seit ich hier wohne, da hab ich, da habe ich soviel Schiss. Nicht Schiss, aber da denke ich, bin ich so misstrauisch geworden. Am Anfang überhaupt nicht, da dachte ich immer: „Och, heile Welt, alle werden akzeptiert so wie sie sind, keine Rassenteilung gar nicht." Und seit ich mich auch mit solchen Sachen beschäftige, da denke ich immer, da bin ich so misstrauisch. Da denk ich immer: „Ah, meint er das richtig, ist es irgendwie, weiß nicht, meint er das jetzt ehrlich oder…?" Da gehe ich auch ganz anders, zum Beispiel jetzt auch mit der Bewerbung, da hab ich dran gedacht: „Scheiße, wenn ich jetzt zum Vorstellungsgespräch irgendwie dahin gehe, dann denkt er, ich sehe ganz anders aus, oder es ist so komisch. Ich kann das gar nicht beschreiben. Also, seit ich mich mit solchen Sachen beschäftige, bin ich so. Und was (-) wenn ich so zurückdenke, vielleicht habe ich mich, vielleicht dachte ich ja: „Toll, alles heile Welt!"
(ZA 1078-1096)

Ayşe findet die Tatsache, dass sie keine „Ausländerfeindlichkeit" erlebt hat, „komisch". Auch wenn Serpil glaubt, dass sie diese Erlebnisse wohl vergessen hat, geht sie selber davon aus, dass die Beschäftigung mit dem Thema sie „empfindlich" gemacht hat. Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion ist Ayşe als Praktikantin in einem Antidiskriminierungsbüro tätig, das hat sie nach eigenen Worten misstrauisch gemacht. Vielleicht war sie jedoch früher nur naiv und hat, eigenen Worten zufolge, geglaubt in einer „heilen Welt" zu leben. Ayşe bemüht sich darum zu verstehen, warum ihre Wahrnehmung nun, da sie sich mit Ausgrenzung und Diskriminierungen auseinandersetzt, verändert. In diesen Zusammenhängen spricht sie von den Ängsten und Unsicherheiten, die nun die alltäglichen Praxen befallen. Diskriminierungserfahrungen werden erst einmal verneint, um dann infrage gestellt zu werden. Sie werden in einen Status von Spekulation gehoben. „Ist es wirklich so? Bilde ich mir das vielleicht nur ein?" Die Ungewissheit, die hier geäußert wird, deckt sich mit der Unbestimmtheit, in der Utopien formuliert werden. Eine Unbestimmtheit, die bei den meisten Teilnehmenden spürbar war und sicherlich sowohl im Fall der Diskriminierungen als auch im Fall der Utopien Tribut einer utopiefeindlichen Gesellschaft ist, in der das Sprechen über Diskriminierungen tabuisiert wird. Denn, so sagt der Mainstream, diejenigen, die sich integrieren, brauchen nichts zu befürchten. Freilich steht dies konträr zu dem, was Antidiskriminierungsbüros zu berichten haben. Ayşe wird insofern nun mit zwei gegenteiligen ‚Realitäten' konfrontiert und fühlt sich verunsichert.

6.2 Suche nach Grenzlosigkeit

Grenzen durchdringen den Alltag, die Biografie der diskutierenden Frauen, die darunter leiden, davon inspiriert werden und gleichsam die Verschiebung oder auch Auflösung derselben visionieren, wie dies eindrucksvoll Hamides Freundin tut:

Hamide: Eine Freundin hatte mir mal gesagt, sie wünscht sich eine Welt wo sie (-) ungehindert überallhin fließen kann wie ein Wasser und (--) frei sein darf, also das war ihre Utopie. (--) Also sie hatte das auch sehr schön gemacht, sie will wie ein Meer sein, das ungehindert überall fließen kann, Grenzen auf für alle und für sich//leise werdend// (ZD 3808-3812)

So wie das Meer, grenzenlos und machtvoll möchte Hamides Freundin sein. Die Idee der Grenzenlosigkeit als Vision ist im utopischen Denken paradoxerweise ebenso vorhanden wie das Denken der Grenze selbst. Utopische Geschichten erzählen oftmals Geschichten, in denen Grenzen überschritten werden, gleichzeitig scheinen diese für das Bestehen der utopischen Gebiete jedoch auch notwendig zu sein. Grenzen haben gleichsam die doppelte Funktion der Ausgrenzung und des Schutzes. Und so repräsentiert das Schiff die Grenzenlosigkeit ebenso wie die Begrenztheit. „We only know that there are limits because acts of transgression illustrate their location, revealing how far it is possible to go“ (Simons 1995: 69). Und diese Grenzen, die erfahren werden, gilt es im politischen Tun herauszufordern. Dabei geht es nicht „um ein Verhalten der Ablehnung. Wir müssen die Alternative des Außen und Innen umgehen; wir müssen an den Grenzen sein. Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion“ (Foucault 1990: 48). Für Foucault ist Transformation nicht gebunden an Überwindung und damit Transzendenz. Politische Arbeit ist vielmehr *Grenz*arbeit: die Analyse der Grenzen, die Skandalisierung der Grenzen und der Versuch der Verschiebung der Grenzen. Es ist vielleicht hier, wo sich, bei aller Differenz, Derrida und Foucault in ihrem Denken sehr nahe kommen, denn beide beschreiben politisches Tun als ein Tun, welches es mit der Unmöglichkeit aufnimmt und somit nicht nur kontingent ist, sondern auch unaufhörlich weiter gehen muss (vgl. Derrida 2003). Im Sinne eines Hoffens, das, wie Bloch sagt, immer wieder enttäuscht werden muss, damit es nicht zu einer totalitären Wahrheit gerät. Ein solches Denken kann als utopisch verstanden werden, auch wenn wir gesehen haben, dass sowohl Foucault als auch Derrida sich von der Idee der Utopie distanzieren. Blochs Denken dagegen ist zwar transzendent, jedoch teleologisch nicht unbedingt konkret geradlinig auf ein Ziel zustrebend, wie dies bei Marx und Engels beispielsweise der Fall ist, die sich zwar in aller Deutlichkeit vom utopischen Denken distanzierten, dabei aber doch das postrevolutionäre „Reich der Freiheit“ zu versprechen wagten.

Die hier diskutierenden Frauen der Migrationnachfolgenerationen teilen eine Skepsis gegenüber ‚linkem Denken'.

Leyla: Ich mein Marx war (-) für mich ein absoluter Rassist, was der da teilweise geschrieben hat, ist ja ein Rassismus und ich mein daraus sind Staaten aufgebaut worden. Das ist für mich lächerlich, also völlige…
I: Aber Marx war kein Utopiker.
Leyla: Ja, er wird als Utopist schon gewertet, aber, ich MEIN okay, Marx ist…
Hamide: Auf seine Theorien hin wurden Utopien gebaut!
Leyla: Ja. Das stimmt schon. Also, ich meine aber, es ist, wenn man darauf hin eine Utopie baut.
I: Mhm.
Leyla: Der Bezug, den man nimmt ist eigentlich, eigentlich teilweise schrecklich.
I: Ja.
Leyla: Dann weiß ich auch nicht, dann zweifele ich sowieso an den Menschen, an den Verstand.
I: Mhm.
Leyla: Auf so was//kurzes Lachen//sagt und ich meine sie bauen Marx auf als wäre es ein absoluter Held und lesen UND DAS IST AUCH, das wie ich Religion teilweise sehe und hasse. Wenn meine Mutter sagt, „Guck mal das ist, das ist die, unsere Religion" und ich sage, „Also, Mama (-) eine, wie kann eine Religion, wie kann ich auf diesen Grundsätzen mein Leben aufbauen. Das ist doch nur Ausgrenzung. Das ist nur Ausgrenzung. Das ist nicht friedlich, das ist doch nicht das was ich sein will". Sie sagt, der Islam ist Frieden. Der Islam ist friedlich, aber er grenzt aus, während er friedlich ist und „Der ist friedlich für dich Mama, aber nicht für die Leute, die er nicht, die er nicht haben will!" Und das ist so etwas, was mich immer geschockt hat, schon als Kind. Mit zehn Jahren wusste ich, ein Mensch, jemand zu dem ich beten muss, weil ich Schlechtes getan habe, kann nichts Gutes sein//lacht kurz//
(ZD 3991-4027)

Leyla zeigt sich kritisch gegenüber Religion und Ideologie. Sie benennt die Gefahr des Fundamentalismus, die aus einer allzu rigide verstandenen Religiosität folgen kann, die allen Menschen vordenkt was sie glücklich macht und vormacht, wo sie ihr Glück und ihre Freiheit finden können. Leyla distanziert sich mit aller Vehemenz von dergleichen vorgeschriebenen Wegen. Sie markiert die Grenzen und die Effekte, die diese Grenzziehungen bewirken: z.B. fatale Heldenverehrung und Gewalt gegenüber denen, die einen bestimmt religiösen Weg nicht als den ihren sehen. Die ‚guten Intentionen' Marx'scher Theorie werden gleichgesetzt mit der Bewertung der Mutter, der Islam sei eine friedliche Religion. Marx' Schriften sind Leyla zufolge rassistisch und disqualifizieren sich damit als sinnvolle politische Theorie, während religiöse Vorschriften, die das Leben kontrollieren und nur bestimmte Formen desselben als ‚gut' akzeptieren, verhasst sind: „Der ist friedlich für dich Mama, aber nicht für die Leute […] die er nicht haben will", sagt Leyla aufgebracht über ihr frühes Schockiertsein, das sicherlich auch

aus Exklusionserfahrungen erwächst. Leyla ist eine Grenzgängerin, die ‚Helden' und ‚Götter' gleichermaßen ablehnt. Sie rebelliert gegen Vorschriften und möchte ihr Leben nicht nach einem vorgefertigten Skript leben. Als Lesbe findet sie sich nicht wieder in einer Religion, die dies als unakzeptable Lebensweise ablehnt und als Frau türkischer Herkunft, die in Deutschland aufgewachsen ist, kann sie nichts mit einer Theorie anfangen, die Menschen aufgrund von Herkunft bewertet.[7] Leyla spricht über die Grenzen von Gemeinschaften, seien sie revolutionär oder religiös motiviert und greift diese an, wagt diese infrage zu stellen. Thematisiert wird hier auch eine Gewalterfahrung aufgrund fremdbestimmter Kategorisierungen. An anderer Stelle ist bereits Leylas und Hamides Vision vom Leben ohne Definitionen dokumentiert worden. Diese utopische Sehnsucht findet sich auch in Gruppe A; hier ist es Serpil, die dieser utopischen Idee Ausdruck verleiht: Eine Vision der „vorurteilsfreien Gesellschaft", die einen Lebenskontext bereitstellt, der es unterlässt gewaltsam zu etikettieren, zu stigmatisieren und zu systematisieren. Serpil prägt dafür den Begriff der „Ent-Schubladisierung", die eine der bündigsten Utopieforderung darstellt und die sie im Verlaufe der Diskussion immer wieder aktualisiert, so dass die anderen Frauen bisweilen ungeduldig auf die Wiederholung der Forderung reagieren.

Serpil: Also dieses auch in eine Schublade gesteckt werden. Wobei ich das nicht nur in Deutschland erlebe, das erlebe ich auch, wenn ich zum Beispiel mit meinen Eltern früher irgendwie…
Bircan: Eben, das wollte ich auch gerade sagen…
Serpil: Nach Kosovo gefahren bin oder auch in die Türkei, das war ich halt, ja weiß was ich, ja…
Ayşe: Das ist aber…
Bircan: Da wieder…
Serpil: Das vielleicht wieder auch eine Utopie. Irgendwann mal OHNE SCHUBLADEN!
Handan: Ja, eben.//leise//
Serpil: Also, dass es irgendwann mal gar keine Schubladen mehr gibt, so…
(ZA 878-896)

Serpil benennt eine utopische Gesellschaft, die auf Label wie etwa kulturelle Herkunft verzichtet. Eine Gesellschaft, die ohne das sprichwörtliche „Schubladendenken" auskommt. Handan stimmt ihr zu. Beide formulieren damit eine Vision, die von einer Welt ohne Kategorisierungen spricht. Angeprangert werden hierbei die dauernden Stigmatisierungen, die sowohl in Deutschland wie auch im Herkunftsland der Eltern erfahren werden. Es geht also weder darum zu sagen,

7 Vgl. hierzu kritisch die Kommentierung des Marx-Biographen Iring Fetscher zu Marxs positiver Bestimmung britischer Kolonialherrschaft in Indien: „Ganz im Sinne der Hegelschen Geschichtsphilosophie akzeptiert Marx hier mit erschrecken lassender Nüchternheit die fortschrittliche Bedeutung gewaltsamer, brutaler Zerstörungen, weil sie ‚veraltete Verhältnisse' überwinden!" (Fetscher 1999: 137).

dass Migrantinnen zwischen den Stühlen sitzen, noch dass sie auf allen Stühlen sitzen, um ein bekanntes Bild der Migrationsforschung zu bemühen, sondern vielmehr, dass sie sich häufig selber als auf keinem der Stühle wahrnehmen und als Konsequenz daraus visionieren, dass es keine Aufforderung mehr geben möge, sich zu setzen und mit den vorgegebenen Stühlen zu identifizieren. Die Idee ist, „dass es irgendwann mal gar keine Schubladen gibt", eine Vorstellung die Adorno in seinem berühmt gewordenen Satz „Ohne Angst verschieden sein" verdichtet hat. Die vorurteilsfreie Gesellschaft ist dabei eine klassisch utopische Vorstellung, die in sich die Unmöglichkeit ihrer Realisierung trägt. Doch Utopie bedeutet immer hoffen, dass es *vielleicht* doch möglich ist. Und wie Derrida so inspirierend formuliert hat, ist es gerade dieses *vielleicht*, das die Herausforderung des Unmöglichen bedeutet.

„Without the opening of an absolutely undetermined possible, without the radical abeyance and suspense marking a perhaps, there would never be either event or decision. Certainly. But nothing takes place and nothing is ever decided without suspending the perhaps while keeping its living possibility in living memory. If no decision (ethical, juridical, political) is possible without interrupting determination by engaging oneself in the perhaps, on the other hand, the same decision must interrupt the very thing that is its condition of possibility: the perhaps itself" (Derrida 1997: 67).

Nur wenn das Unmögliche versucht wird, sind Ereignisse und Entscheidungen möglich. Das *Vielleicht* spielt dabei eine quasi doppelte Rolle: Auf der einen Seite ermöglicht es Handlung und auf der anderen Seite unterbricht es das Aufbauen einer einzigen ultimativen Wahrheit, denn *vielleicht* ist es anders. Diese dekonstruktive Denkbewegung macht auf die Gefahren eines unhinterfragten utopischen Denkens ebenso aufmerksam wie auf die Gefahren, auf ein Denken der Unmöglichkeit ganz zu verzichten: Während das eine in Totalitarismus enden kann, kann das andere eine Form von statischem Bewusstsein hervorbringen, welches nach Zufriedenheit verlangt und Hoffnung in Zuversicht oder Verzweiflung verwandelt (vgl. Bloch 1980: 62).

Serpils Vision ist keine anprangernde, die aus einer Position moralischer Überlegenheit heraus spricht. Im Gegenteil: An späterer Stelle spricht sie von der Sehnsucht, auch selber nicht mehr auf Schubladen zurückgreifen zu müssen und damit anderen Menschen Gewalt anzutun.

Serpil: Und dass ich selber auch nicht mit Schubladen hantiere…
Handan: Oh ja, das wünsche ich mir auch//träumerisch//Ich erwische mich manchmal dabei. Obwohl ich jetzt seit vier Jahren SUPER AKTIV bin, nee//wütend//eh, erwische ich mich hier dabei, da denke ich: „Ja, eh, du dumme Kuh, was war das denn für'n Gedanke!"//empört//
Serpil: Ja, das ist voll wahr, das ist auch…
I: Mhm.
Serpil: Sich halt auch frei machen auch von…

Handan: Ja.
Serpil: Also, (-) auch so (-) Ich mein, man lässt sich auch beeinflussen durch die Vorstellungen der Eltern zum Beispiel auch eine…
Handan://Zustimmung//
Serpil: Sei es jetzt auch bei der Partnerwahl zum Beispiel? Das man sich irgendwie auch überlegt: „Ja, wenn ich jetzt eine Beziehung mit dem eingehe und so weiter, da können eigentlich schon Probleme so auf mich zukommen. Muss das denn sein?“ und bla, dass man halt zum Beispiel bei so was nicht ganz frei sein kann.
(ZA 1688-1712)

Handan stimmt Serpils Vision zu, zeigt sich dabei aber beunruhigt über die eigene Unfähigkeit zum Umdenken. Beide reflektieren gemeinsam darüber, inwieweit es notwendig ist, sein eigenes Denken infrage zu stellen, um gerechtere soziale Kontexte zu schaffen. Sie üben sich nicht in gegenseitiger Schmeichelei, sie wissen nicht nur um ihre eigene Begrenztheit, sondern machen diese auch transparent. Und es macht sie wütend auf sich selbst: Manchmal denkt Handan, sie sei eine „dumme Kuh“, weil sie auch nach vier Jahren politischem Aktivismus bestimmte Vorurteile – zumindest im Stillen – wiederholt. Deutlich wird hier, wie beschwerlich der Weg zu einer erweiterten Perspektive ist, der nicht nur die eigene Verletzlichkeit in den Blickwinkel der Betrachtung zieht, sondern desgleichen die eigene Verletzungsgewalt nicht ignoriert. Das Zugeben des ‚Gefangenseins‘ in den gängigen Denk-Schubladen ist ein risikoreiches, doch für die Praxis der *parrhesia* unumgängliches Tun, denn ohne Selbstkritik ist eine freie Rede, wie sie Foucault skizziert hat und aus seiner Sicht für eine ethische Welt vonnöten ist, nicht möglich. Dazu gehört auch sich selbst zu befragen, inwieweit man unhinterfragt Normen folgt und damit einer Normalisierung in die Hand spielt, die Freiheit einschränkt und Grenzen sowie Machtstrukturen stabilisiert. In solchen Augenblicken ist nicht mehr die Sprache von dem im Kampf gegen Rassismus immer wieder aktualisierten Dualismus, der von ‚Migrantinnen‘ im Gegensatz zu ‚Deutsch-Deutschen‘ spricht. Es ist tatsächlich spannend, dass in diesen selbstkritischen Momenten Kategorisierungen für kurze Zeit verschwinden und stattdessen selbst zum Angriffsziel kritischer Intervention werden. Grenzen werden aufgeweicht und machen Raum für Koalitionspolitiken.

7 Räume

Nicht alle Teilnehmenden an den Diskussionen haben sich selber als Migrantinnen definiert und damit identitätstheoretisch festgelegt. Und so möchten auch nicht alle die Räume, die sie bewohnen, als Räume definiert wissen, die aus ihrer Migrationserfahrung heraus entstanden sind. Einige haben sich zwar als Migrantinnen bestimmt, aber nur um dann die eigene Positionierung später wieder infrage zu stellen oder zu irritieren. Doch wie Hall betont, muss man sich positionieren, um etwas sagen zu können und somit auch gehört zu werden, also politisch etwas bewirken zu können. Politisch relevantes Sprechen scheint mithin nach einer klaren Verortung geradezu zu verlangen. Insofern können die Auseinandersetzungen um Visionen auch als Raumschaffung oder -erweiterung gelesen werden, als eine Praxis, die Räume des politischen Sprechens eröffnen.

Der Fokus des letzten empirischen Kapitels liegt entsprechend auf raumtheoretischen Fragestellungen, die etwa danach fragen, ob es möglich ist, im utopischen Diskurs migrierter Frauen Phänomene wahrzunehmen, die als die bereits erwähnten *dritten Räume* Bhabhas oder als *heterotopische* Konstruktionen à la Foucault bezeichnet werden können. Als kein unerhebliches Problem erweist sich dabei die Vagheit beider Konzepte. Auf der einen Seite ermöglicht die Unkonkretheit der Konzepte, verschiedenste – auch sich widersprechende Phänomene – darunter zu subsumieren bzw. diese mit dem Konzept der Heterotopie oder des dritten Raumes zu lesen, zu entziffern. Auf der anderen Seite ist die Vagheit immer auch verführerisch: Sie verführt zum unspezifischen arbeiten, weil sie keine Exaktheit und Klarheit fordert und lädt geradezu ein zu einer unkontrollierten Subsumption mit dem letztendlichen Ergebnis, dass alles als heterotopisch betrachtet wird oder eben alles als Beispiel für dritte Räume gilt. Als ein weiteres Problem erweist sich auch die sehr ungenaue Rezeption der zwei Konzepte. So kommt es vor, dass Autoren das Konzept der Heterotopie und des dritten Raumes gleichsetzen, was dann zu einem unnötig undifferenzierten Gebrauch der Konzepte führt. Es gilt also zu versuchen, die Möglichkeiten, die diese Raumkonzepte eröffnen auszuschöpfen und dabei die genannten Risiken so-

weit wie nur möglich zu minimieren. Da nun, wie gesagt, eine genaue Bestimmung von dritten Räumen und Heterotopien nicht ganz einfach ist, habe ich für die Analyse des empirischen Materials einige Minimalkriterien zur Bestimmung der beiden Konzepte festgelegt. Es kann von *dritten Räumen* gesprochen werden, wenn der Versuch sichtbar wird, Formen der Kommunikation zu wagen, die die Prozesse des *Othering* irritieren, wenn also beispielsweise Fremdzuschreibungen zurückgewiesen werden. Dritte Räume entstehen dann, wenn kreativ versucht wird, die erstarrten kulturellen Differenzen herauszufordern (vgl. Bhabha 1990b: 208). Der Prozess der Herausbildung derselben steht dabei in einem engen Zusammenhang mit dem, was Bhabha als Hybridität bezeichnet hat. Ihm zufolge beginnt in diesen Räumen eine neue Ära der Verhandlungen über Repräsentation (ebd.: 211). Dies allerdings macht ein Denken notwendig, welches sich frei macht von den „narratives of originary and initial subjectivities" (Bhabha 1994: 2). Vielmehr geht es darum, neue Zeichen der Identität zu schaffen. An dieser Stelle weisen sie im Übrigen einen engen Bezug zur Idee der Selbsterfindung auf. Darüber hinaus finden sich dritte Räume auch in den Kämpfen um andere Formen des Zusammenlebens, die die Idee von Gesellschaft und Normalität herausfordern. Migration wird hier gelesen als eine positiv verändernde soziale Kraft, ohne dieselbe in heroisierender Manier zu betrachten. *Heterotopische Räume* lassen sich in Kürze charakterisieren als Zwischen-Räume, in denen Nicht-Zusammengehörendes zusammenkommt, die Verknüpfungen sind dabei das entscheidende Merkmal.

„Heterotopisch ist ein Raum […] wenn es ein irreduzibles Nebeneinander von Beobachtern gibt, die jeweils die Innen/Außen-Grenze unterschiedlich modellieren, ohne daß die Summe ihrer Beobachtungen auf einen einheitlichen Koordinatenraum hochgerechnet werden könnte" (Bronfen/Marius 1997: 17).

Foucault zählt beispielsweise die Bibliotheken zu den Heterotopien, weil hier das Denken verschiedenster Zeiten und divergierende Paradigmen in einem einzigen Raum zusammenkommen. Darüber hinaus sind sie Orte der Abweichung, in denen das ‚Un-Normale' einen Ort findet, heterotopische Raumkonstruktionen, wie auch die Räume, die Foucault als Krisenheterotopien bezeichnet hat, weil sie nur dann aufgesucht werden, wenn ein Subjekt sich in einem krisenhaften Zustand befindet.

Während also dritte Räume Identitätsfragestellungen und die Transformation von Gesellschaft durch Migration und aufgrund postkolonialer Verfasstheit fokussieren, geht es bei den Heterotopien eher um vorhandene Räume, deren besondere Beschaffenheit impulsgebend ist. Im Mittelpunkt dieser stehen eher die Wahrnehmung und Reflexion und weniger die Infragestellung der Zuschreibungsdiktate. Heterotopische Räume seien als jene beschrieben, die eine Zeitlinearität und klare Kategorisierungen korrumpieren, während dritte Räume als experimentelle Handlungsräume gelesen werden, innerhalb derer jene, die

marginalisiert und minorisiert wurden, eben diese Marginalisierung und Minorisierung zu durchbrechen suchen. Diese zwei räumlichen Ideen zeigen große konzeptionelle Überlappungen, sind aber keinesfalls deckungsgleich.

Bei der Analyse der Diskussionen geht es mithin nicht so sehr um Identitäten, die sich hinter dem Sprechen über Utopien verbergen, sondern mehr um Räume, die diese spezifischen Visionen für differente Menschen eröffnen und schließen. Katerina aus Gruppe B beschreibt beispielsweise ihr „Frausein" und „Ausländerinsein" mit dem Bild „Gefängnis".

Katerina: Richtig stören nicht. Und jetzt in Bezug, also, (-) also, was mich eher gestört hat, jetzt auch immer beim Thema Migration oder Ausländersein, fand ich immer, ich fand es immer schlimmer eine Frau zu sein. Also, das war für mich eher ein Gefängnis als jetzt eine Ausländerin zu sein. Und das war dann egal, ob es jetzt eine griechische Frau oder deutsche Frau war, sondern…
(ZB 1387-1392)

Katerina fand es schlimmer eine Frau zu sein, doch beide Identitätsangebote – Frau und Ausländerin – erweisen sich für sie als Gefangenschaft, insofern es keine Möglichkeit der Selbstdefinition gab und damit Beschränkungen einhergehen, die sie ‚erleiden' muss. Freiheit würde für sie bedeuten, aus dieser Form von Gefangenschaft auszubrechen und stellt damit eine Form von Raumerweiterung dar. Das Bild des Gefängnisses verdeutlicht auch das Beteiligtsein eines juridischen Diskurses an der Produktion ‚der Frau' und ‚der Ausländerin'. Doch Katerina spricht von diesen Bildern in der Vergangenheit, d.h. es hat sich etwas verändert. Sie studiert, obwohl ihre Eltern es lieber gehabt hätten, sie würde heiraten, und sie setzt sich kritisch mit Rassismus auseinander, was es ihr ermöglicht, zumindest teilweise in Distanz zu der sie festschreibenden Konstruktion der ‚Ausländerin' zu gehen. Sie hat ihre Denk- und Handlungsräume erweitert und damit neue Räume geschaffen. Das Gefängnis ist für Foucault eine Abweichungsheterotopie, ein Raum, der bewohnt wird von denen, die als ‚Kriminelle' von den ‚Normalen' abgesondert werden. Es handelt sich dabei um ein Ausschließungssystem (vgl. Foucault 1976). Für Katerina stellt das ‚Frau- und Ausländersein' ebensolche Ausschließungssysteme dar. ‚Frausein' empfindet Katerina überdies als ein schlimmeres Gefängnis denn ‚Ausländersein'. Sie versucht diesem zu entrinnen, indem sie das, was von ihr gefordert wird – heiraten etwa –, nicht erfüllt. Mit dieser Weigerung stellt sie, womöglich ungewollt, auch den ihr als ‚Ausländerin' zugewiesenen Raum infrage, entspricht es doch nicht dem gängigen Bild einer ‚Ausländerin', gegen Familientraditionen zu rebellieren (vgl. Castro Varela/Dhawan 2006).

Sonia aus derselben Gruppe fordert später in ihrem letzten Statement: „Lasst jedem seinen Raum! Toleranz ist wichtig! Und also nur jedem seine persönliche Freiheit, solange halt nicht ein Dritter oder ein Zweiter davon negativ betroffen wird" (ZB 3062ff.).

Sie glaubt, dass eines der großen gesellschaftlichen Probleme ein Raumproblem ist und appelliert an alle, Raum zu gewähren. Raumgewährung wird dabei verkoppelt mit der Forderung und Idee nach Freiheit, die nicht nur alle anstreben, sondern auch gewähren müssen. Das Statement dokumentiert deswegen auch die Erfahrung der Raumwegnahme, die sich wohl am extremsten in den rechtsextremen „*No go Areas*" dokumentiert, die für sichtbare Minderheiten nicht mehr betretbar sein sollen. Ein Regime der Gewalt und des Terrors reguliert diese Räume und homogenisiert sie damit auch unweigerlich.

Auch wenn Sonia während der Gruppendiskussion eher naiv und undifferenziert erläutert, dass „eben zu wenig Platz ist" (ZB 2851), und auch ein fatales und höchst problematisches Bild von „Überbevölkerung" aktiviert, so scheint ihr letztes Statement auch einem subjektivem Bedürfnis nach Befreiung nachzugeben, welches schlicht ein Zuwenig an Raum für sich und andere konstatiert. Offen bleibt jedoch beispielsweise, welche Qualität dieser Raum haben sollte. Die einzige Aussage, die gemacht wird, ist die eher problematische Forderung nach Toleranz, die ohne die gleichzeitige Beachtung der Machtfrage nur allzu schnell zur Intoleranz geraten kann.

Das Schaffen von Räumen ist ein produktiver Akt und nicht immer unbeschwert. Handan von Gruppe A antwortet auf die Frage nach ihrer Freizeit etwa: „Also ich verbringe meine Freizeit in irgendwelchen AGs und Gruppen, die was mit Antirassismus zu tun haben und für Interkulturalität sind, so für so Zukunft" (ZA 134ff.). Sie definiert politische Arbeit damit als Arbeit für die Zukunft und lässt in der nachfolgenden Diskussion keinen Zweifel daran aufkommen, dass dies harte Arbeit ist, die sie und die anderen neben ihrer Erwerbsarbeit und/oder Studium bewerkstelligen. Ein wie ich finde bisher eher vernachlässigtes Moment sozialer Bewegung ist die Eingebettetheit derselben in ökonomische Strukturen von Zeit und Arbeit. Liest man die theoretischen Texte zu Heterotopien und dritten Räumen, so erscheinen sie als nur lustvoll und bereichernd. Dies vernebelt die Arbeit und Kraft, die die Subjekte zur Raumschaffung bereitstellen müssen, um diese für sich und auch für andere zu ermöglichen.

Ayşe: Wir machen den Anfang und die vierte Generation, überhaupt, es sollte keine Generationen mehr geben, die unsere Nachfolgerinnen, die werden es dann schaffen! (ZA 1765-1767)

Ayşe sagt, dass die Räume, die sie und ihre Mitstreiterinnen schaffen, potentiell Räume sind, die den nachfolgenden Generationen Freiheit bedeuten können. Natürlich ist es oft so, dass die Nachfolgegenerationen nicht mehr mit den Projekten der Elterngenerationen in Verbindung gebracht werden wollen und sich deswegen auch nicht als Nachfolgerinnen sehen, aber dies ist eben ein Risiko utopischen Denkens: Ist eine Utopie einmal auf den Weg gebracht, so wandelt sie sich in ein zu kritisierendes Hier und Jetzt. Doch Ayşe bleibt bei diesen Vorstellungen nicht stehen. Ganz unvermittelt eröffnet sie neue Räume, indem sie die

Vision ausspricht, „es möge keine Generationen mehr geben“. Hier wird der Wunsch konkretisiert, aus dem „Gefängnis“ der Fremdzuschreibung auszubrechen, die auch in der dritten und vierten Generation die ‚Ausländerin‘ erkennt, bestimmt und auf eine soziale Position festlegt. Ayşe wünscht sich, dass dieses Generationenzählen zu einem Ende kommt. Und die Nachfolgerinnen werden es dann schaffen, so die Hoffnung. Auch hier wird interessanterweise nicht näher ausgeführt, was genau sie schaffen werden, aber die Zuhörerin bekommt eine Ahnung davon, dass das Projekt eines ist, welches den Dualismus ‚Deutsche – Ausländerin‘ zum Kollabieren bringen soll. Migration generiert scheinbar zwanghaft die Rhetorik der Generationen, die im Übrigen die Idee der Nation stabilisiert, die der Herkunftsgenealogien bedarf, um sich beständig zu formieren. Die politische Gruppe A weiß, dass ihr politisches Sein, ihr politisches Tun die Migrationsgesellschaft verändert, es wird u.a. hergestellt durch ein Wissen um heterotopische Räume, die sie geschaffen haben. Räume, in denen die verkündeten Ziele ihres Seins irritiert werden, in denen Grenzüberschreitungen möglich sind und das gleichzeitige Leben von Da und Hier, Herkunft und Zukunft phantastisch, aber nicht undenkbar mehr scheint. Und so wird weiterhin an der Erweiterung der eigenen Handlungsräume gearbeitet, die nicht selten mit einem sichtbaren Betreten der Öffentlichkeit gleichgesetzt wird. So bemerkt Handan: „Wir versuchen an die Öffentlichkeit zu kommen. Auch die Bilder da ein bisschen anzukratzen“ (ZA 1777f.). Politische Praxis wird hier als ein Tun verstanden, welches sich im öffentlichen Raum abspielt, und Handan – wie auch andere Migrantinnen – denkt, dass sie in diesem Raum, den sie als geschlossen und mithin exklusiv wahrnehmen, einbrechen müssen, wenn sie soziale und politische Veränderungen bewirken wollen. Hier wird konstatiert – ich überzeichne das Bild, um es zu verdeutlichen –, dass ‚Migrantinnen‘ und ‚Deutsche‘ unterschiedliche Räume besetzen und dementsprechend lautet die Vision, die Räume der Mehrheit *de facto* zu betreten, um in ihren Arenen, im Kampf um die Gestaltung der Gesellschaft, wahrgenommen und respektiert zu werden. Eine Vorstellung, die nun wieder dritte Räume à la Bhabha zur Folge hat.

7.1 Gelebte Räume

Das Zusammendenken von Utopie und Heimat ist nicht neu, denn, – wie bereits aufgezeigt – die Diskurse überlappen sich in vielfacher Weise. Die Suche nach Utopie kann auch eine Suche nach Heimat sein, wo Heimat als ein Ort definiert wird, an dem das Selbst sich findet, wo es mithin hingehört. Dieser spezielle Ort Heimat bezeichnet damit gleichsam den idealen und unhinterfragten Ort der Zugehörigkeit. Mit anderen Worten: Ein Ort, wo das Subjekt nicht gefragt wird, woher es kommt, weil die Frage nicht legitim erscheint. 1999 erschien die Anthologie *Talking Home* (Popoola/Sezen 1999), welche Texte von Frauen/ Queers of Color versammelt. Der Untertitel *Heimat aus unserer eigenen Feder*

zeigt dabei das Feld der Auseinandersetzungen an: Heimatsuche. „Heimat", so heißt es im Vorwort von Eleonore Wiedenroth, ist dabei „in den seltensten Fällen ein geographisch bestimmbarer Raum; die Erfahrungen führen vielmehr zu ideellen Orten, *unsere Heimat ist dort, wo wir geliebt werden*" (ebd.: 5). Der „ideelle Ort Heimat" lässt an Blochs Heimat erinnern, den visionären Ort, den es zu suchen gilt, und so endet das Buch passenderweise mit einem „*keep on walking*". Die Frauen, die hier schreiben, sind *Queers of Color*: Schwarze Frauen und Migrantinnen in Deutschland. Für sie bedeutet „Queer […] der Versuch, sich nicht den Zwängen der vorgeschriebenen Rollenmodelle zu beugen" (ebd.: 1). Um die vorgeschriebenen Räume zu überschreiten, Grenzen zu durchbrechen, bedarf es nicht nur der Kraft, sondern auch der Solidarität, und so sprechen viele der Texte oft von Begegnungen, die ihnen Heimat bedeuten.

In der Migrationsliteratur ist ein Sprechen über Migrantinnen ohne das Erwähnen der Heimat und dabei insbesondere der Heimatlosigkeit eine diskursive Rarität. Und zumeist ist nicht die Rede von einer Heimat im Bloch'schen Sinne, sondern vielmehr von einer restriktiven hegemonialen Heimat. Einen Ort, der gleichzeitig als ein Ort der Herkunft gilt. Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt ist eine, die von Authentizität und Originalität der Herkunft, des Ursprungs und der Abstammung spricht. Die *wahre* Antwort auf die Frage „Wo kommst du her?", die Mitgliedern *sichtbar* Minorisierter immer wieder abverlangt wird. Die Frage wird von den Fragenden zumeist legitimiert mit einer vorgeblich ‚natürlich menschlichen' Neugier. Erlebt wird sie von den Befragten nicht selten als aktive Grenzziehung, die das Versagen von Zugehörigkeit immer wieder aktualisiert. Die Diskussionen zum Thema Utopie kommen nicht umhin auch Heimat zu thematisieren. Heimat ist Vergangenheit und Zukunft, Illusion und Faktum zugleich. Heimat ist häufig, wie das Buch *Talking Home* zeigt, eine Suche, ein Weg. Insofern ist es interessant, den diskursiven Bewegungen innerhalb der Diskussionen zu folgen, bei denen der spezielle Raum der Heimat geschaffen und auch immer wieder destabilisiert wird. Für Tülay aus der politisierten Gruppe C ist Deutschland, wie gesehen, schon „irgendwie Heimat", aber diese Heimat wird nicht einfach geliebt. Sie stellt nicht den Ort der Wärme und Geborgenheit dar, sondern eher den Lebensmittelpunkt, der kritisch und auch nicht selten ablehnend betrachtet wird:

Tülay://lacht//Ich meine es gibt halt so Leute, die sagen, „Deutschland ist so kalt!", aber das höre ich komischerweise echt immer meistens so von Deutschen, die dann gerade aus dem Urlaub zurückkommen und so, aus irgendwelchen südlichen Gefilden.//lacht//Und das ist halt echt nicht mein Problem, dass Deutschland so kalt ist, oder was weiß ich//lacht//Das ist aber auch Quatsch denke ich, aber ich denke das halt Deutschland eine ganz, die Geschichte hier ist einfach total grausam und sie ist so unaufgearbeitet. Also man spürt, das (--) total (-) extrem noch, was irgendwie, so diese ganzen historischen Relikte in diesem Land, ja also vom Antisemitismus, also, auch

wenn Juden gar nicht sichtbar sind, ist dieser Antisemitismus nach wie vor vorhanden, der geht so weit, dass die einfach die Gräber schänden müssen, ja.
(ZC 646-656)

„Die Geschichte ist einfach total grausam", sagt Tülay, und wenn sie von der Kälte in Deutschland spricht, meint sie nicht das Fehlen von Sonnentagen, sondern die soziale Kälte und die Tradition, in der diese ihrer Ansicht nach steht. Ein Anzeichen dafür ist für sie die fehlende Auseinandersetzung um Rassismus und Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Sie diagnostiziert an anderer Stelle auch einen gesellschaftlichen Versuch, die wahrnehmbaren gewaltvollen Kontinuitäten der Ausgrenzung unsichtbar zu machen, indem Begriffe wie Rassismus durch ‚harmlosere' Begrifflichkeiten wie Ausländerfeindlichkeit ersetzt werden. Bei diesem Prozess wird den Opfern rassistischer Praxis, indem rassistische Praxen banalisiert werden, ein zweites Mal Gewalt angetan. Rassistische Transgressionen wie „man hätte euch vergast" werden zu Feindlichkeiten, die auch erklärbar sind, denn das Fremde macht, diesen Vorstellungen zufolge, Angst. Alltagsrassismus[1] wird zu harmloser Normalität erklärt. Ein Gefühl des Daheim-Seins im Sinne von Dazugehören wird hiermit gleich in doppelter Hinsicht erschwert. Der Gewalt des verbalen Schlags folgt die Ignorierung der Gewalt. Das macht das Sprechen über diese Gewalt prekär. Die erfahrene Ausschreitung wird deswegen oft verschwiegen, weil keine ‚legitimierten' Worte zur Verfügung gestellt werden, um diese zu artikulieren und damit zu skandalisieren, ihr zu widerstehen. Die eigene Begrenzung wird damit auch verbal begrenzt. Was vorliegend offensichtlich scheint ist, dass es nicht primär darum geht, ob Migrantinnen der ersten und zweiten Generationen sich wohl fühlen in Deutschland, ob sie sich integriert zeigen oder als deutsch oder nicht-deutsch bezeichnen, ob ihre Identitäten eindeutig, gebrochen oder fragmentarisch sind, vielmehr scheint es für sie eher bedeutsam, Wege zu suchen, die ein Entweder-Oder umgehen und visionäre Begrenzungen durchbrechen. Dazu gehört beispielsweise, dass Räume – auch sprachliche – bereitgestellt werden, um die spezifischen Erfahrungen artikulierbar zu machen.

Manchmal werden Utopien im Kleinen gesehen und gelebt. Politisch relevant sind sie dennoch, weil sie deutlich machen, dass es sich lohnt für eine ‚bessere Welt' zu kämpfen. Diese kleinen gelebten Utopien werden nur allzu oft vorschnell als privatisierende Banalitäten abgetan, obschon es z.T. gerade die so genannten privaten Räume sind, in denen erfahren wird, was viele für undenkbar halten. Leyla beispielsweise, die im selben Gespräch kategorisch sagt, dass sie nichts von Utopien hält und diese für gefährlich erachtet, berichtet gleichzeitig von einer solchen „gelebten Utopie":

1 Der Begriff „Alltagsrassismus" wurde von Philomena Essed (1991) geprägt.

Leyla: Aber es sind teilweise gelebte Utopien, finde ich. Also ich lebe teilweise, also, es gibt Situationen, wenn ich mit Menschen zusammen bin, die sich alle irgendwie mögen und es gibt so Augenblicke, wo ich merke, da sind alle glücklich…
I: Mhm
Leyla: Da sind alle auf einmal einen Moment lang richtig glücklich, strahlen sich an und da ist kein böser Gedanke. Man redet was weiß ich übers Meer. Es ist ein völlig unpolitisches Thema, ist ja auch enorm wichtig. Es ist kein Thema, wo jeder wirklich völlig anders denkt und alle sitzen da, sitzen da rum und reden übers Meer, wie schön es war im Meer zu schwimmen. Und das sind so Augenblicke, da merke ich, das ist totales Glück! Da hat keiner keinen irgendwo angreifen müssen. Es kamen keine alten Geschichten hoch und es war einfach ein Moment totalen Glücks. Ich war, also ich weiß nicht, also, es gab immer dann, wenn ich mich glücklich gefühlt habe, ist wenn keiner keinen irgendwie hatte einen Grund, jemanden anzugreifen oder jemanden irgendwie unglücklich zu machen oder jemanden irgendwie wegen irgendetwas zu belangen. Und wenn es eine Beziehung ist oder wenn es ein freundschaftlicher Streit ist und wenn es der Penner ist, der mich ankackt oder so was, also einen Moment lang, wo alle zusammen sitzen und einfach einen Moment lang nur über etwas sprechen, was sie glücklich macht. Und das war so, das sind so die utopischen Momente, in denen ich wirklich, wirklich glücklich sein kann. Das ist so, das was ich will. Das ist das, was ich fördere!
[…]
(ZD 3707-3730)

Utopische Momente entdeckt Leyla in Augenblicken, die für sie Glück bedeuten, wenn Menschen zusammenkommen und sich am gegenseitigen Austausch erfreuen. So schildert sie hier das Entstehen eines dritten Raumes, der wie ein Traum wirkt. Ein Raum, in dem es z.B. egal ist, wie Leyla aussieht und wo sie herkommt. Es sind diese Augenblicke, die spürbar machen, dass es sich lohnt Visionen zu haben. Augenblicke, in denen Bloch zufolge Licht ins Dunkel fällt (vgl. Bloch 1993: 334ff.). In diesen Augenblicken öffnen sich fast überraschend Räume der Intervention. Die zugeschriebenen Identitäten sind für einen kurzen Moment unwichtig und der Austausch über banale Dinge des Alltags erfreut alle. „Und das war so, das sind so die utopischen Momente, in denen ich wirklich, wirklich glücklich sein kann. Das ist so, das was ich will. Das ist das, was ich fördere“, sagt Leyla. Utopie stellt sich hier dar als der Traum vom Glücklichsein. Glück allerdings scheint auf der anderen Seite nur in diesen kurzen Augenblicken der gelebten Utopie spürbar zu sein. Die Folgen sind jedoch weitreichender, denn Leyla ist bereit etwas dafür zu tun, so dass sie und andere mehr dieser Augenblicke erleben können. Sie „fördert das“, bekundet sie. Glück wird zur Suche nach Glück, denn es stellt kein Gut dar, welches einfach vorhanden ist, vielmehr wird es erarbeitet. Es scheint auch eine Verantwortung für das Erarbeiten dieses Glücks zu geben. Die Hoffnung für andere Möglichkeiten des Miteinanderlebens liegt in der Erfahrung des Augenblicks. Leyla stimmt in dieser Passage mit Bloch überein, für den der Augenblick der Ort ist, an dem der Mensch sich selbst be-

gegnet. Eine Begegnung, „die für Bloch ursprünglich das *Anderswerden seiner selbst* meint“ (Riedel 1994: 217).

Leyla: Das ist einfach, alle lachten über mich in dem Moment, ich lachte über mich selber, das war ein wunderschöner Moment, also solche Augenblicke. Und deswegen, ich kann, ich hab immer mit Leuten über Utopien gesprochen und immer wie sie sein müsste, wie etwas sein müsste und immer gemerkt während des Redens (-), „ihr werdet nicht glücklich sein, ihr seid jetzt schon nicht glücklich und die Vorstellung davon bringt so viele Probleme auf. Wenn euch jemand nur an diesem Punkt kritisiert und sagt, aber was ist das und das, fällt euer ganzes Gebäude schon zusammen“, und das ist, hat mich immer schon geschockt, dass die Leute dann immer so aggressiv wurden, „Nein, so wird es nicht sein!“. Und in dieser Aggression habe ich schon den ersten Punkt gesehen, warum es nicht klappen kann. Wenn du schon aggressiv wirst, wenn dich jemand kritisiert, wie willst du diese Utopie realisieren. Es ist lächerlich, es ist banal, und ich habe Angst vor Utopien, wenn Leute Utopien ansprechen, weil dadurch immer so viel Aggression in den Raum kommt. Es muss so sein, es muss so sein! Wenn du jemandem sagst, „Es muss so sein!“, wie kannst du sagen, wie kannst du glauben, dass alle glücklich sind?
(ZD 3749-3764)

Leyla zeigt sich selbstkritisch und ausgestattet mit Selbsthumor. Sie glaubt, dass Glück gerade in den Augenblicken möglich ist, in denen sich keiner so richtig ernst nimmt. Die Diskussionen über Utopien haben sie dagegen skeptisch werden lassen gegenüber der Idee der Utopie als solche, denn das Reden über Utopien bricht, ihrer Erfahrung nach, als Aggression in den Raum ein, in dem das Glück hätte sein können. An dieser Stelle allerdings spricht sie nur von den anderen, die nie glücklich sein werden, und nicht mehr von sich selber. Die Erfahrung, die sie beschreibt, ist eine, die im Grunde gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit zum gedanklichen Austausch und eine fundamentalistische Haltung, die nur ein Entweder-Oder kennt. Leyla zeigt Dialoge auf, die durchzogen sind von der arroganten Haltung derer, die glauben die Wahrheit zu besitzen und die wollen, dass es ist, wie es ihrer Ansicht nach sein sollte. Sie liefert damit eine gute Beschreibung für die Gefahr, in der utopisches Denken sich konstant bewegt, nämlich zur Obsession zu werden und damit den eigentlich experimentellen Charakter zu verlieren, schließlich zur totalitären Vision mutierend. Leyla hat Angst davor, dass sie vorgeschrieben bekommt, wie sie zu leben hat und findet es gleichzeitig banal und lächerlich, dass Menschen glauben, dass Gesellschaft nur so sein kann, wie sie es sich vorstellen. Die Räume, die dann entstehen, haben Orwell’schen Charakter. Es handelt sich bei ihnen eher um Dystopien denn um Utopien. Die gelebten Räume, in denen Glück erlebt wird, haben dagegen experimentellen Charakter und zeichnen sich aus durch eine gewisse Regellosigkeit. Sie erinnern an die imaginierten Räume feministischer Utopien der 1970er und 1980er Jahre (vgl. hierzu Holland-Cunz 1988, 1992). Im Bild Leylas etwa sitzen alle zusammen und sprechen über belanglose Dinge.

Hamide experimentiert gerne mit ihrem Leben und tut Dinge, die andere nicht für möglich halten. Zum Beispiel lebt sie zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion als offene Lesbe mit ihrem religiösen Bruder zusammen, der zwar nicht immer mit ihrem Lebensstil zurecht kommt, es aber respektiert, wie seine Schwester lebt.

Hamide: „Das sind fremde Schuhe, wer ist es denn?“//lacht//oder er kriegt Komplexe, erzählt, beklagt sich und dabei ist es gar nicht. Er übertreibt das aber (-) ich finde auch, nee, aber ich finde es auch total spannend dieses Verhältnis einfach so. Einfach, die Absurdität! Ja, absurd. Ja, ich bin in Deutschland aufgewachsen und mir wurde immer gesagt, Türken sind so konservativ und traditionell und überhaupt, die unterdrücken immer nur und wenn deine Eltern wissen, dass du eine Lesbe bist, würden sie dich glatt umbringen und dich zwangsverheiraten. Und ich denke: „Stimmt nicht, stimmt nicht, stimmt nicht, stimmt nicht!“ Und lebe heute mit meinem Bruder, der teilweise religiös ist und eigentlich auch recht im Grunde seine Herzens auch konservativ ist.
Alle://lachen//
Hamide: Lebe mit ihm zusammen und ich bin gewiss nicht keusch und lebe meine Sexualität in vollen Zügen aus, im Gegensatz zu ihm//lacht//und ja, und das geht, das ist möglich, das ist machbar.
(ZD 4538-4553)

Hamide entwirft und lebt andere, neue Formen des Zusammenlebens. So lebt sie mit ihren religiösen Bruder zusammen, für den ihre gelebte Sexualität zumindest eine Herausforderung darstellt. Sie zeigt den Menschen, denen sie begegnet: „Seht her! Es geht! Es ist möglich, ein anderes Leben zu leben als das, was sie für uns vorgesehen hatten“. Sie schafft es damit, sowohl den Vorurteilen gegenüber türkischen Frauen etwas entgegenzusetzen als auch den Vorstellungen der Herkunftsfamilie zu widerstehen. Dies stellt eine Selbsterfindung dar, die sozialem Druck aus unterschiedlichen Richtungen ausweicht. Ihr gelebtes Leben erscheint vielen sicherlich als utopisch im Sinne auch von politisch erstrebenswert, denn sie beugt sich – zumindest dem ersten Anschein nach – keiner Ideologie. Und so bezeichnet sie selber ihre derzeitige Lebenssituation als absurd. Die Utopie ist nun oft eine Möglichkeit, die Absurdität der Normalität transparent zu machen. So würden wohl die meisten Hamides Lebenssituation als absurd bezeichnen, gerade weil sie sich different zeigt von dem, was als ‚normal‘ und ‚wahrscheinlich‘ gilt. Nun performiert Hamide freilich auch eine gelebte Freiheit, die mehr Brüche aufzuweisen hat als sie im Kontext einer solchen Diskussion verständlicherweise zu besprechen bereit ist und doch erweist sich der Ort, an dem sie lebt, als Heterotopie, eine verwirklichte Utopie im Sinne Foucaults, in der scheinbar Inkommensurables nebeneinander existiert, Religiosität und offen gelebte Homosexualität beispielsweise.

Manches Mal finden die Diskutantinnen andere Räume aber auch dort, wo sie ihre Herkunft ausmachen. Sie entsprechen dann erst einmal dem Bild, das die Mehrheit von ihnen gezeichnet hat: Sie sehnen sich nach der Heimat. Ayşe etwa

setzt *Community* in eins mit ihrer nationalen Herkunft. Es ist die Türkei, wo es *ganz anders* als in Deutschland ist.

Ayşe: […] Die Gastfreundschaft ist hier einfach nicht so, wie in anderen Ländern. Zum Beispiel in der Türkei, da ist es ganz anders. Die Menschen gehen ganz anders miteinander um und sind viel lockerer. Und hier muss, hier hast du immer das Gefühl: „Oh Gott, sag' ich das Richtige, sitz ich richtig, sehe ich, habe ich mich gut angezogen. Passe ich da überhaupt rein in die Gesellschaft, wenn ich irgendwo bin?" Und da musst du dir ständig Gedanken machen und du hast auch immer diesen Gedanken im Hinterkopf. „Bin ich jetzt erwünscht hier in den Punkt also in den Raum sozusagen oder muss ich jetzt meinen Mund abmachen, soll ich sie halten". Also, diese Wärme spürt man hier überhaupt nicht, in Deutschland. Und was das klimatische anbetrifft, auf keinen Fall, würde ich lieber eher in die Karibik gehen.
(ZA 854-866)

Deutschland wird hier beschrieben als ein Ort, an dem Ayşe sich ständig kontrolliert fühlt und damit permanent der Angst ausgesetzt ist aufzufallen, etwas nicht richtig zu machen. Sie fragt sich: „Passe ich da überhaupt rein?" Der Gedanke, ob sie in diesem Raum erwünscht sei, scheint immer präsent. Wenn sie in diesem Raum nicht erwünscht ist, so hat sie auch nicht das Recht hier zu sprechen, insoweit ist es nur folgerichtig, dass sie sich fragt, ob sie „den Mund abmachen soll'. Die Wendung „Mund abmachen" erschließt dabei die Gewalttätigkeit der gemachten Erfahrung, die als Folge eine klare Zugehörigkeitsphantasie hervorbringt, die einer nationalistischen Logik folgt. Die Türkei wird dabei imaginiert als ein paradiesischer Ort, wo alle gut miteinander umgehen, wo die Menschen gastfreundlich und warm sind und wo das Leben einfach insgesamt viel einfacher ist. Die Freundinnen widersprechen in der Nachfolge der Diskussion wiederholt Ayşes Idealisierungen und sprechen von den erfahrenen Ausgrenzungen, doch Ayşe, die selber türkischer Herkunft ist, bleibt bei diesem idealisierten Bild. Es ist ihr Privileg, dass sie die Vision des ‚guten Raumes' aufrechterhalten kann. Räume, Territorien, deren bedient sich auch der nationalistische Diskurs, binden Erinnerung und können schnell emotional und sentimental aufgeladen werden. Ayşes nostalgische visionäre Rückkehr ist für andere (beispielsweise Leyla, Bircan und Tülay) ein Grauen und dystopisch aufgeladen.

7.1.1 Schutzräume

Shirin, die ihrer Mutter aus dem Iran nach Deutschland gefolgt ist und in einer lesbischen Beziehung lebt, schildert während der Gruppendiskussion ihr erstes Betreten eines Raumes, der als heterotopischer Raum bezeichnet werden kann. Ein Ort wo v.a. nicht-deutsche schwule Männer und lesbische Frauen zusammenkommen, um nach vorwiegend nicht-deutschen Klängen zu tanzen. Dort

lernt Shirin Menschen kennen, mit denen sie sich bis zu einem gewissen Punkt identifiziert. Das Auffinden dieses Ortes beschreibt sie als „Wunder".

Shirin: […] Wirklich, an den Tag dachte ich: „HEY, die sind ja gar nicht alle so verstockt und verblödet und in der Z. die schicken dich weg, wenn du helfen willst. Die sind ja ganz lustig und die sind ja auch modern und die sind ja okay!" Ich, also ich war begeistert, dass es so eine Welt gibt, die ich mir absolut verbiete, ja. Also keine Perser, also ich, wenn Kundinnen, also Perserinnen bei mir im Reisebüro waren, habe ich wirklich, war ich, ich hab kein Wort Persisch gesprochen, obwohl ich mich danach sehne mittlerweile. Ich sehne mich nach so Menschen wie ihr mittlerweile, aber erst seit ein paar Jahren, ein paar Monaten, aber vorher war für mich die Welt blond und blauäugig, die haben mich verwöhnt, die waren lieb zu mir, die haben sich in mich verliebt, aber von Persern, die haben mich weggeschickt in der Not, ja.
I: Mhm.
Shirin: Und ob in Persien oder hier, dass hat wirklich jetzt auch mit deiner Musik, deiner, also in H. angefangen.
Hamide: Mhm.
Shirin: Urplötzlich, ja. Ist plötzlich so eine Welt, dass ich auch NETTE nicht so, entschuldigt, dass tut mir leid, ich find es in Ordnung, wenn alle Kopftücher anhaben, aber die mögen mich nicht.
Hamide://lacht//
Shirin: Wenn ich zum türkischen Basar gehe, die denken ich bin ein Monster, ja, wieso ich so aussehe, wie ich aussehe. Könnt ihr euch das vorstellen? Ja, oder? Na ja, und jetzt mittlerweile freue ich mich darüber wenn in L. [Fernsehsender] plötzlich so eine Sendung kommt hier, was weiß ich, erfolgreiche Türkinnen in A. alles sofort gucken, aufnehmen.
Nuran://lacht//
(ZC 1345-1377)

Als Shirin diesen Raum betritt, in dem vorwiegend schwule und lesbische Migranten und Migrantinnen zusammenkommen, ist die Welt für sie nicht mehr „blond und blauäugig" und die reale Utopie, die dieser Ort für Shirin symbolisiert, hat neue Sehnsüchte in ihr geweckt: Sie sehnt sich nach Menschen wie Hamide, Nuran, Leyla und Susana. Die Ablehnung, die sie nach eigenen Worten v.a. bei Menschen türkischer und persischer Herkunft erlebt hat, haben sie verletzlich gemacht. Der heterotopische Ort, den sie nun entdeckt hat, wirkt wie eine Befreiung, insoweit er den Blick für *andere* Horizonte, für das Unvermutete eröffnet. Die Abweichung ist hier die Regel (vgl. Foucault 1991a: 69) und so kann Shirin so sein, wie sie ist, ohne gleich als „Monster" angesehen zu werden. Shirin ist eine lesbisch-lebende Iranerin, die sich lange Zeit, soweit es ihr möglich war, fern gehalten hat von allem, was mit dem Iran assoziiert wird, und jetzt, da sie diesen heterotopischen Raum gefunden hat, in dem scheinbar Nicht-Zusammenhängendes in Gleichzeitigkeit sein kann, erlebt sie dies als Befreiung. Und plötzlich sehnt sie sich nach Menschen wie die gemeinsam Diskutierenden:

Migrantinnen der zweiten und dritten Generation, die in unterschiedlicher Weise sozial minorisiert sind und die dennoch ihre Herkunft nicht gänzlich infrage stellen. Sehnen beschreibt Bloch als „der einzige bei allen Menschen ehrliche Zustand“ (Bloch 1993: 49). Und Shirin scheint in der Tat sehr involviert, wenn sie von dem berichtet, was sie nun in der Lage ist zu fühlen, da sie heterotopische Räume für sich entdeckt hat. Es zeigt sich hier, dass Räume vermögen das Subjekt zu transformieren, so wie auch Subjekte Räume transformieren. Und Sehnsucht ist an dieser Stelle weder nostalgische Träumerei noch die Suche nach einem Paradies, welches nicht erreichbar ist, sondern vielmehr eine Sehnsucht nach mehr Menschen, die anders *anders* sind, als der Mainstream dies behauptet.

Räume und Orte erscheinen in den biografisierten Passagen der hier analysierten Diskussionen als Verbotsräume *und* als Möglichkeits- und Schutzräume. Hülya beispielsweise hat als Kind davon geträumt, nach Kreuzberg zu ziehen.

Hülya: Mit sechs war wirklich eine Utopie in Kreuzberg zu leben!
Alle://lachen//
Hülya: Doch wirklich, hab ich gehabt.
Leyla: Oh, Gott!
Shirin: Ich hab vor Kreuzberg Angst gehabt!//lacht//
Hülya: Ich nicht. Ich habe halt Filme geguckt. Es war total irreal. So, ach es muss bestimmt toll sein, in Kreuzberg zu leben.
Hamide: Und ist es?
Hülya: Ja//lacht//
Alle://lachen//
Leyla: Deine Utopie ist schon verwirklicht…
Hülya: Ja, aber es war ein tierisch langer Weg, so also zwischen die *Kinder in Kreuzberg* [Filmtitel]. Ich habe da immer rein geguckt, immer, so jetzt entsteht wieder ein Ort. Jetzt entstehen wieder, JA wieder irgendwelche Orte in bestimmten (-) Zusammenhängen, oder überhaupt ist es irgendwie so, was bedeutet es für mich? Der Ort ist nicht so wichtig.
(ZD 3942-3967)

Verblüffend an dieser Stelle ist v.a. die klare, unhinterfragbare räumliche Festlegung der Utopie. Sie kann als Ort benannt werden: Kreuzberg *ist* die Utopie. Ein klassisches Beispiel einer Heterotopie. Was für die einen, wie etwa Shirin, angstbesetzt ist, ist für Hülya Vision. Kreuzberg als ein Ort des linken antikapitalistischen Widerstandes und einer, der assoziiert wird mit türkischen *Community* (vgl. Lang 1998). Für Leyla, die sich einer türkischer *Community* nie zugehörig gefühlt hat, weil sie immer das Gefühl hatte, die Kriterien der Zugehörigkeit nicht zu erfüllen (Aussehen, Sprache etc.), ist dies kaum nachvollziehbar. Sie reagiert mit einem entsetzten: „Oh, Gott!“ Hülya dagegen wünscht sich als Kind dorthin und sie arbeitet an dieser Utopie. Später lebt sie tatsächlich in Kreuzberg. Dafür hat sie viele Energien einsetzen müssen, aber es hat sich ihrer Meinung nach gelohnt. Und dann die Wendung mitten im Satz: „Jetzt entsteht wieder ein

Ort.“ Zur Erinnerung: Utopische Praxis wird hier zu einem Entstehenlassen-von-Räumen. Visionäre Räume werden produziert, gelebt und dann wieder verlassen. Die Mühen, die Hülya auf sich genommen hat, haben sich letztlich gelohnt, denn es ist die Ankunft in Kreuzberg, die es ihr ermöglicht hat, neue (utopische) Orte als Ziele im weitesten Sinne zu definieren. Dabei „ist der Ort nicht so wichtig“, so Hülya, denn der Stadtteil ist kein bloß geographischer Punkt, sondern vielmehr eine Metapher, die als politisch-sozialer Raum neue Start- und Zielpunkte bereithält. Positionierung wird hier zur kontinuierlichen Positionsveränderung. Wenn der Ort nicht so wichtig ist, dann werden Orte zu Positionen, die Räume aufzuspannen vermögen. Kreuzberg ermöglicht das Aufbereiten eines neuen Raumes. Es ist dies ein Raum, der, vorsichtig gesprochen, als Freiheitsraum verstanden werden kann. Er symbolisiert Divergentes und Paradoxes. Auf der einen Seite ist er vielen eine Schreckensvision von Gewalt und ‚Überfremdung‘ und auf der anderen Seite haftet diesem Stadtteil die Geschichte von Widerstandsaktionen und der Reiz des ‚Multikulturellen‘ an. Kreuzberg bedeutet *anders* zu sein. Im Berlin vor 1989 war es ein Stadtteil, der charakterisiert war durch die Mauer, die durch diesen verlief und die Stadt in ein diesseits und jenseits getrennt hat. Die Heterogenität des Stadtteils und sein Gezeichnet-Sein durch differente historische Spuren lassen Kreuzberg zur Heterotopie, zu einer „gelebten Utopie“ werden. Hülya beteiligt sich an der Ausbildung der Heterotopie. Sie lebt hier und ist politisch aktiv. Hülyas Utopie ist verwirklicht und die Verwirklichung produziert neue visionäre Orte. Es handelt sich um eine Utopie, die nicht in Kreuzberg verwirklicht wurde, sondern vielmehr dort beginnen konnte. Kreuzberg ist damit utopischer Startpunkt. Und auch Deutschland ist, nach Auffassung der hier diskutierenden Frauen, nicht immer nur der Schreckensraum und Ort der Gewalt. Die Frauen in Gruppe C beispielshalber sprechen auch darüber, dass sie sich in der Bundesrepublik sicher fühlen, auch wenn sie sich alltäglichem Rassismus ausgesetzt sehen. Sie zeigen sich begeistert über den deutschen Wohlfahrtsstaat, der etwa ärztliche Dienstleistungen bezahlbar macht, zumindest noch zum Zeitpunkt, als die Diskussion stattfand.

Carmen: Oh ja, oh ja, der deutsche Sozialstaat, wunderbar! Boh, den lieb ich!//lacht//
Perfekt, ja!
I: Findest du gut?
Carmen: Ja natürlich!
Alle://lachen im Hintergrund//
Carmen: Ist was am <u>besten</u> funktioniert.
Luisa: Das meint sie im Ernst.
I: Ja, das hab ich schon mitgekriegt//lacht//
Tülay: Nee, aber wirklich, dass find ich auch…
Carmen: Zum Arzt gehen zu können, eine Karte hinzulegen…
Luisa: Ja, das stimmt ja auch…
Carmen: Und wieder wegzugehen…

Gül: Ja natürlich ist das Luxus, ist Luxus!
(ZC 1935-1964)

Das Funktionieren dieses Sozialstaates gibt den Frauen ein Gefühl von Sicherheit. Und obwohl gerade in dieser Gruppe viel gestritten wird, scheinen sich an dieser Stelle alle vier Teilnehmenden einig zu sein. Sie alle schätzen demokratische und soziale Strukturen in Deutschland und zwar insbesondere im Vergleich mit Ländern, wo sie diese vermissen, in der Türkei beispielsweise. Luisa macht am Ende darauf aufmerksam, dass der Sozialstaat gerade abgebaut wird, doch es wird deutlich, dass Gül, Tülay, Carmen und auch Luisa politisches Verständnis sie für einen Erhalt desselben kämpfen lassen würde. Ihre politische Praxis gegen Rassismus und ihre kritische Haltung gegenüber konservativen migrationspolitischen Maßnahmen sind damit nicht als rein partikularistische Strategien einzuschätzen, sondern vielmehr von einem demokratischen Verständnis sozialer Prägung geformt, das nicht einfach spaltet in ‚gute' Orte und ‚schlechte' Orte, sondern vielmehr darum weiß, dass Demokratie auch bedeutet, sich gegen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten politisch zur Wehr zur setzen und damit Verantwortung für die Gestaltung derselben zu übernehmen. Und utopisches Denken scheint hier angemessen, denn Utopien wollen, wie Holland-Cunz (2000: 41) schreibt, „zu politischen Veränderungen aufrütteln". Diese These wird gewissermaßen erhärtet durch die nächste Passage, in der Tülay von einem Gespräch mit einem türkischen Migranten zweiter Generation berichtet.

Tülay: Moment, nee, nee, aber das stimmt halt so nicht. Ich hab letztens auch mit so einem Türken, also, der auch hier geboren und aufgewachsen ist, diskutiert und er hat mir irgendwie, irgendwas von seinen Plänen erzählt, dass er irgendwie in die Türkei gehen will und da ein Fitnesscenter aufmachen will und so//lacht kurz//Und ich so, „Aha, mich könnten echt keine zehn Pferde in die Türkei kriegen" und blabla und hab' ihm das auch erzählt, was das für ein Luxus das ist, dass man hier so eine Versichertenkarte hat und dann geht man dahin und so und hab' ihn halt so erzählt, wie dieses ganze Sozialversicherungssystem so funktioniert und wie toll das ist. Und dann hat er gesagt: „Solche Leute wie dich, darf man nicht in die Türkei lassen, so. Ihr macht immer unser Land schlecht!"//lacht//
Gül://lacht//
(ZC 1972-1985)

Das Hervorheben positiver Strukturen in Deutschland ist einigen Mitgliedern der ‚Herkunfts*community*' suspekt, am liebsten würden sie das Betreten des Territoriums, mit dem sich diese *Community* identifiziert, jenen verbieten, die, wie Tülay, es wagen, dasselbe zu kritisieren. Tülay wird gewissermaßen verbal exkommuniziert und damit eines Landes verwiesen, dem sie sich ohnehin nie verbunden gefühlt hat. Doch die Drohung wirkt auf einer anderen Ebene. Der Raum, mit dem sie assoziiert wird, wird zu einem Ort des Verbotes. Tülay jedoch lacht, denn sie weiß, dass ihr Gesprächspartner nicht über die Macht verfügt, ihr Zu-

gänge zu verwehren, und zudem äußert sie auch an anderer Stelle, dass sie gar nicht in der Türkei leben möchte. Das Verbot bleibt damit wirkungslos. Und so lachen am Ende Tülay und auch ihre politische Freundin Gül, die als Kurdin die Türkei als Raum der Verbote und Gewalt nur allzu gut kennt. Einen solchermaßen unverhohlenen Nationalismus lehnt die politisiert Gruppe C vehement ab, kann darüber nur lachen.

Es ist bisher relativ unbeachtet geblieben, inwieweit sich Migrantinnen in der Bundesrepublik kritisch mit den sozial-politischen Rahmenbedingungen auseinandersetzen und auch, inwieweit sie sich der demokratischen Verfasstheit der Bundesrepublik nicht nur positiv verpflichtet fühlen, sondern sich auch in der Verantwortung sehen, sich für diese einzusetzen. Migrantinnen werden stattdessen zumeist lediglich zu ihren Migrationserfahrungen und/oder religiösen Gepflogenheiten und Vorstellungen befragt, nicht nach ihrer Rolle im Demokratisierungsprozess.

7.1.2 Dystopische Schreckensräume

> „Durch das Sprechen verletzt zu werden bedeutet, daß man Kontext verliert, also buchstäblich nicht weiß, wo man ist. Vielleicht macht tatsächlich gerade das Unvorhersehbare des verletzenden Sprechens die Verletzung aus, der Adressat wird seiner Selbstkontrolle beraubt“ (Butler 1998: 12).

Butler macht hier deutlich, dass durch Sprechen verletzt zu werden bedeutet, den Kontext und damit auch die Orientierung und Kontrolle über das Selbst zu verlieren. Verletzt werden bedeutet mithin den Verlust von Raumvertrautheit. Die Enge des ‚Gefängnisses‘, die Katarina beispielsweise empfindet, weil sie eine ‚Frau‘ und ‚Ausländerin‘ ist, ist eine Form von Gewalt, die den Verlust der Vertrautheit mit gelebten Räumen bedeutet. Die beleidigten, verlachten und beschämten Subjekte finden sich am Ende in einer Atopie wieder: Einem Unort, der anders als die Dystopie jegliche Vertrautheit und Orientierung vermissen lässt (siehe hierzu Wilke 2001). Nuran von Gruppe D beispielsweise berichtet, dass sie Rassismus eher im ganz normalen Alltag erlebt und dass dieser eher subtil sei. Um dies zu illustrieren erzählt sie von einem Ereignis in einem indischen Restaurant.

Nuran: Ja, einfach so im Alltag, weil, sagen wir mal, oder sei es, was weiß ich: Ich gehe beim Inder essen und mach so mein Portemonnaie auf und da ist mein Personalausweis, der türkische und der Typ sagt, „Ach, sie sind doch keine Türkin, das haben sie doch gefunden“ oder so, wo ich denke: „Häh, der Inder erklärt mir//lacht kurz//ja, ob ich nun eine Türkin bin oder nicht?“ So was passiert mir halt sehr oft, irgendwie. Und ich so,

„Na klar, ist doch mein Ausweis!“ „Nee, den haben sie doch gefunden! Das sind sie doch nicht?“ So, das eher…
(ZD 951-958)

Nuran wird überrascht. Sie geht indisch essen, und es ist der indische Kellner, der ihre Herkunft bezweifelt. Diese Zweifel empören Nuran, denn sie hat diese an diesem Ort nicht erwartet. „Der Inder“ erklärt ihr, dass sie keine Türkin sein kann. Warum, das bleibt an dieser Stelle unklar, aber es ist anzunehmen, dass er eine andere Vorstellung von einer türkischen Frau hat und seiner Irritation Ausdruck gibt. Nuran macht das wütend, sie empfindet diese Infragestellung als rassistischen Übergriff. Und ihr passieren, wie sie sagt, solche Dinge oft. Über Zweifel an der Zugehörigkeit wird in Gruppe D viel gesprochen. Hamide beispielsweise, die an der Grenze genauer befragt wird, weil ihr deutscher Personalausweis einen nicht deutsch klingenden Namen führt (ZD 700ff.), Leyla, die mit ihren „blonden Haaren und blauen Augen“, nach eigener Formulierung, „untürkisch“ aussieht und in der türkischen *Community* als „Lachfaktor“ gilt, weil ihr türkisch nicht gut genug ist (ZD 167), sind nur einige Beispiele. Diese Zweifel, die immer wieder von der Umwelt aktualisiert werden, machen gewohnte Räume zu unheimlichen Räumen. Es ist plötzlich nicht mehr klar, ob die vorgestellte Zugehörigkeit Sicherheit bedeutet. Bhabha (1994: 9) spricht von „*unhomely lives*“ im Gegensatz zu „*homeless lives*“.

„The unhomely moment creeps up on you stealthily as your own shadow and suddenly you find yourself […] taking the measure of your dwelling in a state of ‚incredulous terror‘. And it is at this point that the world first shrinks […] and then expands enormously“ (ebd.).

Sich des Moments der Unheimlichkeit gewahr zu werden, bedeutet eine gefahrvolle Infragestellung, die Nuran für einige Momente den Boden unter den Füssen entzieht. Denn bei allem, was sie an Diskriminierungen erlebt, glaubt sie doch zumindest mit Sicherheit zu wissen, welcher Herkunft sie ist. Wie kann es sein, dass „der Inder“, der Kellner im Restaurant, wagt dies in Zweifel zu ziehen? Die diskutierenden Frauen kennen alle diese und ähnliche Infragestellungen, doch meistens geschehen diese in Räumen, die durch ein starkes Machtgefälle gekennzeichnet sind (an der Grenze, in den Behörden, in der Schule etc.), doch im Restaurant, und dazu in einem indischen, einer solchen Situation ausgesetzt zu sein, war nicht vorherzusehen, erscheint geradezu als infam. Und obwohl Nuran vorher sagt, dass sie solche Situationen kennt und „da schon mit Leichtigkeit drauf reagier[t], also eher mit Witz, ja“ (ZD 946f.) und beim Erzählen auch darüber lacht, wird ihre Empörung deutlich spürbar. Und die Art und Weise, wie sie über den indischen Kellner spricht („der Typ“) lässt ihre Geringschätzung deutlich werden. Es ist wohl dieses plötzliche und unvorbereitete Hineingeworfen werden in das Moment des *unhomely,* was sie verunsichert

und in der Folge wütend werden lässt. Nuran bewertet die Infragestellung ihrer nationalen Zugehörigkeit als gewaltvollen Übergriff, als rassistisch bezeichnet sie ihn. Bhabha schreibt, „each ‚unhomely' house marks a deeper historical displacement" (Bhabha 1994: 13). Und so wird diese Situation von Nuran wohl auch deswegen als so gewaltvoll erfahren, weil sie die soziale Verletzlichkeit markiert, die in einem direktem Zusammenhang mit ihrer Migrationsgeschichte und dem Rassismus in der Bundesrepublik Deutschland steht.

Stärker als in diesem Beispiel kommt diese Unheimlichkeit in Gruppe A zum Ausdruck, wo die 19-jährige Bircan von einer bedrohlichen Situation berichtet, die das Bild eines dystopischen Raums evoziert.

Bircan: Also, was mich halt auf jeden Fall, ich hatte eine zeitlang sehr viel Angst. Das war vor drei Jahren ungefähr,//mit gebrochener Stimme//ganz große Angst, dass auf einmal irgend eine Nazigruppe kommen wird und mich irgendwann, irgendwie auf der Straße packen wird und mich einfach umbringen wird//kurzes auflachen//so. Und dann ein Jahr später, lange Zeit später, ist dann halt bei uns auf dem K.-platz, saß ich mit meinen zwei Cousinen, die neu hier in Deutschland sind, im Café, da hatte der XY [Örtlicher Fußballverein] gespielt gehabt und die hatten verloren oder gewonnen, jetzt weiß ich es auch nicht mehr so genau. Ja auf jeden Fall haben die total Randale gemacht, haben alles zusammengeschlagen da. Die Scheiben eingeschlagen und weiß ich nicht was alles und haben halt geschrieen: „Ihr Scheißausländer! Häh!" Und da dachte ich, meine Angst hat sich verwirklicht. Ich dachte, das ist das Ende der Welt irgendwie. „Jetzt werden sie uns alle töten!" Mit Molotowcocktails und alles mögliche//leises lachen//. Und meine zwei Cousinen, die sowieso sehr ängstlich sind, haben auf jeden Fall sofort PANIK gemacht und meine Beine voll am zittern gewesen//mit unsicherer Stimme//und alles mögliche. Und ich beobachte so das Café. Die ganzen Ausländer rennen von einer Ecke zur anderen und können nicht raus, weil die draußen halt alles Dings gemacht…//aufgeregt//
Ayşe: Verriegelt oder zu…
Bircan: Abgegrenzt hatten. Ja halt, da war echt eine Horde von Nazis draußen.
Ayşe: Oh!
Bircan: Hooligans und wir kamen nicht raus und das einzige Problem was ich hatte: „Scheiße, was mache ich mit meinen Cousinen?", weil ich hatte nicht so sehr Angst um mich, weil die mir, weil, wenn, wenn es dazu kommt halt, dass wir alle in irgendeine Richtung rennen müssen, müsste ich noch auf die aufpassen, auf die beiden, weil die sich halt in der Stadt nicht auskennen. Und im Café hab ich noch beobachtet, dass alle Deutschen die da waren, nicht alle, die meisten, die da waren, ganz ruhig und sitzen geblieben sind und weiter getrunken haben und sie irgendwie gelacht haben und sich weiter unterhalten haben und so. Und die Ausländer konnten halt sehen, wie sie mit der Situation halt fertig werden. Die haben alle die Türen verriegelt, damit auch keiner raus kam. Natürlich weil waren die ganzen türkischen Jugendlichen, zum größten Teil halt auch die Männer irgendwie, draußen haben gegenrandaliert natürlich, weil die haben sich das nicht gefallen lassen und so und Schüsse fielen und weiß ich nicht was alles//aufgeregt//Auf jeden Fall war das für mich der Weltuntergang und ich wusste nicht, was ich machen sollte und dann habe ich zwei Freunde von mir getroffen und da,

die uns dann halt auch nach Hause gefahren haben. Und ich war eine Woche bestimmt unter nem Schock und hab so richtig gezittert so am ganzen Körper. Die ganze Zeit über…
Ayşe: Oh Gott!
(ZA 1261-1306)

Bircan denkt in dieser Situation: „Das ist das Ende der Welt" und fühlt eine so starke Bedrohung, dass sie glaubt umgebracht zu werden und dadurch ihre Ängste Wirklichkeit werden. Die Gruppe hört wie gebannt zu und ist erschüttert, während Bircan die Geschichte immer detaillierter rekonstruiert und die Aussage: „Auf jeden Fall war das für mich der Weltuntergang" wiederholt. Die Geschichte wirkt wie ein dystopisches Bild der segregierten Gesellschaft, in der Gewalt gegen *Andere* zum Normalfall geworden ist. Und so sitzen die ‚Deutschen' ruhig da, trinken in Ruhe ihren Kaffee weiter, lachen, unterhalten sich und wähnen sich in Sicherheit, während die ‚Ausländer' vor Angst erstarrt um ihr Leben bangen. Das Abschließen der Cafétür interpretiert Bircan als ein Einsperren: „Die haben alle die Türen verriegelt, damit auch keiner raus kam", sagt sie und verstärkt damit den Eindruck des Ausgeliefertseins. Das Café, in welches Bircan mit ihren Cousinen gegangen war, um wie alle anderen etwas zu trinken und sich zu unterhalten, wird von einer Sekunde zur anderen zu einem Ort, an dem ein sie begleitender (Lebens-)Alptraum Realität wird. Dies offenbart in aller Deutlichkeit die dystopischen Visionen, die Migrantinnen nicht selten verfolgen. „Und da dachte ich, meine Angst hat sich verwirklicht. Ich dachte, das ist das Ende der Welt irgendwie. Jetzt werden sie uns alle töten", zeigt das Ausmaß der dystopischen Vision an, denn Bircan lebt in der Angst, dass sie irgendwann mal getötet wird, weil sie ‚Ausländerin' ist. Eine solche Dystopie ist nicht nur Ausdruck von einem Leben unter rassistischen Bedingungen, sondern auch von einem Leben im Wissen um die potentielle Möglichkeit eines Genozids. Bircan und die anderen Teilnehmerinnen der Diskussion wissen, dass ein solches Szenario, welches Bircan aufgrund ihrer Erlebnisse mit Hooligans schildert, nicht gänzlich unmöglich ist. Die Dystopie erfüllt hier die Funktion der Anklage. Obwohl sie an einigen Stellen lacht und damit markiert, dass sie ihre Ängste für ein wenig übertrieben hält, berichtet sie auch, dass sie nach dem Geschehen noch eine Woche unter Schock gestanden habe. Im Anschluss daran erzählt sie von ihren Nachbarn, die eine rechtsextreme Tageszeitung abonniert haben und von denen sie sich sehr bedroht fühlt. Alpträume und Realität verwischen und werden zu den Alltag beeinflussenden dystopischen Bildern, die segregierte Räume wie Foucaults Abweichungsheterotopien entstehen lassen.

7.2 Erträumte Räume

Neben den konkret gelebten Utopien und den dystopischen Schreckensräumen erzählen die Frauen auch von Räumen, von denen sie träumen und die sich für sie noch nicht verwirklicht haben. Bircan bettet ihre Utopien in heterochronistisches Denken ein. Sie wünscht sich in eine andere Zeit und an einen anderen Ort, damit sie das Hier und Jetzt, das sie manchmal so unverständlich findet, besser verstehen kann.

Bircan: Ich weiß nicht, irgendwie hätte ich das, hab ich mir das schon lange überlegt, würde ich einmal ganz zurück in die Vergangenheit. Zurück in die Vergangenheit!//lacht//
Ayşe: Teil zwei.//lacht//
Alle://lachen//
Bircan: Teil zwei//lacht//Und raus finden, wie das überhaupt alles angefangen hat, dass es zum Kapitalismus, dass es zum Pa… zur Männergese… Wie sagt man?
Handan: Patriarchat.
Bircan: Patriarchalismus gekommen ist und das alles. Von da aus noch mal richtig ändern wollen.
Serpil: Wovon gehst du denn dann aus? Was war denn am Anfang?
Ayşe: Ja, das will sie doch alles wissen.
Bircan: Ja, das will ich ja wissen.
(ZA 1551-1572)

In der Besprechung „hybrider Chicano-Ästhetik" bezeichnet Bhabha (1997b:132) die „Relation ‚Vergangenheit – Gegenwart'" als eine Notwendigkeit. Die Vergangenheit wird in dieser Kunstform erneuert, „indem sie […] als angrenzender ‚Zwischen'-Raum" dargestellt wird (ebd.). So entsteht ein Raum der Intervention. Bircan will zurück in die Vergangenheit, um die gewaltvolle Gegenwart besser zu verstehen. Sie glaubt, dass das Hier und Jetzt in Gänze zu verstehen ist, wenn sie die Vergangenheit genau kennt. Es ist dies die Idee einer im Geheimen verborgenen Wahrheit oder positiver gewendet: utopische, selbst-praktizierte Genealogie. Bircans Traum kann als Teil eines Politisierungsprozesses begriffen werden, der davon beflügelt wird, Ungerechtigkeiten zu analysieren, ihre Ursprünge zu ermitteln, um dann Veränderung in Gang zu bringen. Ein dritter Raum, wie dies Bhabha für die Chicano Kunst feststellt, ist noch nicht entstanden, aber im Entstehen, denn der Versuch, die Vergangenheit zu verstehen, ist kein rein historisches Interesse, sondern beschreibt eher das, was Bhabha als „*revision*" bezeichnet hat, ein Schritt, um Visionen zu entwickeln. Und wenn Utopien, wie Riedel schreibt, „Formen der Anzüglichkeit *aus der Ferne*" sind, die eher Anweisung zur Reflexion über „Denkzüge *in die Ferne*" bedeuten (Riedel 1994: 40), dann scheinen wir es hier mit eben utopischem Denken zu tun zu haben. Diese Denkzüge *in die Ferne* benötigen dabei das, was Bloch als *Praeflexion des Hoffens*, „das sich ins Offene der Zukunft erstreckt" (ebd.: 41), be-

zeichnet hat. Bircan will wissen, warum soziale Gewalt diese spezifischen Strukturen aufweist. Sie will auch verstehen, warum sie die soziale Position einnimmt, die sie als ‚Frau' und ‚Ausländerin' bestimmt. Um Hoffnungen gestalten zu können, möchte sie in den Raum der Vergangenheit, um dort nach Informationen zu suchen, die eine Veränderung von Gesellschaft ermöglichen. Bircans Freundinnen lachen, weil es sie an einen populären Science-Fiction Film erinnert und auch weil die Idee erst einmal naiv wirkt, doch der Raum des Schreckens will verstanden werden, damit eine *Praeflexion* möglich wird, die neue Räume erschließen kann, Räume der Intervention beispielsweise, die in der Art von dritten Räumen wirksam werden könnten.

7.2.1 Die visionäre Kraft der Metropolen

Es sind immer bestimmte Räume, die für spezifische Kontexte mit Widerstand, Subversion und politisch kultureller Avantgarde assoziiert werden. Dies gilt im europäischen Kontext etwa für die Metropolen Paris, London oder Berlin. Die Touristikbranche lebt davon, indem sie die Geschichte der Städte in einer solchen Weise vermarktet, dass die Konsumentinnen das Gefühl erhalten, beim Betreten dieser Orte mit der denselben zugeschriebenen Eigenschaft der Widerständigkeit, dem Flair der Rebellion, berührt zu werden. Doch es ist eben nicht nur die Tourismusbranche, die solche Bilder nutzt. In einigen gesellschaftlichen Kontexten ziemt es sich zum Beispiel nicht, in Megastädten zu leben, während es in anderen unschick ist, nicht auf dem Land zu leben. Im intellektuellen Milieu ist es wichtig in Städten zu leben, die zu Metaphern der Intellektualität geworden sind wie etwa Berlin oder New York. In Zeiten der Globalisierung sind Mobilität und temporäres, selbst gewähltes Migrieren chic und die Orte, die von der intellektuellen Elite bevorzugt werden sind auch jene, die spannenderweise besonders durch Migration gezeichnet sind. Bewundert werden jene, die für einige Zeit in Japan und Neuseeland oder New York gelebt haben. Der Mythos funktioniert allerdings nur, wenn Freiwilligkeit gegeben und ein Zurückkehren immer möglich ist. Wer keine Heimat angeben kann, gilt dagegen als bemitleidenswert. So wird die auf internationale Konferenzen Reisende zum Vorbild neuer Intellektualität, während Frauen auf der Flucht ihre Erfahrungen kaum prestigeträchtig zum Einsatz bringen können.

Die meisten Migrantinnen, die für diese Arbeit zum Thema Utopien diskutiert haben, reproduzieren die intellektuelle Faszination von den Metropolen. Istanbul evoziert beispielsweise bei vielen Diskutantinnen visionäre Sehnsucht. Für die 19-jährige Bircan ist Istanbul einfach ein Traum. „Das ist auch ein Traum von mir, auf jeden Fall! (ZA 314). Istanbul ist eine Stadt, in der sie noch nie war, von der sie nur gehört hat. Eine Stadt, die sie dennoch fasziniert. Sie spricht begeistert davon, dass sie eventuell die Gelegenheit haben wird, dort ein Praktikum zu machen. Und wie allem Faszinierenden haftet auch Istanbul etwas Beängsti-

gendes an: „Ja, wir werden es wahrscheinlich im Frauenheim machen, aber falls das nicht zu gefährlich ist, wir haben gehört, dass das vielleicht zu gefährlich sei“ (ZA 298ff.). Istanbul erscheint als bezaubernde Unbekannte und doch gleichzeitig vertraut. Nicht zufällig taucht Istanbul als ein Ort auf, der Sehnsüchte hervorruft. Steht die Stadt im Orientalismusdiskurs doch wie eine Metapher für eine Stadt, die Orient und Okzident verbindet und damit auch eine Brücke schlägt zwischen Tradition und Moderne.[2] „Istanbul has always been a major consumer city, cosmopolitan in flavour throughout its history. It has always been a divided city, diverse in its cultural and social geography“ (Öncü 1997: 58).

In Istanbul kann Bircan ‚Türkin‘ und ‚modern‘ sein. An diesem Ort scheint dies kein Gegensatz mehr zu sein. Viel eher ermöglicht der Ort Istanbul die Überwindung dieses Dualismus. Dabei wird natürlich ein neuer Mythos geboren: Istanbul als die Stadt, in der Differenzen kein Problem sind, sondern die ganz im Gegenteil von Differenzen lebt. Istanbul eignet sich hervorragend als Utopiefolie. Sie wirkt als Projektionsfläche für Hoffnungen. Und die Tatsache, dass Bircan einen Menschen kennen gelernt hat, der „nichts für Istanbul aufgeben möchte“, hat die türkische Stadt zu einem Traum generieren lassen. Die Stadt wird fortan angefüllt mit Sehnsüchten und Lust.

Bircan: Ich weiß nicht, letztes Jahr, vor zwei Jahren war ich in der Türkei. Das erste Mal mit meiner Schwester alleine, zwei Wochen im Urlaub. Ja, und seit dem (-) Da habe ich einen Freund kennen gelernt, der aus Istanbul kommt, der hat mich so irgendwie fasziniert, dass ich auf Istanbul gekommen bin, ja.
I: Also, der Freund hat dich fasziniert?
Bircan: Hat mich fasziniert//lacht//der hat soviel von Istanbul geredet und…
I: Ja.
Bircan: Von der Geschichte, und dass er sich sehr wohl fühlt, und dass er nichts für Istanbul aufgeben will und alles möglich halt (-) Ja, dann hatten wir auch engen Kontakt und so und dadurch irgendwie kam, dass ich auf Istanbul […]
(ZA 317-332)

Istanbul symbolisiert Freiheit und einen Ort, an dem es sich nicht nur leben lässt, sondern den man auch nicht verlassen möchte. Dieses Gefühl ist den meisten der interviewten Migrantinnen fremd, sie suchen nach Orten, an denen sie leben können, ohne dass Ausgrenzungserfahrungen ihren Alltag bestimmen. Das fasziniert Bircan. Gleichzeitig ist Istanbul nicht die Türkei ihrer Eltern, die aus einem kleinen Ort kommen, mit dem Bircan sich nicht identifizieren kann.

Und so beschreibt auch Hamide Istanbul als einen Ort, wo sie als Lesbe leben kann.

2 Vgl. hierzu den spannenden autobiografischen Roman „Die Brücke am goldenen Horn“ von Emine Sevgi Özdamar 1998.

Hamide: Okay, und also für mich hat dieses Türkischsein, auch in der Türkei lesbisch sein, inzwischen eine ganz andere Definition, weil ich weiß, nach Istanbul fahre ich, um meine lesbischen Identitätsmomente zu leben, weil da kenne ich einige Lesben.
(ZD 2455-2458)

In Istanbul kann Hamide ‚türkisch' *und* ‚lesbisch' sein. Für sie ist die Stadt im Unterschied zu Bircan ein vertrauter Ort. Die Utopie ist an dieser Stelle eher gelebte Utopie oder eben Heterotopie im Foucault'schen Sinne. Ein Zwischenraum, in dem Anderssein gelebt werden kann und nicht bedrohlich wirkt. Ein Raum, in dem Verknüpfungen wie Türkischsein und Lesbischsein lebbar sind. Ein Ort, der von diesen heterotopischen Beziehungen geradezu lebt.

Und auch Gül aus der politisierten Gruppe C findet Istanbul „klasse" (ZC 1905). „Istanbul fände ich schon sehr interessant, aber das ist auch nicht das Land meiner Eltern, das hat mit meinen Eltern nichts zu tun//lacht//"(ZC 1901ff.). Für Gül ist Istanbul kein Traum und auch keine gelebte Heterotopie, sondern einfach „interessant" und „klasse". Doch für sie hat diese Stadt nichts mit dem Ort zu tun, wo ihre Eltern herkommen. Ihr Lachen markiert eher eine Grenze zwischen Istanbul und ihrem ‚tatsächlichen Herkunftsort'. Diese scheinen nichts miteinander gemeinsam zu haben. Istanbul wird beschrieben wie hinter einer Grenze. Die Stadt ist aber in allen diesen Fällen ein Ort, mit dem Positives verbunden wird. Ein Ort, der nicht mit ausgrenzenden Erfahrungen assoziiert wird.

Spannend ist die Wiederkehr dieses Motivs der Traumstadt auch in den anderen Diskussionsgruppen, so hat Katerina, Studentin griechischer Herkunft, lange von Thessaloniki geträumt.

Katerina: […] Also ich fahre meistens nach Thessaloniki, in die Stadt. Jedes Jahr mindestens einmal und ja, für immer will ich da nicht hin. Ich wollt es früher immer. Es war immer der Traum von und also, war kein Thema, aber ich glaube, dass war mehr so eine Illusion, also irgendwie als würde da das Paradies warten auf mich//lacht//
Sonia: Ferien.
Katerina: Bitte?
Sonia: Ferien halt.
Katerina: JA MEHR! Ich meine damals, ich glaube als Jugendliche hat man da auch eine sehr gute Zeit und hier war es halt nicht schön und… alles, alles was gut war, war in Griechenland und…
Suna://lacht//
Katerina: Und ja, und als ich erwachsen wurde halt und ja es um Arbeit ging oder um Rechte, da habe ich schon gemerkt, dass es überhaupt nichts ist… für mich. Also, ich wollte mich nicht abrackern damit ich irgendwie über die Runden komme. Und ich wollte auch nicht irgendjemand heiraten müssen, nur damit ich irgendwie anerkannt werde…
I: Mhm.

Katerina: Als Mensch! Ja, und ich wollte auch nicht als Hausfrau enden dort (--) Ich habe auch gemerkt, dass ich eigentlich keinen Bezug zu Griechenland habe.
(ZB 2714-2742)

Metropolen scheinen eine besondere Anziehung auch auf Migrantinnen der zweiten Generation zu haben. Ihre Attraktivität verdanken sie womöglich auch der Tatsache, dass die Sichtbarkeit, das Aufgemerkt-werden hier nicht in dem Maße gegeben ist wie in kleineren Städten oder gar auf dem Land. Thessaloniki wie Istanbul bedeuten ‚Freiheit': „[A]ls würd' da das Paradies warten", sagt Katerina. Thessaloniki entsteht mithin als ein Paradies, in das geflüchtet werden kann – und schließlich auch wird –, weil es im Hier und Jetzt nicht schön ist. Das Erwachen aus diesem Traum geschieht beim Erwachsenwerden. Katerina empfindet nun Griechenland im Allgemeinen nicht mehr als einen Ort, der alles Gute verkörpert, sondern hat bemerkt, dass sie eigentlich keine rechte Beziehung zu dem Herkunftsland ihrer Eltern hat. Und das, was sie von Griechenland weiß, ihre jetzigen Erfahrungen mit diesen Land, sind eher negativ konnotiert. Sie fährt dennoch jedes Jahr hin, kann sich aber nicht vorstellen dort zu leben. In Griechenland, so glaubt sie, würde sie nicht dasselbe Leben als Frau wie in Deutschland führen können: Womöglich würde sie als Hausfrau enden, so ihre Befürchtungen. Das eingeschränkte Bild des Paradieses ist ausgetauscht worden durch klischeehafte Vorstellungen der Möglichkeiten, die eine Stadt wie Thessaloniki auch Frauen bietet. Berufstätige Frauen sind natürlich keine Seltenheit in den Metropolen, doch der eigene familiäre Hintergrund versperrt scheinbar den Blick auf Komplexität. Thessaloniki in der nostalgisch-eutopischen und dystopischen Variante: beides sind Ergebnisse eines Vergleichsprozesses mit dem *Status quo* in Deutschland. Als Kind erscheint Thessaloniki paradiesisch im Gegensatz zum Lebensmittelpunkt Deutschland, im Erwachsenenalter bietet Deutschland mehr Möglichkeiten zur eigenen Emanzipation, so zumindest meint Katerina. Thessaloniki verliert an Attraktivität. Die Abgrenzung von der Stadt ist dabei auch Produkt einer Auseinandersetzung mit den Eltern und eine Abgrenzung vom Herkunftsmythos.

Großstädte bleiben jedoch für fast alle Teilnehmenden die Orte, an denen sie sich ihr Leben am besten vorstellen können. Und dies liegt ganz sicher auch an den gemachten Ausgrenzungserfahrungen innerhalb und außerhalb der *Community*:

Hülya: Aber ich war halt eben immer alleine und diese Abgrenzung, wir sind ja eigentlich ein bisschen blöd, nicht? Und die darf da aber hingehen. In so einer kleinen Stadt ist das echt die Hölle gewesen, weil die wollten mit mir schon mal gar nichts zu tun haben. So musste man sich eigentlich anderweitig orientieren. Das war halt mehr deutsch. Und seitdem ich in H. [Großstadt in Westdeutschland] bin, Gott und die Welt, also, jeder jede Nationalität, jeder politischer Gedankengang ist da…
(ZB 1260-1265)

Großstädte erweisen sich als Raum der ‚Freiheit'. Hier findet Hülya Menschen, mit denen sie sich anfreunden kann, unabhängig davon, welcher Herkunft sie sind. Die Kleinstadt ihrer Kindheit hat sie dagegen isoliert, denn Hülya war dort ‚fremd' für die Mitglieder der *Community und* für die Dominanzbevölkerung. Im Gegensatz zur Großstadt war dies die Hölle.

7.2.2 Politische Räume

Neben diesen Träumen, Dystopien und gelebten Räumen tauchen während der Diskussionen immer wieder politische Räume, politische Arenen auf, die nicht selten den Charakter dritter Räume annehmen. Utopien werden dann z.B. mit Marxismus und Anarchismus assoziiert. Während Handan von Gruppe A beispielsweise zu allererst Marxismus beim Stichwort Utopie einfällt (ZA 671), führt Gül von Gruppe C den Anarchismus an.

Luisa: Na ja, ansonsten gibt es noch viele andere Aspekte der Utopie würde ich sagen.
Gül: Ich würde noch gern zu dem kein Rassismus, kein Sexismus, Gleichberechtigung…
Carmen: Kapitalismus…
Gül: Würde ich noch gern mehr Anarchie hinzufügen//lacht//Ja, viel mehr Anarchie bitte!
(ZC 2105-2114)

Luisa leitet gewissermaßen eine Assoziationsrunde ein, indem sie darauf aufmerksam macht, dass Utopie sehr viele Aspekte integriert und deswegen nicht einfach fassbar und/oder begreifbar ist. Die ersten Assoziationen sind dabei negative, es kann scheinbar erst einmal nur das gesagt werden, was nicht gewollt ist. Gül fügt der Aufzählung das Stichwort Anarchismus hinzu. Es scheint so, als müsse sie dafür die Gruppe um Erlaubnis bitten, vielleicht, weil sich dieselbe nicht als anarchistische Gruppe versteht. Auch sie selber lacht, nachdem sie es gewagt hat, Anarchismus vorzubringen. Danach befragt, was sie denn konkret darunter verstehe, gerät sie für einige Sekunden in die Bredouille.

Gül: Was für mich Anarchie ist? (--) Ja, ich mein in Deutschland ist ja ganz konkret Anarchie, wenn man jetzt ohne//lacht kurz//wenn man ohne Papiere irgendwo aufgegriffen wird, ja oder wenn man keine Praktikumsbescheinigung hat oder wie auch immer//lacht//
Luisa: Das ist noch lange keine Anarchie…
Tülay: Na ja, das ist was illegal geschieht, aber das ist nicht Anarchie//lacht kurz//
Gül: Ja, aber das ist, ich meine gut…
Luisa: So glücklich wärst du in der Anarchie aber auch nicht!
Gül: Ach, ich glaub schon! Also, ich hab mehr Vertrauen in die Menschen insofern, dass sie sehr viel selbst regeln können, dass sie sich sehr viel mehr Freiraum zugestehen

können, und dass Menschen das untereinander regeln können, viel glücklicher damit auch sind, auch das viel menschlicher regeln…
Tülay: Aber alles von oben.
Gül: Ich hätte mehr Vertrauen darin. Nein, Anarchie heißt ganz im Gegenteil, dass die Menschen, dass weniger von oben kommt…
Luisa: Aber Anarchie heißt auch kein Staat, kein Staat heißt auch keine, keine Umverteilung, keine öffentliche Erziehung, kein öffentliches Gesundheitssystem. Das muss man sich auch mal alles überlegen…
Gül: Ich habe gesagt mehr Anarchie, ich hab nicht gesagt nur Anarchie. Also so genau…
Tülay: Danke Academy//lacht//
Gül: Aber ich würde schon den Menschen viel mehr zutrauen, ja mit anarchisch, mit anarchistischen Strukturen umzugehen, als dieser Staat oder unsere Gesellschaft meint, es zulassen zu dürfen. Besonders in Deutschland spürt man das besonders halt, finde ich.
(ZC 2144-2181)

Die Gruppe gibt sich nicht schnell zufrieden mit Güls Begeisterung für die Anarchie. Luisa, die, so scheint es, die Rolle der Differenzierenden in der Gruppe inne hat, macht darauf aufmerksam, dass Anarchie auch heißt „kein Staat", und dass dies eine problematische Perspektive sei, da dies implizieren würde, dass es keine Möglichkeiten der öffentlich gelenkten Einflussnahme mehr gäbe und damit z.B. auch keine Umverteilung von Ressourcen. Güls Vision beruht dagegen auf dem Vertrauen in die Selbstregulierungskraft der Menschen, der Luisa eben nicht traut und so glaubt sie, dass auch Gül nicht zufrieden wäre, würde sich ihre Vision erfüllen. Gül hält an ihrer Vision trotz kritischer Gegenstimmen fest. Anarchie wird von ihr dabei gedacht als selbst bestimmter Raum und sie setzt diesem den allzu sehr regulierten Raum der Bundesrepublik entgegen, der, wenn er überhaupt anarchistische Züge aufweist, dies für Gül nur im Sinne von Machtwillkür tut. Die Vision der Anarchie ist damit gleichzeitig Kritik am deutschen Kontrollstaat und seinen bürokratischen Strukturen. Letztlich wünscht sich Gül im Sinne Foucaults „nicht dermaßen regiert" zu werden. Sie imaginiert einen Raum, der nicht total kontrolliert und normalisiert ist, sondern einen, wo Menschen stärker eingreifen können. Auch diese Idee schlägt zaghaft eine Brücke zu Bhabhas dritten Räumen. Anarchische Räume tun sich dann auf, wenn die gesetzlichen Regulierungsversuche des Staates gleichsam sabotiert werden. Auch dass Gül formuliert, dass es darum ginge, dass Menschen mehr untereinander regeln, macht deutlich, dass sie eine Sehnsucht verspürt, auszubrechen aus den Regulierungen und nach Räumen sucht, die einen offeneren „Kampf um Positionen" (Bhabha 1997c: 183) zulassen. Wie Bloch (19939 sagt: „Das gute Neue ist niemals so ganz neu" (6). Und doch erweist sich das *Novum* gerade darin, dass Gül zu hoffen *wagt*. Die meisten Menschen befinden sich schon im Zustand eines „statischen Bewusstseins" (Bloch 1980: 62) wenn es um ein Denken des politischen Anders geht.

Die Frauen, die Deutschland als ihren Lebensmittelpunkt beschreiben – manches Mal sogar als Heimat wie Tülay – sind es, welche die klarsten politischen Forderungen an diesen Raum Deutschland und seine sozio-politischen Strukturen fordern.

Tülay: Repräsentanz auf allen Ebenen natürlich. Und dass das eben nicht nur so mit Quotenfights irgendwie erreicht wird, sondern, dass so wirklich so eine Mentalität dann vorhanden ist, dass meine Existenz ja, als Nicht-Mehrheitsangehörige einfach normal ist, dass diese nicht hinterfragt wird. Also, dass das selbstverständlich ist! Das ich nicht immer wieder sagen muss, wo ich herkomme und welche Wurzeln ich habe und was weiß ich! So, das müsste dann einfach reichen, dass ich sage. „Guten Tag ich bin Tülay A.“, ja. Oder was weiß ich wer. Und dass dann eben nicht so: „Oh, wo kommt denn DER NAME HER? Und wo kommen SIE DENN HER? Und wo kommt DENN IHRE FAMILIE HER? Und wie ist das denn mit dem Islam?“ Also das möchte ich nicht mehr! Ich möchte, dass das einfach (--) normal ist!
I: Mhm.
Tülay: Ich möchte normal sein!//lacht//
(ZC 1464-1478)

Tülay möchte „normal sein“, so zumindest sagt sie amüsiert. Sie möchte als Bürgerin des Landes, in dem sie geboren und aufgewachsen ist, anerkannt werden und dies ausgestattet nicht nur mit denselben Rechten, sondern auch mit sozialen und politischen Partizipationsmöglichkeiten. Und ebenso möchte sie nicht mehr, dass ihr Sosein permanent geradezu inquisitorisch infrage gestellt wird. So geht es auch Leyla, die zwar erst sagt, sie habe keine Utopien und auch, dass sie keine Rassismuserfahrungen kenne, um sich dann aber gegen Ende der Diskussion Folgendes zu wünschen:

Leyla: Ich meine, ich wünsche mir auch, dass der Deutsche neben mir nicht fragt, wer ich bin, warum ich Türke bin, und mich ankackt, oder dass jemand nicht schreibt „du alte, du dumme Türkensau“ auf meinen Briefkasten, oder so. Das sind die Momente wo ich sage: „Das möchte ich nicht haben, das möchte ich nicht haben!“ Aber das sind so kleine Sachen. Das sind so…
(ZD 3768-3772)

Tülay möchte „normal sein“ und Leyla möchte *nicht*, dass Menschen in ihrem Haus sie bedrohen, indem sie „dumme Türkensau“ auf ihren Briefkasten schreiben, und auch sie möchte nicht immer gefragt werden, warum sie nun wer ist. Beide Passagen machen deutlich, wie dritte Räume kontinuierlich verhindert werden, indem die Zugänge zu Kommunikation durch regulative Fragen und gewaltvolle Ausgrenzung versperrt werden. Tülay wünscht sich paradoxerweise, dass ihr ‚Nicht-Mehrheitsangehörigen-Dasein‘ als normal betrachtet wird. Sie fragt nicht nach einer Zugehörigkeit zur Mehrheit, sondern nach einer Akzeptanz ihrer Differenz. Interessant dabei ist, dass die soziale Position nicht als problema-

tisch angesehen, sondern positiv bewertet wird. Viel eher problematisch ist dagegen die Rolle der Repräsentantin und Informantin, die Tülay immer wieder in die Situation bringt, im Sinne eines „*information retrieval*" (Spivak 1996) kontinuierlich Auskunft zu geben über ihre ‚Herkunft' und allem, was damit assoziiert und phantasiert wird. Weder Tülay noch Leya sehen Normalität im Sinne von Normalisierung. Normalität ist im Gegenteil hier positiv konnotiert als ein unhinterfragtes Dazugehören. Wer ‚normal' ist, dass wissen Leyla und Tülay, wird seltener beleidigt, muss seltener Grenzüberschreitungen hinnehmen.

Die Vision, die sich dahinter verbirgt, ist die eines Einwanderungslandes, das sich mit den faktischen pluralen Verhältnissen nicht mehr so schwer tut. Es ist auch ein Appell an ein Mehr an Demokratie und könnte auch gelesen werden als ein Versuch, dritte Räume zu eröffnen, in denen das Rand-Zentrum-Verhältnis nicht gleich kollabiert, sondern die besondere Position erst einmal fraglos angenommen wird. Denn dann könnten Kommunikationen möglich werden, in denen das Besondere sein darf, ohne infrage gestellt und ohne degradiert zu werden.

Heterotopien sind, Foucault zufolge, verwirklichte Utopien. Sie vereinen in sich Visionäres und Pragmatisch-Realistisches (vgl. auch Castro Varela/Dhawan 2002) und „verkünden ungeniert, was bereits da ist, was unser Denken in seinen Verknappungsprinzipien leugnet: die Heterotopien sind ein Überfall auf dieses Denken durch das Denken selbst" (Knaller-Vlay/Ritter 1998: 12). Während der Analyse der Diskussionen war auffallend, dass die beiden Formen: visionär/ pragmatisch und realistisch sehr häufig nebeneinander auftauchten. D.h. folglich, dass beim Diskutieren über Utopien die beteiligten Frauen immer wieder auch freimütig davon sprechen, was sie bereits erreicht haben und dies mit Aussagen verquicken, die anzeigen, was sie sich außerdem noch wünschen. Ich habe diese Stellen als heterotopische Diskurse bezeichnet, weil sie die enge Verwobenheit von Realität und Vision aufzeigen. Ein Beispiel ist hier sicher die bereits analysierte Passage von Nuran, die sich wünscht in Kreuzberg zu leben. In Gruppe A wurde darüber diskutiert, wie eine ideale Welt aussehen könnte/müsste. Serpil bringt es nach einigem Hin und Her auf dem Punkt, indem sie sagt: " Wir brauchen eine Welt, wo es sinnvoll ist, Kinder in die Welt zu bringen" (ZA 1733f.). Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion hat keine der Teilnehmenden selbst Kinder, doch die Räume, die sie sich wünschen, sind welche, in denen ihre potentiellen Kinder eine Chance haben, glücklich zu werden. Es scheint, als hätten die Töchter der Migrantinnen die Vision nach einem besseren Leben für die Kinder geerbt, denn nicht selten wird die eigene Migration von Migrantinnen begründet mit: „Wir wollten, dass unsere Kinder es mal besser haben als wir!". Danach befragt, welche Schritte dahin führen könnten, irritiert Serpil die Gruppe mit einem zynischen Einwurf. Sie sagt, dass es doch die Atombombe gäbe. Diese Äußerung ruft sowohl Lachen als auch Erschrecken in der Gruppe hervor. Serpil unterbricht, indem sie sagt, dies sei doch nur ein Scherz gewesen. Interessanterweise kommt es zu einem zynischen Einwurf von dystopischer Qualität gerade dann, wenn es darum geht, über Strategien zu reflektieren. Die Atombombe steht als

Metapher für die absolute Zerstörung und damit womöglich auch für die Unmöglichkeit der Vision, eine sinnvolle Welt zu schaffen. Beruhigt wird die Situation dadurch, dass die Gruppe nun aufzeigt, was sie bereits alles tut, um dieses visionäre Ziel eines lebenswerten Ortes (für ihre Kinder) zu erreichen. Konkret benannt wird dabei eigentlich nichts, aber umso mehr wird beschworen, dass viel Bemühen am Werk ist. Der heterotopische Impuls kommt dann zum Tragen, wenn die scheinbare Unmöglichkeit der Vision nach konkreten Strategien ruft. Die Frauen sind sich darüber im Klaren, dass es nicht reicht eine Vision zu verkünden, sondern dass dies immer wieder bedeutet, auch etwas konkret Praktisches zu tun. Die Heterotopie erreicht „ihr volles Funktionieren, wenn die Menschen mit ihrer herkömmlichen Zeit brechen" (Foucault 1991a: 70). Das bedeutet nun nicht, dass andere Zeiten visioniert werden, wie es bei den Zeitutopien der Fall ist, sondern vielmehr, dass es erst möglich wird neue Räume zu eröffnen, wenn mit dem Hier und Jetzt gewissermaßen abgerechnet wird. Eine solche Haltung kommt auch dem Bloch'schen gelehrten Hoffen sehr nahe, das nicht naive Träumerei von einer paradiesischen Zeit ist, sondern eben ein informiertes Hoffen darstellt, welches deswegen auch enttäuscht werden muss, um dann in eine „fundierte Hoffnung zu münden" (Bloch 1975b: 22).

Die erste Assoziation zu ihrer Gruppe, die den Teilnehmenden denn auch in den Sinn kommt, liest sich bei Gruppe A folgendermaßen:

Handan: Paradies!//lacht//
I: Paradies?
Handan: Mhm.
Bircan: Ja, daran habe ich auch schon denken müssen.
(ZA 1875-1881)

Das Paradies. Für Handan und ihre Schwester Bircan ist die Gruppe, die sie mitbegründet haben und die für mehr Sichtbarkeit von Migrantinnen kämpft und rassistische Strukturen skandalisiert, einfach paradiesisch. Eine gelungene Beschreibung einer Heterotopie: Die politische Gruppe als ein Raum, in dem sie ihr *Anderssein* nicht nur leben, sondern in politisches Tun umsetzen können. Eine gelebte Utopie, die die eigenen Verletzlichkeitsstrukturen berücksichtigt und Räume schaffen möchte, in denen auch andere *Andere* unbeschadet leben können. Das Paradies, der Himmel und die Hölle gelten im jüdisch-christlichen Denken als religiöse Vorläufer von Utopien. Hugo Caviola bezeichnet es explizit als „spaces of otherness". Und Max Jammer (1980: 28ff.) führt aus, dass Raum im palästinensischen Judentum des ersten Jahrhunderts „als Name für Gott" verwendet wurde: Makôm bedeutet Raum und Gott zugleich. Er folgert daraus, dass „der Begriff ‚Raum' ursprünglich nur als eine Abkürzung für ‚der heilige Raum' (makôm kadôsh) […] gebraucht wurde" (ebd.: 29). Das Paradies deutet eine Vorstellung über die Vergangenheit an – etwa die Zeiten vor dem Sündenfall – und markiert gleichzeitig auch eine ideale Vorstellung von Zukunft. Vergangenheit

und Zukunft verschmelzen in der Idee vom Paradies zu einem einzigen, normativen Raum. Normiert, weil das Paradies, die göttliche Utopie, das Hier und Jetzt regelt, indem es als Warnung (Sündenfall) und als Lohn (Glückseligkeit wird denen zuteil, die sich an die entsprechenden göttlichen Regeln halten) fungiert. Und so wirken die Gruppen auch wie Orte, an denen für eine bessere, eine gerechtere Gesellschaft gekämpft wird und die gleichzeitig bereits vieles erfüllen von dem, was erhofft wird.

In Gruppe D dreht sich gegen Ende der Diskussion das Gespräch um ein Austarieren der Utopie. Ist sie möglich und sinnvoll, sind die Fragen, die die Gruppe konstant beschäftigen. Während Hamide sagt, dass sie keine politischen Ideale hat – obwohl sie in vielen politischen Gruppen aktiv war und noch ist – und sich klar distanziert von träumerischen Sehnsüchten nach homogenen *Communities*, wie es eine ‚reine Lesbengesellschaft' wäre, zeigt sich Nuran eher nachdenklich und unzufrieden. Sie sympathisiert zwar mit den Gedanken der Revolution, den sie anziehend findet, doch wie sie selber sagt, fehlen ihr die Ideen für das Danach. Der Visionenverlust ist ein „klares Zeichen für die eklatante Schwierigkeit, heute noch glaubwürdige, nicht-repressive politische Visionen […] für eine globalisierte Welt zu erfinden (Holland-Cunz 2000: 41).

7.3 Mobilität als Lebensprinzip – Spaced-Off

Es scheint in diesen Tagen bedeutsam zu sein, über Mobilität zu sprechen und zu forschen. Bei näherem Hinsehen erweist sich der Diskurs um Mobilität jedoch oft als eingebettet in neo-imperialistische Phantasien. Konkret: Der moderne westliche Mensch sollte mobil und flexibel sein, um so besser im neo-kapitalistischen System verfügbar zu sein. So vergibt z.B. die Europäische Union Millionen von Euros für Programme, die die Mobilität der EU Bürger/-innen erhöhen sollen, während gleichzeitig die Mobilität der Bürger/-innen aus den Ländern des Südens – insbesondere wenn sie nicht über die erwarteten Qualifizierungen verfügen –, die durch jahrhundertlange Kolonialisierung gezeichnet sind, mit allen Mittel und Wegen zu verhindern versucht wird. So wurde das Asylgesetz kontinuierlich verschärft und die Bedingungen für bereits in der Bundesrepublik lebende Asybewerber/-innen und Menschen, die ohne Papiere eingereist sind und sich im Bundesgebiet aufhalten, sind geradezu unaushaltbar (vgl. Alt 2003). Selbst wenn das neue Zuwanderungsgesetz frauenspezifische Fluchtgründe nun nach langjährigen Debatten zulässt, so liest es sich doch als eine allgemeine Verschärfung der Bedingungen für Menschen, die in Deutschland Asyl suchen.

Der Mobilitätsdiskurs hat auch bei den nach ihren Utopien befragten Migrantinnen Spuren hinterlassen. Hülya beispielsweise träumt vom grenzenlosen Reisen und der Möglichkeit überall hinzufahren.

Hülya: Vielleicht jetzt für mich so, nach einiger Zeit des Nachdenkens, ein Ideal wäre überall auf der Welt, oder über…, die Möglichkeit zu haben, überall hin zu fahren. Zu sehen, zu lernen und eben nicht Krieg und Streit zu haben.
I: Mhm.
Hülya: Was aber Blödsinn ist, weil das wird es nie geben. Ich meine//lacht//ja, ist doch wahr, wir gucken immer Nachrichten und da sieht man immer da irgendwas und da was…
(ZB 2769-2777)

Eine solche Vision wird gerahmt durch den Diskurs um Migration, der das Nachdenken über ein ‚Weiter-Wandern' zumindest nahe legt. Für kurze Zeit vergisst sich Hülya und träumt von einer Welt frei von Gewalt und Krieg, um sich Sekunden später aus ihren naiven Träumen wieder herauszukatapultieren. Als „Blödsinn" beurteilt sie die Vision einer Welt ohne „Krieg und Streit", aber dennoch wurde dem utopischen Impuls für einen kurzen Moment nachgegeben und das Undenkbare konnte ausgesprochen werden: Die gerechte Welt, der grenzenlose Raum. Es ist eine Sehsucht, die von friedlichen Räumen zu träumen wagt. Dieser Traum tritt auch in Verbindung mit dem Wunsch auf, mehr zu sehen und zu lernen. Ein Wunsch, der Hülya zufolge das Gegenteil von gewalttätigen Räumen darstellt.

Eine etwas andere Vision teilt Serpil mit ihren politischen Freundinnen:

Serpil: Teilen. Genau. Und irgendwie gleichzeitig an mehreren Orten sein würde…
I: Aha.
Serpil: Ja, und ich…
Bircan: Viel auf einmal lernen kann, sehen kann…
Serpil: Ja, nicht lernen, einfach da sein, ja halt und mitkriegen und so weiter…
Bircan: Das heißt, sich jetzt…
Ayşe: Helfen…
Serpil: Nee, nicht helfen, einfach nur da sein, weil ich halt gern an mehreren Orten gleichzeitig sein würde. Was weiß ich, jetzt hier zum Beispiel und dann in H. bei meinen Eltern oder was weiß ich bei meinen Verwandten im Kosovo zum Beispiel oder dann gleichzeitig auch…
Bircan: Es allen zurecht zu machen…
Serpil: Nee, eben nicht allen, sondern mir eigentlich eher. Daran habe ich eigentlich so gedacht, wenn ich so…
(ZA 696-719)

Serpil wünscht sich, an mehreren Orten gleichzeitig sein zu können und will das keineswegs karitativ verstanden wissen, denn Serpil geht es nicht darum, helfen zu können, sondern vielmehr um eine räumlich-sinnliche Vision. Spannend ist, dass Bircan diese Idee sogleich mit der Möglichkeit zum Lernen assoziiert, bedeutet ihr doch die Möglichkeit zum Lernen einen Zugewinn an Freiheit, die Möglichkeit Neues zu erfahren und damit Räume zu erweitern. Mehr Lernen ist

nicht nur für Bircan und Tülay wichtiger Bestandteil ihrer Visionen. Bildung wird von vielen Migrantinnen – das zieht sich durch alle Diskussionsrunden – als Befreiung erlebt. Und *de facto* stellt sie nach wie vor einen der Grundpfeiler für emanzipative Prozesse dar (vgl. Sen 2002: 230ff.). Serpil dagegen präsentiert hier eine heterotopische Vision. Es ist ein Traum von Gleichzeitigkeit, die Vorstellung, Orte, die als inkommensurabel gelten, zusammenzubringen. Die Vorstellung, im Hier und Dort gleichzeitig sein zu können, widerspricht dabei der oftmals v.a. der zweiten Migrantinnengeneration zugeschriebenen Zerrissenheit zwischen den Kulturen. Eher wird ein positives Potential sichtbar, das mit einer Lust auf Pluralität und Heterogenität einhergeht, die dem Zwang nach eindeutiger Zugehörigkeit widerspricht. Längst ist für Migrantinnengruppen – wie auch für andere aktuelle soziale Bewegungen – die Computertechnologie mit E-Mails, Chatrooms, Internetkampagnen, Blogs und Homepages zu einem wichtigen politischen Werkzeug gegendiskursiven Handelns geworden. Was die Computervernetzung und -kommunikation jedoch nicht bieten kann, ist die emotionale Wärme, die Serpil auch sucht: Sie möchte bei ihren Eltern und bei ihren Freunden und Freundinnen gleichzeitig sein. Sie spricht nicht von Demonstrationen und Seminaren.

Visionieren, das wird auch in Serpils Vision deutlich, ist oft gebunden an Abenteuerlust. Und so ist es nicht verblüffend, dass die Hälfte der Frauen in der Spalte, die im Fragebogen nach ihrer Zukunft fragt, Ungewissheit zum Ausdruck bringt. Antworten sind beispielsweise: „offen, weiß nicht?“, „vage, ungewiss“, „offen“. Diese artikulierte Offen- und Unabgeschlossenheit der eigenen Zukunft ist sicherlich eine gute Bedingung, um Visionen gegenüber positiv eingestellt zu sein, um Utopien im eigenen Leben eine gewisse Notwendigkeit zu unterstellen. Und so sind die Angaben in der Spalte Utopien gerade bei den Frauen, die ihre Zukunft als eher „vage“ bezeichnen, besonders klar und prägnant. Beispielsweise: „Schweden in den 1970er Jahren und Freizeit in La Habana“ oder „die Normalisierung der Migrantensituation in diesem Lande“. Natürlich wäre es fatal, würde die signalisierte Unversperrtheit des eigenen Lebensentwurf nur naiv als positiv und konstruktiv beurteilt. Viel eher bleibt festzuhalten, dass diese Offenheit Resultat eines Lebenskontextes ist, der diesen Frauen eine Zugehörigkeit konstant verweigert, so dass etwa Serpil in ihre Zukunftsspalte schreibt, dass sie gerne in Deutschland eine Bildungseinrichtung für sozial benachteiligte Mädchen und Frauen aufbauen würde, wenn sie nicht „vertrieben“ (sic!) würde. Die Zukunftsvorstellungen zeigen sich damit durchzogen von Zweifeln bezüglich eines Bleiberechts, was wiederum eine Stabilisierung des Lebensentwurfs verhindert und somit Zukunft ungewiss werden lässt. Unabgeschlossenheit zeigt hier produktive Unsicherheit an.

In Gruppe B werden gewaltvolle Visionen präsentiert. Nachdem die Interviewerin nach konkreten Zielen zum Erreichen des Ersehnten fragte, antwortet Sonia, dass man die „Hälfte der Menschheit in die Luft bomben“ könnte, dann hätte jeder genügend Raum. Sonia präsentiert dies in der Diskussion als eine

pragmatische – wenn auch extrem zynische – Lösung für eine Vielzahl kleinerer und größerer sozialer Konflikte: Vom Neid unter Nachbarn bis hin zu ökologischen Problemen. Die Mitdiskutantinnen reagieren darauf ‚verstört': Sie lachen und zeigen sich gleichzeitig empört.

Katerina: Aber, deinen Raum gibt es nicht, wenn wir dich wegbomben.
Suna://lacht//
Sonia: Ja, dass macht dann auch nichts. Dann habe ich eben Pech gehabt. Dann habe ich eben zu den Losern gehört.
Hülya: JA, ABER ALLEIN DIESER WUNSCH mehr Raum zu haben, ist doch …
Sonia: Ja?
Hülya: Bezeichnend dafür, dass es immer noch etwas gibt, was sich immer ausweiten lässt …
(ZC 2823-2841)

In diesem kurzen Disput macht Hülya Sonia darauf aufmerksam, dass sie keine Rechte über Räume in solcher Allgemeinheit hat und zeigt ihr damit die Gefährlichkeit ihrer Argumentation auf, doch Sonia scheint dies nicht wirklich zu kümmern:

Sonia: Ja, aber ich glaube einfach, dass halt Krach, Streit, Krieg dadurch bedingt ist, weil eben zu wenig Platz ist, weil, und wenn man jetzt, sagen wir einfach nur noch 10% auf dieser Welt wären, von der ganzen Menschheit, die wären überall verstreut. Da kannst du doch Tage und Monate rennen, bist du Einen erst einmal auf die Nase hauen kannst.
(ZB 2850-2854)

Macht und Herrschaft werden hier einfach außen vor gelassen, die komplexen Strukturen von Unterdrückung und unterschiedliche Modelle von Widerstand schlicht ignoriert. Und auch auf die kurzen Interventionen ihrer Freundin Suna geht Sonia nicht ein:

Suna: Ich glaube aber nicht, dass das an den zu wenig Platz liegt.
Sonia: Doch, ich glaube schon.
Suna: Ich denke, dass die Menschen schon auch wie du, sie meinte auch die Menschen einfach von Natur aus, solche und solche gibt. Die, die wollen einfach mehr, die können sich mit weniger, die wollen einfach FÜHREN… Es gibt andere, die sollen geführt werden…
Sonia: Dann sollen sie meinetwegen in der Walachei führen, nur da ist keiner, der geführt wird.
Hülya: JA, aber in der Walachei ist mir das zu langweilig, ich will aber dahin, wo du bist!
Sonia: Ich sage dir aber nicht, wo ich bin.
Hülya: Ich finde dich schon!

Alle://lachen//
Hülya: Vor allen Dingen weil wenn ich die Walachei erst mal hinter mir habe, dann wird mir das ja wieder nicht reichen, weil ich will ja wieder mehr!
Sonia: Ich aber nicht!
Hülya: Ja, das ist dann dein Problem. Ich komme ja zu dir rüber.
Alle://lachen//
(ZB 2856-2884)

Suna versucht wie Hülya im Gegensatz zu Sonia die Machtfrage in die Debatte zu werfen. Fehlender Raum allein, so argumentieren sie, kann kein alleiniger Grund für Gewalt sein, doch Sonia beharrt auf ihrer Argumentationslinie. Deutlich wird hier, wie simplifizierende Begründungen gewaltvolle Konsequenzen zur Folge haben können. Problematisch ist in diesem Disput jedoch auch Sunas Position, die einen biologistisch-fatalistischen Diskurs vertritt, der da sagt, dass einige Menschen von Natur aus führen wollen. Gewalt wird zu einer Sache der Natur und nicht des Willens. Natürlich könnte man an dieser Stelle einwenden, dass ein solcher Diskurs womöglich mehrheitlich vertreten wird, d.h. dass unabhängig davon, ob Menschen Ausgrenzungserfahrungen gemacht haben, diese Formen diskursiver Gewalt aufzufinden sind, die sich verquicken mit allzu simplifizierenden Erklärungsmodellen. Diese Passage jedoch stellt einen Ausschnitt aus einem Gespräch von Frauen mit Migrationserfahrungen in Deutschland um ihre Utopien dar, was für die Sicht darauf nicht ganz unwichtig, sondern im Gegenteil entscheidend ist. Fatal wäre an dieser Stelle, die Bestimmung eines kritikfeindlichen Ortes, eines Ortes also, der vor Kritik schützt – ein Ort der *philautia* à la Foucault – zu sehen. Wir wissen, dass Subjektivitäten geschmiedet werden innerhalb der verschränkten Prozesse von Wissensproduktion und gestatteter Ignoranz (vgl. Spivak 1988). Verantwortliches Handeln ist nur möglich, wenn Selbstkritik integraler Bestandteil von Visionen bleibt, und Migrantinnen sich selbst unaufhörlich – im Sinne einer Selbstsorge – be- und hinterfragen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2003). Denn es „ist die Skepsis gegenüber uns selber, unserer Gegenwart, unserem Sosein, die uns davon abhält, uns für besser oder für mehr zu halten“ (Foucault 1976: 43).

Die dystopische und gleichsam allmächtige Vision Sonias ist eine gewalttätige, die im Widerspruch steht zu den vielen kurzen selbstkritischen Denkfäden, die vorgestellt wurden. Sie ist aber nicht einfach als untypische Sequenz zu charakterisieren. Offenkundig wird Gewalt häufig während der Diskussionen thematisiert und beschreibt sowohl die selbst erfahrene Gewalt, die reflektierte Gewalt, wie auch die Gewalttätigkeit der eigenen Diskurse, selbst wenn sie als Gegendiskurse in Erscheinung treten. Sie können auch – mit Vorsicht allerdings – als eine Reaktion auf gelebte Gewalt bezeichnet werden, die das Alltagsdenken so weitgehend prägt, dass selbst Mord häufig mitgedacht wird. Die afro-deutsche Poetin und politische Aktivistin May Ayim schrieb nach dem Fall der Berliner Mauer:

„Als die Mauer fiel, hatte ich zeitweilig die Befürchtung, erschlagen zu werden. Nicht viel Angst oder keine große Angst, aber mehr als sonst“ (Ayim 1993: 207).

Die verschiedenen Gruppen produzieren immer wieder Dystopien, die das eigene Sosein ins Absurde führen.

Susana: Deswegen//lacht//wenn die Grenzen auf sind oder zu sind oder wenn wir da vergast werden oder nicht vergast werden…
Alle://lachen//
Hamide: Oh jetzt, depressive Phase//lacht//
Susana: Nee, nee, ich will nur, weil das ist, das ist doch irreal, so wie wir jetzt da sitzen und sagen, hier die Ossis dachten, wenn die Grenze auf ist verreisen die. Die haben gar kein Geld zum Verreisen, ich seh’ das…
Hamide://lacht//
(ZD 3480-3491)

Susana spricht plötzlich, als sie eine dystopische Vision produziert, davon, dass, egal was passieren würde, „ob wir vergast oder nicht vergast werden“, sich nichts ändern wird. Das Bild des ‚vergast werden‘ ist ein schreckliches und starkes Bild zugleich, welches deutlich macht, dass die nationalsozialistische Vergangenheit Deutschlands in den Köpfen dieser Frauen verankert ist und sie bedroht. Dies scheint zumindest mit ein Grund dafür zu sein, dass dieselben an sozialen Alternativen – trotz Utopieskepsis – festhalten. Foucault (1978: 218) sagt an einer Stelle, dass es vielleicht besser wäre sich zu fragen, woran man verzweifeln muss, um politisch aktiv zu werden, anstatt zu fragen, was man hoffen soll. Die Verzweiflung bricht sich bei den Gesprächen Bahn in dystopischen Bildern, die die erlebte alltägliche Gewalt extrapolieren und eine schreckliche neue Welt vorführen, die von Terror gegen die geprägt ist, die als anders gelten. Diese Verzweiflung führt zu Utopieskepsis und zum Aufbau neuer Hoffnungen im Sinne einer *docta spes* gleichermaßen.

Migrantinnen zeigen sich beweglich. Sie widersprechen damit zutiefst dem Stereotyp der hinnehmenden und erleidenden Frau. Die bei vielen Diskutantinnen deutlich sichtbare Politisiertheit eröffnet neue Räume des Handelns *und* macht vernetzte Räume möglich, die wie verwirklichte Utopien erscheinen.

Zweiter Exkurs: Dissimilation als Strategie

Wenn Feministinnen im Westen von Wir-Frauen sprechen, so ist dieses Sprechen ein ausgrenzendes Sprechen, insoweit mit Wir nie alle Frauen gemeint sind. Das konstruierte Wir bedarf geradezu eines Anderen und schafft dabei die Anderen nicht nur sprachlich. Es handelt sich um einen Prozess, der sich eingebettet sieht in einen Diskurs, der das Andere über Repräsentationspraxen herstellt und stabilisiert. Er ruht dabei auf den hegemonialen Strukturen dieser Gesellschaft auf. Oder anders formuliert: Die Anderen werden diskursiv hergestellt und damit aus dem Wir ausgeschlossen, welches analog geschaffen wird. In der vorherrschenden Erzählung zur Entwicklung der neuen deutschen Frauenbewegung wird häufig unterschlagen, dass die Spaltung in Wir und die Anderen, wie bereits im Kapitel 3 dargelegt, dabei konstantes Thema war. Die Frauenbewegung, wie alle andere sozialen Bewegungen, lässt sich charakterisieren durch Kämpfe, die immer auch um den Ein- und Ausschluss kreisen. Die Debatten um Rassismus und Antisemitismus, die ihren Höhepunkt Mitte der 1980er Jahre erreichten, hatten ihre Vorläufer und wurden begleitet von Diskussionen „zwischen Heteras und Lesben, Müttern und Nicht-Müttern“ (Franken/Jazaeri/Staudenmeyer 2001: 324) und auch zwischen marxistischen und autonomen Frauen, um die Bedeutung von Klasse im Kampf um Emanzipation (vgl. Castro Varela 2006). Es waren dies immer auch Kämpfe, die geleitet waren von unterschiedlichen Visionen, die Kollektive begründeten, stabilisierten und auseinanderbrechen ließen. Auch wenn dieser Tatsache – v.a. in den letzten Jahren durch Interventionen poststrukturalistischer und postkolonialer Theoretikerinnen – viel Aufmerksamkeit zuteil wurde, bleibt die beunruhigende Frage nach dem „Wie nun weiter?“ bestehen.

Eine sehr spannende und beeindruckende Interventionstaktik werde ich an dieser Stelle als *Dissimilation* einführen. Sie sei anhand eines Beispiels exemplarisch illustriert: Die Sprachwissenschaftlerin Inken Keim von der Universität Mannheim hat in den 1990er Jahren das Sprachverhalten junger Frauen türkischer Herkunft im Alter von 14-21 Jahren untersucht. In einem Artikel beschreibt sie eine erste Begegnung mit einer Gruppe junger Migrantinnen wie folgt:

„Als ich das erste Mal in die Gruppe kam, sagte eine junge Frau in Gastarbeiterdeutsch zu mir: ‚Isch nix deutsch. Isch putzen.' Später hat sich herausgestellt, diese Gymnasiastin sprach sehr gut deutsch. Ihr Gastarbeiterdeutsch war eine Abwehr und gleichzeitig eine Karikierung von uns Deutschen, indem sie unsere Vorurteile bediente" (Keim im Interview mit Bischl 2000: 59f.).

Das, was Keim als Gastarbeiterdeutsch bezeichnet,[1] erklärt sie als eine Form der Abwehr und Karikierung. Ich lese sie dagegen als eine spezifische Form von Widerstand: Dissimilation. Dissimilation verstehe ich als einen Prozess des unähnlich Werdens. Dabei assimilieren sich die Subjekte kurzfristig an aktuelle Stereotypen, die von dem, wie sie sich selbst verstehen, weit entfernt liegen. Der Wissenschaftlerin wird etwas vorgespielt, was sie im ersten Moment glaubt, weil es sich mit den gängigen hegemonialen Bildern deckt. Die Irritation findet in den Sekunden, Minuten und Stunden statt, in denen die Wissenschaftlerin das Spiel als solches nicht erkennen kann, weil das Subjekt, welches sie vor sich sieht, in ihren Augen das sein könnte, was es nur vorgibt zu sein. Die Entdeckung der ‚Missrepräsentation' blamiert die Wissende. Die Macht ist kurzfristig ins Schlingern geraten. Dissimilation ist ein Spiel mit der Macht, das nur funktionieren kann, wenn die Subjekte weit genug von dem Ort entfernt sind, den sie zu bewohnen vorgeben. Die Gymnasiastin gibt vor, eine Putzfrau zu sein, deren Deutsch ‚gebrochen' – soweit die Einschätzung des Mainstreamdiskurses – ist. Eine derartige Performanz ist bei Migrantinnen der zweiten Generation nicht unüblich. Die Maskerade erlaubt die Distanzierung von einer Position der Verletzlichkeit und spiegelt gleichzeitig ein Selbstbewusstsein beim Spiel mit der Macht. Sehr häufig geben Migrantinnen auf stereotyp sich wiederholende Fragen der Mehrheitsbevölkerung Antworten, die erwartet werden. Sie dissimilieren sich. Migrantinnen spielen dann das unterdrückte, ignorante, ungebildete Subjekt, welches die Mehrheitsbevölkerung sehen und hören möchte. Es ist ein lustvoller Widerstand und eine wirksame Strategie, die gefrorene, erstarrte Bilder von den Anderen aufbricht, indem sie diese Vorstellungen der Lächerlichkeit preisgeben. Und es war immer eine gute und kraftvolle Strategie von Minderheiten, über die Ignoranz der Mehrheit zu lachen.

Migrantinnen werden nicht häufig zwischen Assimilationsforderung und Widerstand gegen dieselbe betrachtet und bestimmt. Der Prozess der Dissimilation ist bisher ein vernachlässigter. Am nächsten kommt ihm das Konzept der *mimikry* bei Bhabha (1994: 84ff.). Doch während *mimikry* eine Form subversiver Mimesis „of the colonialist by the colonized native" (King 1999: 203) darstellt, dreht die Dissimilation die *mimesis* um. Nachgeahmt wird von der Migrantin das

1 Eine Bezeichnung, die mir in doppelter Weise problematisch erscheint. Denn sie suggeriert, dass Migrantinnen der ersten Generation nicht in der Lage gewesen seien, die deutsche Sprache differenziert zu sprechen. Was so universal nicht stimmt. Und zum anderen bedient es sich wieder einmal der diskriminierenden Begrifflichkeit des Gastarbeiters.

Bild der Migrantin, nicht diejenigen, die es herstellen. Das, was die französische Philosophin Irigaray als „undoing by overdoing" charakterisiert hat (vgl. ebd.), ist auch hier die Strategie, jedoch wird das subjektivierte Selbst von sich selber dargestellt und nicht die andere Seite imitiert. Ich bezeichne als Dissimilation mithin jene Praxis, die entsteht, wenn Subjekte der Assimilationsforderung zu widerstehen trachten, in dem sie die Nicht-Assimilierbaren spielen. Dissimilation ist dabei nicht einfach das Gegenteil von Assimilation, sondern stellt vielmehr einen aktiven Versuch dar, dem permanenten *Othering* zu entkommen, indem die Anderen die Bilder der hegemonialen Phantasien darstellen und damit die Zuschauenden erst in Sicherheit wähnen, um sie letztlich zu verwirren. Nicht ein Subjekt wird karikiert, sondern das Bild, das Klischee. Dissimilation ist somit Bildstörung. Sie funkt zwischen die Projektion der dominanten Bilder von den Fremden.

Konzepte wie Anzaldúas *new mestiza* und Bhabhas *Hybridity* sind stark orientiert an kulturellen Grenzen, die überschritten, und kulturellen Räumen, die durchbrochen werden und/oder zusammengelegt werden. Die vorgestellte Dissimilation dagegen offenbart Strategien, die Foucault zufolge als Selbsterfindung bezeichnet werden können und die den hegemonialen Diskurs beunruhigen, „dessen Ordnung [letztlich] auf Unveränderbarkeit und Festlegung des konstruierten Anderen aufbaut" (Ha 1999: 140). Sie mutet an wie eine lustvoll praktizierte paradoxe Intervention und erweist sich damit als eine raffinierte Strategie der Machtunterlaufung, als gewissermaßen eine Taktik der brüchigen Intervention. Die Subjekte verhalten sich dabei entsprechend der dominanten Bilder, die von ihnen bestehen. Dieses Verhalten ist insoweit katachretisch, als dass die Performierenden wissen, dass sie die Dominierten nur spielen, während den Zuschauenden nicht immer klar ist, dass es sich um ein Schauspiel handelt, dass die dominanten Bilder über die Anderen lediglich gespiegelt werden. Wenn es den Betrachtenden bewusst wird, bleibt nicht selten eine Spur von Peinlichkeit zurück, die allerdings auch in Wut umschlagen kann. Die Unterworfenen repräsentieren die Unterworfenen in ihrem Unterworfensein und nicht wie üblich im Witz der Dominanten die Unterwerfenden die Unterworfenen. Die Rolle der Unterworfenen wird im Akt der Dissimilation zur Kopie des hegemonial Imaginierten. Es existiert eine Vielzahl kultureller Ausdrucksformen einer solchen Praxis: Das „Putzfrauenkabarett" beispielsweise, bei dem Frauen nicht-deutscher Herkunft die türkische Putzfrau spielen und sich dabei nicht nur aller erdenklichen Klischees bedienen, sondern auch das sogenannte ‚gebrochene Deutsch' simulieren, wäre hierfür ein Beispiel. Diese dargebrachten Kopien sind Kopien von den Vorstellungen, die die dominante Bevölkerung von den hegemonial Unterworfenen angefertigt hat. Sie veranschaulichen damit ebenso die Unmöglichkeit des Originals (vgl. hierzu Butler 1991) wie sie auch die Effekte des *Otherings*, als eine gewalttätige Rahmung minorisierter Subjekte, belegen. Anders zeigt sich dagegen Dissimilation, wenn dieselbe im Alltag eingebettet ist. Dort kommt sie häufig zum Einsatz, wo sie Risse in die dominante Ignoranz einfügen kann. Lor-

raine Code (2004) spricht in diesem Zusammenhang von der „Macht der Ignoranz“, die zwei Seiten aufweist: Erstens, das in Ignoranz gehalten werden und zweitens der Wille zur Ignoranz. Es ist meines Erachtens eine Strategie, die spezifisch ist für kulturell Minorisierte. Und so finden sich in den Gruppendiskussionen zahlreiche kurze Passagen, in denen lustvoll dissimiliert wird. Das Lustvolle an diesen Situationen ist die Ahnung davon, dass die Mehrheit so denkt, aber die Minorisierten, die dieses Denken nachspielen, indem sie die Stereotypen nachahmen, wissen, dass dies Unsinn ist. Identität verschiebt sich hier von der Position einer klaren Antwort hin zu einer Frage, die nicht selten ohne Antwort bleibt, ja bleiben muss. Konkret: Die Dissimilation verdeutlicht, was die teilnehmenden Frauen nicht sind, nämlich das Ebenbild der Imagination der Majorität, sie gibt aber kaum Auskunft darüber, wie und wer sie nun ‚tatsächlich‘ sind. Die Irritierung der Imagination führt eben nicht zum sofortigen Aufbau eines Gegenbildes, was schließlich und endlich derselben Logik verhaftet bliebe. Dies produziert auch nicht, die so oft in der Migrationsforschungsliteratur geschrieben steht, „Identitätskrisen“, vielmehr werden Widerstandsstrategien gegen Fremddefinition und Assimilierungsdruck entworfen, die das eigene Selbst zur Gestaltung offenlegen.

Schlussbetrachtung:
Utopische Visionen und Verletzlichkeit

> „Wesentlich zu den Dilemmata der Utopie, besonders der literarischen mit sozial-utopischer Positivität, gehört die nietzschehafte ewige Wiederkehr des immergleichen, die sich wiederholenden Bauelemente utopischer Konstruktionen, die im unterschiedlichem Gewand eine eigentümliche Monotonie ausströmen“ (Bloch 1997: 34).

Feministische Utopietheoretikerinnen heben häufig hervor, dass Utopien dem weiblichen Subjekt eine Stimme verleihen (etwa Bartkowski 1989: 161) und den „politischen Machtanspruch der Frau“ „enttabuisieren“ (Holland-Cunz 1986: 70). Anschaulich wird hier nicht nur die Akteurin in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, sondern eben auch ihr Sprechen. Dem Nicht-Sprechen-sollen wird mit Utopien scheinbar widerstanden. In und durch utopische Visionen spricht die Frau, erhebt ihre Stimme und klagt an. Nicht thematisiert wird bei dieser Sichtweise gleichwohl all das, was verschwiegen bleibt, auch wenn gesprochen wird. Ebenso wird nicht erkannt, dass dem Sprechen durch ein Nicht-Zuhören widerstanden werden kann (vgl. etwa Spivak 1994; Dhawan 2005). Viele Visionen werden von den hier diskutierenden Migrantinnen immer wieder wiederholt, so dass auch ihre Utopien gelegentlich eine „eigentümliche Monotonie ausströmen“. Konkret sind das etwa Utopiefragmente, die politische Partizipationsmöglichkeiten anvisieren (doppelte Staatsbürgerschaft, Wahlrecht etc.), Visionen, die die fehlende soziale Anerkennung und die gewaltvolle Repräsentationspolitik anprangern (etwa eine Welt, in der sie nicht mehr als ‚Nur-unterdrückt‘ wahrgenommen werden und in der sie nicht mehr auf die Position der ‚Ausländerin‘ festgelegt werden) und Utopien von sozialer Gerechtigkeit, in denen struktureller Rassismus wie auch die alltägliche rassistische Gewalt einer Kritik unterworfen werden. Die Monotonie, die diese durchaus konkreten Utopien ausströmen, ist v.a. dadurch begründet, dass das beständige Wiederholen derselben scheinbar nicht viel an tatsächlicher Veränderung bewirken konnte. Nur die Stimme zu er-

heben zeitigt keine direkten und schnellen politischen Erfolge. Nach wie vor spricht der Mainstream von den „Unterdrückten Töchtern Allahs“ (Der Spiegel 10/2004) und den „Unheimlichen Gästen“ (Focus 11/2004). Und das neue Zuwanderungsgesetz hat ebenso viele neue soziale Nachteile für Migrantinnen wie Vorteile gebracht (vgl. Kabis 2004; Frings 2005), während dem Antidiskriminierungsgesetz, welches nun nach langjährigen Debatten als Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz vorliegt, nicht viel zugetraut wird. Es ist nicht auszuschließen, dass die Utopieskepsis, die einer beim Lesen der Untersuchung begegnet, auch Effekt dieser unveränderlich scheinenden Debatten ist.

Und dennoch ist es beeindruckend, wie viel utopisches Potential noch durch die Skepsis hindurch scheint. So konnten interessante Bewegungen in Richtung Selbsterfindung ebenso festgestellt werden, wie widerständiges Reden gegen das hegemoniale Sprechen aufgezeigt werden konnte. Wir treffen hier gewissermaßen auf die Foucault’sche *parrhesia*, die motiviert ist durch den utopischen Willen in Richtung einer anderen gesellschaftlichen Situation.

Die hier vorliegende Untersuchung zeigt, dass das Sprechen über utopische Visionen Migrantinnen einen Raum eröffnen kann, um dort nicht nur über ihre Unzufriedenheit und Wut auf die hegemonialen Verhältnisse zu diskutieren, sondern durchaus auch um widerständige Strategien ins Auge zu fassen. Was dabei offensichtlich geschieht, ist das Thematisieren von Unterschieden zwischen den Akteurinnen, die differente soziale Positionen einnehmen und mithin über unterschiedliche Diskriminierungserfahrungen verfügen. Und die gemachten Alltagserfahrungen unterscheiden sich erheblich. So macht es etwa einen Unterschied, einen spanischen oder türkischen Pass zu besitzen, schwarz oder weiß zu sein, homo- oder heterosexuell zu leben. Was daraus folgt sind spezifische Verletzlichkeitsstrukturen, die auch den visionären Blick bestimmen. Konkret: Wenn eine Frau aufgrund ihres Aussehens immer wieder Ausgrenzungserfahrungen macht, so ist verständlich, dass ihre utopischen Vorstellungen einen Raum visionieren, in dem sie nicht mehr auf ihr Anderssein angesprochen wird. Eine Frau, die diese Form der Ausgrenzung nicht kennt, aber dennoch immer wieder dem Terror des Bildes von „zwischen den Welten leben“ unterliegt, visioniert dagegen einen Zustand, in dem Migration in der Öffentlichkeit differenzierter diskutiert wird. Manches Mal sind die Unterschiede in den Visionen vereinbar, nicht selten jedoch schließen sich die Vorstellungen aus oder konkurrieren zumindest miteinander. Das Sprechen über Utopien befördert damit die Eröffnung einer politischen Arena, die soziale Gerechtigkeit, Privilegien und die Unterschiedlichkeit der Perspektiven zum Thema hat. Die Verletzlichkeitsstrukturen der beteiligten Subjekte werden hier akut, ohne dabei eine konstruktive Auseinandersetzung zu verhindern.

Anstatt einer Zusammenfassung der im empirischen Teil aufgefächerten Utopiefragmente möchte ich zum Schluss einen theoretischen Vorschlag zur Betrachtung sozialer Ungerechtigkeit unterbreiten, der sich direkt aus der Analyse der hier untersuchten Gruppendiskussionen zu Utopien migrierter Frauen speist.

Um die Untersuchung zu Migration, Gender und Utopien abzurunden, werde ich im Nachfolgenden das Konzept der Verletzlichkeit einführen. Dieses stellt m.E. ein sinnvolles Analyseinstrument dar, um beispielsweise Transformationspotentiale und Strategieentwicklungen gegendiskursiver Gruppen transparent zu machen und auch zu befördern. Die gesellschaftlich vorhandenen Diskriminierungsstrukturen werden gewissermaßen dynamisiert, so dass auch der Blick auf die Visionen alles andere als monoton erscheint. Denn monoton sind eigentlich nur quasi fertige Utopien – die bereitgestellten Bilder also –, weniger jedoch der Prozess des Visionierens und der Diskurs um utopische Orte. Hier wird Handlungsmacht und „Mut zum Denken" sichtbar und ein Eingreifen in hegemoniale Strukturen erkennbar. Visionen werden zum Werkzeug des Politischen, doch dafür müssen diese erst hergestellt werden. In Blochs Worten muss aus dem *wishful thinking* die *docta spes* werden, erst dann sind Utopien spannend und herausfordernd.

Die analysierten Gruppendiskussionen sind deswegen so spannend, weil hier nicht Fertiges rezitiert wird, sondern stattdessen die Ambivalenzen, Brüche, Unsicherheiten und alltäglichen Kämpfe die Visionen irritieren. Die kleinen Träume, die nostalgischen Bilder und die großen revolutionären Entwürfe zeigen sich deutlich geprägt von einem Leben, das durch Minorisierung geprägt ist. Die Frauen versuchen in ihrem Sprechen, diesem konstanten Minorisierungsprozess etwas entgegenzuhalten und zeigen sich dabei visionär. Und wie alle große Visionen, so sind auch die hier vorliegenden Utopiefragmente nicht frei von Fallen und Verstrickungen. So werden Räume eröffnet, die sich restriktiv zeigen, und Mythen produziert, die das Wir und die Anderen stabilisieren. Oftmals brechen die Frauen in ihrem visionären Sprechen aus dem Opferdiskurs aus, in dem sie sich immer wieder verfangen, doch es wird klar, dass dies nicht einfach ist. Es scheint manches Mal so zu sein, als wäre es nur schwer möglich, die eigene Verstricktheit im System zu thematisieren, ohne dabei zu riskieren, die eigenen Diskriminierungserfahrungen – im Sinne der hegemonialen Vorstellungen – zu banalisieren. Und so schwanken die Aussagen zu den eigenen Diskriminierungserfahrungen von einem Ignorieren zu einem Absolutsetzen. Interessanterweise kann dieses Schwanken selbst innerhalb einer Person und während einer Gruppendiskussion beobachtet werden. Dieselbe Frau, die am Anfang noch sagte, dass sie nie Diskriminierungen erfahren habe, berichtet dann dreißig Minuten später von massiven Diskriminierungen und knüpft dies an den Wunsch an, einmal aus Deutschland auszuwandern.

Im Gegensatz zum Opferdiskurs versucht nun der Verletzlichkeitsdiskurs, dieser Beobachtung Rechnung zu tragen. Es ist ein Versuch, ein essentialisierendes Argumentieren zu umgehen, ohne dabei in einen plumpen Universalismus zu verfallen, der nicht in der Lage ist, soziale Differenzen – und damit auch Erfahrungen von Stigmatisierung und Diskriminierung – zu theoretisieren. Das Konzept der Verletzlichkeit versucht dabei, soziale Ausschlüsse als komplexe

Dynamiken zu beschreiben, die sich eingebettet in sich überlappende Machtfelder zeigen (vgl. Castro Varela 2006; Cooper 2004).

„For instance, a discourse may be primarily about gender and, as such, it may centre upon gender-based binaries (although, of course, a binarised construction is not always inevitable). But this discourse will not exist in isolation from others, such as those signifying class, ‚race', religion or generation. The specificity of each is framed in and through fields of representation of the other" (Brah 1996: 185).

Die durch Ausschließungsprozesse entstandenen relevanten Kategorien wie ‚Alter', ‚Schwarz' und ‚Weiß', ‚Heterosexuell' und ‚Homosexuell' produzieren dabei in unterschiedlichen Kontexten spezifische Effekte, und es ist durchaus interessant zu analysieren „how these signifiers slide into one another in the articulation of power" (ebd.). Wobei unterschieden werden muss zwischen einer hegemonialen Perspektive auf die Welt, die insbesondere gekennzeichnet ist durch die internationale Arbeitsteilung, und einer postkolonialen Verfasstheit der Welt und den Macht- und Herrschaftsverhältnissen innerhalb eines nationalen Kontextes, die sich freilich durch erstere bestimmt zeigen. Die Migrantin in Deutschland ist nicht vergleichbar mit der Bäuerin, die in Peru um ihr Überleben kämpft. Beide erfahren Diskriminierungen, die durchaus diskursive Überlappungen zeigen – beispielsweise rassistische Diskurse –, jedoch hat die Verortung in der ‚Ersten Welt' Konsequenzen, deren Vernachlässigung eine Schieflage in die Analyse sozialer Ungleichheiten bringt (vgl. etwa Spivak 1990: 14; Dhawan 2006).

Über Verletzlichkeit wird bisher insbesondere innerhalb der Ökonomie, der kritischen Geographie und Ökologie gesprochen. Das Konzept findet dort beispielsweise als Erklärungs- und Analysemodell Anwendung, um vorzeitig potentiell von Katastrophen betroffene Gruppen und Räume und die vorhandenen Möglichkeiten zur Schadensminimierung zu erkennen. Einen anderen Ansatz verfolgt der Nobelpreisträger für Ökonomie Amartya Sen (2002), für den Entwicklung ohne Freiheit nicht vorstellbar ist. Ein Fehlen an Freiheit macht Menschen verletzlicher und anfälliger für Angriffe auf ihr Leben und ihre Würde und schränkt ihre Verwirklichungschancen deutlich ein,[1] so Sen. Entsprechend hat er sich in seinen Schriften Gedanken darüber gemacht hat, wie ein Mehr an Freiheit zu erreichen ist, damit Entwicklung und Demokratisierung möglich werden. Sens Ansätze sind an dieser Stelle auch deswegen so interessant, weil er darlegt, welches die Ursachen von Unfreiheiten sind und in welchem Verhältnis wirtschaftliche Entwicklung und Freiheit stehen. Eine solche Sicht fordert nicht nur die Abschaffung von Armut, sondern auch von sozialer Ungerechtigkeit. Sie bietet so-

1 Sen führt beispielsweise an, dass es auch heute noch so ist, dass etwa Afro-Amerikaner eine geringere Chance haben, das Erwachsenenalter zu erreichen, als Menschen im südindischen Kerala oder Sri Lanka oder Costa Rica (allesamt ökonomisch wesentlich schlechter gestellte Länder) (vgl. Sen 2002: 34).

mit eine differenzierte Sichtweise auf Verletzlichkeitsstrukturen und Verwirklichungschancen. Diese Herangehensweise ist nicht nur visionär, sondern räumt den Visionen auch einen eigenen Platz ein.

Innerhalb der deutschen Migrationsforschung oder gar der Utopieforschung ist soziale Verletzlichkeit dagegen kaum Thema. Einzige Ausnahmen bilden hier diejenigen Arbeiten, die sich mit Globalisierungseffekten auseinandersetzen und in diesem Zusammenhang auch einen Blick auf Migration werfen (vgl. etwa Randeria 1998; Aithal 2004).

In der Rezeption der Butler'schen Subjektkonzeption wird immer wieder kritisch angemerkt, dass diese nicht mehr in der Lage ist, Widerstandsstrategien zum Ausdruck zu bringen und damit ungewollt dem Mainstream des Opferdiskurses in die Hände spielt (vgl. Lorey 1996; Hark 1996). Mittlerweile gibt es allerdings mannigfache Versuche, dieser Falle der Viktimisierung zu entkommen. Beispielshalber formuliert Lorey eine theoretische Perspektive, die sich stärker als diejenige Butlers an Foucaults Machtkonzeptionen anlehnt. Hier werden Subjektpositionen durch Überlappungen, Überkreuzungen von Diskursen gebildet wahrgenommen. „Das Zusammentreffen unterschiedlichster Diskurse bedeutet", Lorey zufolge, „ein überaus dynamisches Feld, ein dreidimensionales Geflecht, das in seiner einzigartigen Verbindung und Verflechtung von Diskursen ein Individuum ausmacht" (Lorey 1996: 149). Dieses Geflecht kann als ein hegemonialer Effekt gelesen werden, der gleichzeitig ein Feld der (Selbst-)Konstitution darstellt, welches Widerstände und Widersprüche in sich birgt (vgl. ebd.). Eine solche Betrachtung liegt auch dem Konzept der Verletzlichkeit zugrunde, das den Identitätsdiskurs umgeht, ohne dabei bestehende machtwirksame Differenzen zu ignorieren. Es sind dies Differenzen, die auch innerhalb der Gruppendiskussionen beständig aktualisiert wurden.

Die hier entwickelte Verletzlichkeitsperspektive geht von zwei Faktorengruppen aus: Risiken, die verletzlich machen und Ressourcen, die gegen diese Risiken schützen bzw. es dem Subjekt ermöglichen, Widerstand zu leisten. Differenzen zwischen den Individuen und Gruppen werden dabei nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt. Eine Frau, deren Mutter türkischer Herkunft ist, unterscheidet sich sicherlich von einer Frau mit weißen deutschen Eltern. Die relevante Differenz ergibt sich jedoch nicht etwa *qua* Herkunft, sondern weil erstere im Gegensatz zur letzteren im bundesdeutschen Kontext, der geprägt ist von einem antitürkischen Diskurs, andere Verletzungen erlebt. Die Verletzungen sind dabei ständig aktualisierbar, d.h. potentiell zeigt sich erstere immer verletzlich.

Verletzungen entstehen beispielsweise, wenn das Subjekt in einer Gesellschaft lebt, in der die Praxis des *Othering* die Regel ist. Dies kann, wie die Gruppendiskussionen wieder gezeigt haben, Erniedrigung, Entwürdigung und Gewalt mit sich bringen (vgl. auch Castro Varela/Dhawan 2004b). Die Analyse dieser Verletzlichkeiten sollte allerdings nicht wieder die (potentiellen) Opfer viktimisieren, sondern den Blick auch auf Möglichkeiten der widerständigen Strategieentwicklung richten. An dieser Stelle spielen die beschriebenen utopischen

Fragmente eine besondere Rolle. Von der Idee eines dritten Raumes kann beispielsweise eine Frau besser profitieren, die eloquent deutsch spricht und sich in Deutschland gut auskennt, während die Selbsterfindung allen gleichermaßen zur Verfügung steht und doch insbesondere von politisierten Migrantinnen genutzt wird. An der deutschen Grenze haben die meisten Ausgrenzungerfahrungen gemacht, der deutsche Pass kann jedoch die Demütigung limitieren und auch – wie Hamide zeigt – Widerstandspotentiale freisetzen, die an die Gewissheit rechtlicher Sicherheit gekoppelt sind.

Der Verletzlichkeitsansatz folgt weder einer essentialisierenden Identitätspolitik noch heroisiert er diejenigen, die in ihrem Leben vielfältige Formen von Verletzungen haben hinnehmen müssen. Wer besonders verletzlich ist, ist damit nicht sogleich moralischer oder gerechter, wiewohl Verletzlichkeit bedeutet, eine spezifische soziale Position einzunehmen, die mit einer besonderen Perspektive auf die Welt einhergeht. Said war es, der darauf aufmerksam gemacht hat, dass jeder Text und jede/r Kritiker/-in „in der Welt" ist, was bedeutet, dass er/sie durch die bestehenden Verhältnisse geformt ist, eine bestimmt Position einnimmt und immer im Geflecht des Hier und Jetzt gefangen ist. Ein Heraustreten aus der Welt auf der Suche nach Wahrheit gibt es nicht und ein Heraustreten aus Geschichte ebenso wenig (vgl. Said 1983). Oder wie Spivak pointiert bemerkt: „The desire for neutrality and dialogue, even as it should not be repressed, must always mark its own failure" (Spivak 1990: 72).

Es ist dies eine Vorstellung, die Überlappungen mit dem Konzept der Verortung (vgl. John 1996) aufzeigt. Die Affirmierung einer Politik der Verortung bedeutet den Versuch, die Achsen der Unterdrückung aufgrund von ‚Rasse', Klasse, Geschlecht und Sexualität zu beachten, sich dementsprechend sozial zu positionieren bzw. sich als sozial-positioniert wahrzunehmen. Das Konzept der politischen Verortung verdeutlicht also, dass der geo-politische Ort, von dem aus interveniert wird, in einem direkten Zusammenhang mit der Subjektposition steht, insoweit dieselbe durch die ungleichen Beziehungen zwischen den Räumen hervorgerufen wird. Beispielsweise ist die Kategorie „postkolonial" Konsequenz des Zusammentreffens der ‚Dritten Welt' mit der ‚Ersten Welt'. Der Versuch, so genannte ‚andere Kulturen' für den Westen zu übersetzen, birgt immer die Gefahr in sich, dass postkoloniale Feministinnen sich für die ‚Erste Welt' in ‚Dritte Welt-Frauen' transformieren (vgl. hierzu kritisch Spivak 1996; Mohanty 1988). Dies kann v.a. in den nostalgischen Passagen gezeigt werden, wo die Frauen von einer Suche nach ihren ‚Wurzeln' berichten und sich dabei immer wieder in (Selbst-)Ethnisierungen und/oder problematisch nostalgische Visionen verstricken.

Je mehr Risiken nun ein Individuum exponiert ist, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass es alltäglichen und institutionellen Diskriminierungen, Stigmatisierungen ausgesetzt ist und desto mehr ist es auch (potentiell) Ausbeutungsverhältnissen ausgesetzt.

Die folgende Tabelle versucht, die wichtigsten Risikofaktoren und Widerstandspotentiale darzustellen. Sie erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern versucht lediglich vorzustellen, wie differenziert und multifacettiert sich Verletzlichkeit und Widerstand zeigen.

Tabelle 4: Soziale Verletzlichkeit – Risiken und Widerstandspotentiale

Risiko	**Widerstandspotential**
Legaler Status	Bildung
Alter	Ökonomische Ressourcen
Gender	Rückzugsmöglichkeiten
Schichtzugehörigkeit	Sprachkompetenzen
Sexuelle Orientierung	Biographische Ressourcen
Körperliche Mobilität	Flexibilität/Mobilität
Gesundheitliche Verfassung	Soziale Ressourcen (Community, Unterstützung)
Rassifizierbare Kriterien (z.B. Phänotypische Merkmale, Herkunft, ethnische Zugehörigkeit, religiöse Zugehörigkeit etc.)	Vertrautheit mit der Umgebung
Wohnort (Peripherie/Zentrum)	Einklagbare Rechte
[...]	[...]

Risiken können als die andere Seite sozialer Privilegien gelesen werden. Wer deutscher Staatsbürger ist, ist privilegiert gegenüber einer Frau, die nur im Besitz einer Aufenthaltsbewilligung ist. Eine junge gesunde Frau ist privilegiert in Relation zu einer chronisch erkrankten und so weiter (vgl. auch Castro Varela 2004). Zusammengenommen bilden diese Faktoren auf der Privilegienseite das aus, was Audre Lorde als „mythische Norm" bezeichnet hat:

„Wir sprechen nicht von menschlichen Unterschieden, sondern von menschlichen Abweichungen von der Norm. Irgendwo in unserem Hinterkopf gibt es etwas, das ich als ‚mythische Norm' bezeichne, von der jede einzelne tief in ihrem Herzen weiß, ‚das bin nicht ich'. In Amerika versteht man unter dieser Norm meistens: weiß, dünn, männlich, jung, heterosexuell, christlich und finanziell gesichert. Mit Hilfe dieser mythischen

Norm bleiben die Fallstricke der Macht in dieser Gesellschaft erhalten“ (Lorde 1993: 202).

Je nach Kontext variiert das Ensemble der ‚Normalitätskriterien leicht.[2] Und die Zugehörigkeiten können sich, wie Birgit Rommelspacher darüber hinaus bemerkt, im Laufe des Lebens ändern. Und zwar

„etwa wenn sich mit der Wahl des Partners/der Partnerin das kulturelle Umfeld ändert – oder auch wenn sich die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppierung mit dem beruflichen Status, dem Alter oder dem Gesundheitszustand ändert. Es ist auch ein Frage der persönlichen Zuordnung, wie man sich z.B. politisch positioniert, ob und inwiefern man von Ein- und Ausschließungsprozessen betroffen ist“ (Rommelspacher 2002: 205).

Im Grunde ist damit jede/r potentiell von Ein- und Ausschließungsprozessen betroffen, doch macht Birgit Rommelspacher zu Recht darauf aufmerksam, dass die Häufung von Privilegierungen oder eben Diskriminierungen in differenten Kollektiven unterschiedlich virulent und handlungsrelevant ist (vgl. ebd.: 205f.). Der Zugang zu Normalität und damit zu Partizipation an Ressourcen wie Bildung und Geld ist streng reguliert, d.h. nicht jede/jeder hat denselben Zugang. Und Normalisierung ist Foucault zufolge eines der großen Machtinstrumente (vgl. Foucault 2003). Sie trat an die Stelle der Macht, die vormals Standeszugehörigkeiten und Privilegien anzeigten. Normalisierung produziert dabei das Normale auf Kosten dessen, was im gleichzeitigen Bestimmungsprozess als nicht bedeutend, als nicht normal und als unmöglich galt (vgl. auch Lorey 1996: 18). Das zwingt die Normalisierungsmacht nicht nur zur Homogenität, vielmehr wirkt sie auch individualisierend, „da sie Abstände misst, Niveaus bestimmt, Besonderheiten fixiert und die Unterschiede nutzbringend aufeinander abstimmt“ (Rommelspacher 2002: 206). Der Prozess der Normalisierung zeigt sich dabei eingelagert in ein „System von Normalitätsgraden“ (ebd.), mit dessen Hilfe der Grad der Zugehörigkeit eines Individuums zu einem „homogenen Gesellschaftskörper“ angezeigt werden kann, während er gleichzeitig klassifizierend, rangordnend und hierarchisierend wirksam ist. Jürgen Link hat in seiner Theorie des Normalismus dargelegt, dass Normalität immer wieder diskursiv ausgehandelt wird. So besteht auch für die, die dazugehören, immer die Gefahr, Normalitätsgrade abzugeben und in das „Inferno der Anormalität“ (Link 1997: 140) abzustürzen. Die Angst vor einem solchen Absturz diszipliniert und reguliert gesellschaftliches Leben. Normalität ist somit ein Regulativ, welches sozial und politisch durchgesetzt wird (vgl. Link 1995: 24f.). Je ‚normaler‘ eine Person ist, je näher sie der mythi-

2 So ist es beispielsweise in Indien nach wie vor entscheidend, welcher Kaste eine Person angehört. Dipankar Gupta (2000) zeigt auf, wie hoch komplex das Stratifikationssystem der Kasten ist und wie es mit anderen sozialen Hierarchisierungssystemen verquickt ist.

schen Norm kommt, desto weniger verletzlich ist sie mithin auch (vgl. auch Castro Varela 1998: 115ff.; Rommelspacher 2002: 76ff.).

Die Seite der Widerstandspotentiale deutet auf die immer vorhandenen Möglichkeiten des Widerstands hin, aber auch auf die Bedingungen, die bestimmte Widerstandsformen erforderlich machen. Menschen, die über Bildung und/oder ökonomische Ressourcen verfügen, wie etwa Studentinnen des Südens, die aus der Elite dieser Länder stammen, sind in Deutschland dennoch vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt. Es handelt sich hierbei um eine Verletzlichkeit, die sich aus der postkolonialen Verfasstheit der Welt ergibt, bei der von einer Verarbeitung der kolonialen Zeit nicht ausgegangen werden kann und die sich als rassistisch strukturiert zeigt. Dennoch haben diese Menschen mehr Möglichkeiten, sich zur Wehr zu setzen, als das etwa viele in den 1950er und 1960er Jahren angeworbenen Arbeitnehmer/-innen aus der europäischen Peripherie hatten, die z.B. die deutsche Sprache nicht beherrschten, einen instabilen rechtlichen Status innehatten und ökonomisch ausgebeutet wurden. Für die Nachfolgegenerationen, die hier im Fokus der Untersuchungen standen, gilt ebenso, dass diejenigen, die die Bildungschancen nutzen konnten, anderen Ausschließungsmechanismen ausgesetzt sind, als dies die Mitglieder der ersten Einwanderergeneration nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland waren, sofern diese aus den armen ländlichen Peripherien kamen. Die Ausbeutungsverhältnisse, mit denen die erste Generation konfrontiert war, riefen denn auch nach anderen politischen Strategien, als dies die Situation der zweiten und dritten Generation erfordert. Und wie bereits erwähnt wurde durchaus Widerstand geleistet. So wurden große Industriestreiks in den 1960er Jahren von Migrantinnen und Migranten der ersten Generation initiiert, während die hier diskutierenden Migrantinnen damit überhaupt keine Erfahrungen zu haben scheinen, dagegen aber von Diskussionsveranstaltungen und Aufklärungskampagnen sprechen. Es ist somit eine Kontinuität von Widerstand sichtbar, der sich aber unterschiedlicher Methoden bedient. Die erste Einwanderergeneration hatte allerdings eine Verletzlichkeitsposition inne, die sie zu attraktiven Objekten des expandierenden Kapitalismus machte. Zusätzlich sorgte das repressive juristische System dafür, dass zwar eine ökonomische Verbesserung eintrat, dies jedoch bei gleichzeitigem Erzeugen elementarer Unfreiheiten. Dazu zählen etwa die Nicht-Gewährung von Deutschkursen und das Erteilen von Aufenthaltsgenehmigungen für kurze Zeiträume, die das bloße Denken an Zukunft geradezu unmöglich machten. Die zweite und dritte Generation hat diese Unfreiheiten zum Teil überwinden können. Einige haben sich einbürgern lassen, viele haben höhere Bildungsabschlüsse erworben, die meisten haben sich die Sprache der Mehrheit so gut angeeignet, dass sie sich verbal zur Wehr setzen können.

Politischen Forderungen müssen möglichst genaue Analysen der Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten, die angeprangert werden, zu Grunde gelegt werden. Sie müssen aber auch Möglichkeiten des Widerstands bereitstellen und darüber hinaus in der Lage sein aufzuzeigen, wie diese Widerstandsfiguren erneut Unfreiheiten erzeugen. Im Sinne der Dekonstruktion ist Freiheit eine Praxis und

nicht ein Zustand – ebenso wie die Demokratie, die Derrida als „im Kommen" beschreibt (vgl. Derrida 2003) –, und erfordert somit ein beständiges auf der Hut sein und besonnenes Reflektieren und Agieren (vgl. Castro Varela 2002, 2005). Eines der theoretisch und politisch-strategischen Probleme einer Migrantinnenbewegung liegt m.E. darin begründet, dass diese lange die Strategie der Identitätspolitik genutzt hat, die sie am weißen Feminismus vehement kritisiert hat. Damit konnte sie den Herausforderungen eines essentialisierenden Kultur- und auch Rassismusdiskurses kaum etwas entgegen halten, was von langer Dauer war. Das Wir änderte sein Gesicht, doch es blieb ein homogenisierendes und unhinterfragtes Wir. Eine Aufwertung des eigenen Selbst ging einher mit der Ablehnung derjenigen, die als dominant gesehen und konstruiert wurden, indem nur wenige Kriterien zur Begründung von Unfreiheit und Gewalterfahrungen fokussiert wurden. So lehnten es in der Folge politisierte Migrantinnen nicht nur ab, mit weißen deutschen Frauen zusammenzuarbeiten, sondern beispielsweise auch Schwarze Frauen mit weißen jüdischen Frauen (vgl. Ayim/Prasad 1992). Die Bewegung produzierte vielfältige Formen der Missachtung und verhinderte geradezu politisch notwendige Koalitionsbildungen. Wenn immer nur ein Kriterium für Unfreiheit im Blickwinkel ist, werden gleichzeitig andere Verletzlichkeiten ignoriert, verharmlost oder negiert. Das macht den politischen Kampf zu einem moralischen Kampf um Gut und Böse, der eine Vielzahl von Sackgassen auch theoretischer Art bereithält. Die Kritik minorisierter Frauen am *Status quo* der bundesdeutschen Frauenbewegung zu Beginn der 1990er Jahren war eine notwendige. Die Debatten, die sich daraus ergaben, haben das kritische Denken angefacht und Exklusionsdynamiken transparent gemacht. Umgangen wurde dagegen die notwendig differenzierte Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse, die auch zulassen würde, den Blick auf die weiße deutsche Rollifahrerin und deren Verletzlichkeit zu richten (vgl. Dhawan 2006). Visionäre Konzeptionen von Gerechtigkeit müssen in der Lage sein, kollektive Formen der Gewalterfahrung zu beschreiben und auch darzulegen, in welcher Weise deren Legitimierung diskursiv hergestellt wird. Nur dann ist es auch ein Gelehrtes Hoffen. Damit einher geht die Frage, inwieweit das Denken der Alterität, wie es sich in spezifischer Weise im utopischen Visionen präsentiert, geprägt wird durch unterschiedliche Formen von Verletzlichkeit. Und auch inwiefern utopische Diskurse Gegendiskurse zu verletzenden, ausgrenzenden, stigmatisierenden Diskursen sein können.

Es scheint erforderlich zu sein, neue Visionen zu entwickeln, die nicht *nur* die eigenen Verletzlichkeiten in den Fokus politischen Interesses stellen, sondern einer Ethik folgen, bei der das eigene Handeln daran gemessen wird, welche Konsequenzen dies für die Subjekte bringt, die sich auf einer Position maximaler Verletzlichkeit befinden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2004a). Oder wie bell hooks schreibt: „Frauen müssen lernen, die Verantwortung auch für jene Formen der Unterdrückung zu übernehmen, welche uns nicht unbedingt direkt persönlich betreffen" (hooks 1990: 90). Dies erfordert ein *parrhesiastisches* Selbst, welches in der Lage dazu ist, das auszusprechen, was es weiß, auch wenn es damit selber

in das Zentrum der Kritik gerät (vgl. Castro Varela/Dhawan 2003, 2004a; Dhawan 2005). Und es erfordert Visions- und Bündnisfähigkeit. Beides sind Fähigkeiten, die nur durch permanente Selbstkritik und eine ethisch-experimentelle, politische Haltung erreichbar sind, die durchaus durch die dokumentierten Diskussionen hindurch schimmert. Die Differenzen sind dabei evident; diejenigen, die eine Position großer Verletzlichkeit aufweisen, müssen immer mehr verhandeln als die, die sich weniger verletzlich zeigen (vgl. Spivak 1990: 72). Und auch wenn ich im Grunde Jameson (1991:84) zustimme, „daß utopische Visionen an sich keine Politik sind“, so wurde doch deutlich, dass diese politisches Denken stimulieren, Räume der Kritik eröffnen, widerständige Selbsterfindungen ermöglichen können und damit transformative Politik befördern, die in Richtung mehr Demokratie und Gerechtigkeit weisen.

Anhang

Anhang 1: Die Protagonistinnen

Gruppe	Name	Status	Leben BRD (in Jahren)	Herkunft	Staatsange-hörigkeit	Selbstbezeichnung
A	Ayse	Auszubildende	hier geboren	türkisch	türkisch	3. Generation 1/2 (Deutsche)
A	Bircan	Schülerin	10 bis 20	deutsch-türkisch-kurdisch	türkisch	Migrantin dritter Generation
A	Handan	leitende Angestellte	20 bis 30	türkisch-kurdisch	türkisch	Migrantin/Nicht-Deutsche/ Andere-Deutsche
A	Serpil	Studentin	hier geboren	Eltern kommen aus Kosovo, Ahnen zum großen Teil aus der Türkei.	jugoslawisch	Eine konkrete Antwort auf diese Frage zu finden, ist meiner Meinung nach schwierig. Evtl.: Migrantin der Folgegeneration, ich bin ich!, Deutsche anderer Herkunft aber, so gesehen gibt es viele Bezeichnun-gen.
B	Suna	Studentin	hier geboren	türkisch	deutsch	Deutsch/Türkin oder auch umgekehrt, jedenfalls zwischen zwei Welten.
B	Hülya	Studentin	hier geboren	türkisch	deutsch	[Vorname]
B	Kateri-na	Studentin	hier geboren	griechisch	griechisch	Griechin
B	Sonia	qualifizierte Angestellte	hier geboren	deutsch	deutsch	deutsch
C	Gül	Akademikerin	20 bis 30	kurdisch-türkisch	deutsch	Einwandererkind/ -nachkomme
C	Luisa	Akademikerin	hier eboren	spanisch	spanisch	Deutsch-Spanierin

C	Carmen	Studentin	hier geboren	spanisch	deutsch/ spanisch	Deutsche
C	Tülay	Studentin	hier geboren	Mein Herd liegt in Schaumburg-Lippe	türkisch	[Vorname]
D	Leyla	Studentin	hier geboren	türkisch/ tscherkessisch	türkisch aber deutscher Pass ist beantragt	
D	Shirin	qualifizierte Angestellte	20 bis 30	iranisch	deutsch	zuverlässig, offensiv, direkt, frech
D	Hülya	Studentin	hier geboren	türkisch	türkisch	„Meine Eltern kommen aus der Türkei"; „Ja, ich bin eine Türkin"
D	Susana	qualifizierte Angestellte	20 bis 30	kroatisch	kroatisch	Deutsche Kroatin
D	Hamide	leitende Angestellte	hier geboren	türkisch	deutsch	Lesbische Migrantin 2. Generation a.d. Türkei

Anhang 2: Utopien und Zukunftsvorstellungen

Gruppe	**Name**	**Meine Zukunft...**	**Meine Utopie ist...**
A	Ayse	Ja, das ist eine gute Frage. „Ich lebe jetzt gut diesen Moment". – natürlich glücklich und zufrieden	— keine Rassentrennung — akzeptiert, toleriert, verstanden werden
A	Bircan	Stelle ich mir als erfolgreiche Studentin der Soziologie vor. Würde gerne wissenschaftliche Forschungen im Ausland machen, aber nicht als weiße Europäerin, die in dritte Welt Länder reist und versucht von oben herab deren Lebensperspektiven zu analysieren.	— doppelte Staatsbürgerschaft — das ich mit meinen schwarzen, dunklen Locken nicht mehr übersehen werde z.B. in Banken, Bäckereien usw. — in der Schule bzw. Uni nicht mehr mit doppeltem Fleiß arbeiten kann/muss.
A	Handan	Ist im Moment noch ungewiss und durcheinander.	auf einer sich gegenseitig achtenden Basis, die die interkulturellen Aspekte hervorhebt.
A	Serpil	Sollte so aussehen, wie ich sie mir vorstelle – wobei sich meine Vorstellung über meine Zukunft sich ändern kann. Dies hört sich an, als wenn ich schon sehr klare Vorstellung über meine Zukunft habe. Meiner Meinung nach habe ich Ziele für meine Zukunft, die noch nicht so sehr ausgereift sind. Auf jeden-fall möchte ich so schnell und gut mein Studium beenden, um mich auf andere „Seiten des Lebens" konzentrieren zu können. Ich würde gerne mehrere Länder bereisen und dort tätig sein für eine gewisse Zeit. Ich glaube die Hauptzeit werde ich schon in Deutschland verbringen – ich glaube nicht, dass ich in das Herkunftsland meiner Eltern zurückgehen werde. Zumindest nicht für den	Ich glaube nicht daran, dass es ein reibunglsoses Zusammenleben von uns allen jemals zustande kommt. Dafür sind wir viel zu verschieden. Vielleicht gelingt es, wenn (bzw. ich fände es gut) sich jeder respektieren würde und den anderen als ein selbständig denkendes Subjekt anerkennen würde. Vielleicht dann.

		Rest meines Lebens – aber für eine gewisse Zeit schon. Denn am liebsten würde ich auch einen Stammbaum von meiner Familie errichten – dieser Wunsch hat mich in letzter Zeit erst gepackt. Dafür würde ich evtl. die Zeit dort benutzen (natürlich bleibt es nicht aus, deshalb in andere Länder zu reisen – wie Türkei oder Ägypten – da meine Familie sehr „mischig" ist). In Deutschland (evtl.!) falls ich nicht vertrieben werde – würde ich evtl. ein Haus eine Art Haus für Alles gründen wollen. (So etwas gibt es schon überall – aber trotzdem). Und zwar ein Haus, wo auf Bildungsarbeit, Förderung von Mädchen, Frauen, sozial Benachteiligten etc. der Schwerpunkt gelegt wird. (Leider muss ich jetzt aufhören!)	
B	Suna	Ist einfach glücklich zu sein, ist egal was kommt und mit den Menschen, die mir nahe stehen* weiterhin zu verstehen. * Freunde Freund Familie etc.	Sehr viele soziale Probleme und insbesondere Umweltprobleme
B	Hülya	Examen, evtl. Referendariat, + 2. Examen auf jedenfall ist alle offen.	Mensch zu sein und als das (solcher) gesehen und respektiert zu werden.
B	Katerina	Wer weiß?	Eine Mischung aus Indiviudalität u. Kollektiv...
B	Sonia	Ist vage	Familie (mit drei Kindern) auf dem Land!
C	Gül	Scheint gut „angebahnt" zu sein, möchte jedoch viel selbständiger arbeiten, vor allem kreativ. Ich möchte mehr Tätigkeiten, die ich wirklich machen will (nicht nur oder größtenteils zum Broterwerb).	Menschen, die eine Sensibilität für gleichberechtigte und gleichberechtigende Strukturen haben, sich Achtung entgegenbringen und bestrebt sind, Menschen Freiräume zu ermöglichen (in allen Bereichen) und entsprechende gesellschaftliche Strukturen schaffen.
C	Luisa	Ist ungewiss aber interessant	Schweden in den 70er Jahren und Freizeit in La Habana
C	Carmen	Sehe ich überall, aber vorwiegend in Deutschland!	Meine Utopie ist eine Normalisierung der Migrantensituation in diesem Land.
C	Tülay	Ist ungewiß. Es fällt mir schwer langfristig gültige Aussagen zu treffen.	Ein unbeschränktes Leben. Grenzenlosigkeit.
D	Leyla	Ist unabhängig von Definitionen und anderen Zwängen.	Friedlich und selbständig. Ansonsten siehe oben.
D	Shirin	Wird sicher schöner als meine Vergangenheit. Es reiche (?) Nazis bekommen mehr Macht. Aber ich glaube, ich habe... das Meiste durchgemacht, was Frau zu einem Pessimisten machen kann...	**RESPEKT!**
D	Nuran	– Doch noch mein Studiumabschluss – Dann doch noch mal Film oder Fotostudium – Nur so viel jobben, dass meine Existenz irgendwie steht, d.h. keine Berufskarriere – Die perfekte Politgruppe gründen, auf einer kulturpolitischen Ebene	Aus Deutschland wegziehen, vielleicht nach New York

		– Wahrscheinlich jahrelang in WGs rumlungern	
D	Susana	Ist verwurzelt in Deutschland... und in meinen Gedanken möchte ich manchmal lieber (oder auch) in Kroatien leben...	(Utopie): Unrealistisch, träumend... Deutschland (?) (Ideale Vorstellung von Zusammenleben): Einander verstehen, tolerant sein, Freiraum lassen... stützend, fördernd und einfordnend zugleich sein.
D	Hamide	weiß nicht	LOVE, PEACE, SEX Das Leben ist viel zu kurz um DEPRES-SIV zu sein!

Literatur

Adorno, Theodor (1967): *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor (1978 [1973]): „Zum Charakter von Blochs Terminologie". In: Burghart Schmidt (Hg.), *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung',* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 71.

Afkhami, Mahnaz (1996): *Leben im Exil. Frauen aus aller Welt*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Agarwal, Nisha/Dhawan, Nikita/Sarawgi, Nutan (2002): *Women's Studies Pedagogy: An Evaluatory Study*, Mumbai: RCWS/SNDT Women's University.

Ahrens, Günther (2002): „Alternative Welten in Yasmine Gooneratnes postkolonialen Romanwerk". In: Ralph Pordzik/Hans Ulrich Seeber (Hg.), *Utopie und Dystopie in den neuen englischen Literaturen*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, S. 261-274.

Aithal, Vathsala (2004): *Von den Subalternen lernen?,* Königstein/Ts.: Ulrike Helmer.

Albrecht, Lisa/Rose M. Brewer (Hg.) (1990): *Bridges of Power. Women's Multicultural Alliances,* Philadelphia/Gabriola Island: New Society Publishers.

Alt, Jörg (2003): *Leben in der Schattenwelt,* Karlsruhe: Loeper Literaturverlag.

Andersen, Margaret L. (1993): „Studying Across Difference. Race, Class, and Gender in Qualitative Research". In: John H Stanfield II/Rutledge M Dennis (Hg.), *Race and Ethnicity in Research Methods,* New Bury Park/London/ New Delhi: Sage, S. 39-52.

Anderson, Benedict (2003): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread Nationalism,* London/New York: Verso.

Anzaldúa, Gloria (Hg.) (1990a): *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras,* San Francisco: Aunt Lute Books.

Anzaldúa, Gloria (1990b): „Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island. Lesbians-of-Color Haciendo Alianzas". In: Lisa Albrecht/Rose M. Brewer (Hg.), *Bridges*

of Power. Women's Multicultural Alliances, Philadelphia/Gabriola Island: New Society Publishers, S. 216-231.

Anzaldúa, Gloria (1999): *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza,* San Francisco: Aunt Lute Books.

Anzaldúa, Gloria/Hernández, Elli (1995): „Re-Thinking Margins and Borders: An Interview with Gloria Anzaldúa". In: *Discourse* 18 (1/2), S. 7-15.

Appelt, Erna (1999): *Geschlecht – Staatsbürgerschaft – Nation. Politische Konstruktionen des Geschlechterverhältnisses in Europa,* Frankfurt a.M./ New York: Campus.

Arendt, Hannah (1984): *Rahel Varnhagen,* München: Piper.

Auernheimer, Georg (1995): *Einführung in die interkulturelle Erziehung,* Darmstadt: Primus.

Ayim, May (1993): „Das Jahr 1990. Heimat und Einheit aus afro-deutscher Perspektive". In: Ika Hügel u.a. (Hg.), *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung*, Berlin: Orlanda, S. 206-212.

Ayim, May (1994): „Rassismus und Verdrängung im vereinten Deutschland". In: Marion Kraft/Rukhsana Shamim Ashraf-Khan (Hg.), *Schwarze Frauen der Welt. Europa und Migration*, Berlin: Orlanda, S. 29-34.

Ayim, May (1997): *Grenzenlos und unverschämt*, Berlin: Orlanda.

Ayim, May/Prasad, Nivedita (Hg.) (1992): *Dokumentation: Wege zu Bündnissen*, Berlin: AStA FU Berlin.

Bach, Ana María (1999): „Utopie, Philosophie und Feminismus". In: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 19 (33), S. 17-29.

Bade, Klaus (1994a): *Homo Migrans – Wanderungen aus und nach Deutschland. Erfahrungen und Fragen*, Essen: Klartext.

Bade, Klaus (Hg.) (1994b): *Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung*, München: Beck'sche Reihe.

Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1990): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg: Argument.

Bann, Stephen (1993): „Introduction". In: Krishan Kumar/Stephen Bann (Hg.), *Utopias and the Millenium*, London: Reaktion Books, S. 1-6.

Barbieri Jr., William A. (1998): *Ethics of Citizenship. Immigration and Group Rights in Germany,* Durham/London: Duke University.

Barion, Jakob (1971): *Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik,* Bonn: Bouvier.

Barth, Boris/Osterhammel, Jürgen (2005): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz: UVK.

Bartkowski, Frances (1989): *Feminist Utopias*, Lincoln/London: University of Nebraska Press.

Baudrillard, Jean (1990): *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin: Merve.

Baumann, Zygmunt (1998): *Globalization*, Cambridge/Oxford: Blackwell Publishers.

Baykan, Ayşegül (1996): „Zum Verhältnis von Raum und Identität am Beispiel von Migrantinnen“. In: *FreiRäume. Streitschrift der feministischen Organisationen von Planerinnen und Architektinnen* (Ortswechsel – Blickwechsel. Frauenräume in der Migration, Bd. 9), Bielefeld: Kleine, S. 51-63.

Beauftrage der Bundesregierung für Ausländerfragen (2001): *Migrationsbericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen im Auftrag der Bundesregierung,* Berlin.

Beauftrage der Bundesregierung für Ausländerfragen (2002): *Daten und Fakten zur Ausländersituation,* Berlin.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (2003): *Migrationsbericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration im Auftrag der Bundesregierung*, Berlin.

Becker-Schmidt, Regina (1985): „Probleme einer feministischen Theorie und Empirie in den Sozialwissenschaften“. In: *Feministische Studien* 4 (2), S. 93-104.

Becker-Schmidt, Regina/Bilden, Helga (1991): „Impulse für die qualitative Sozialforschung aus der Frauenforschung“. In: Uwe Flick u.a. (Hg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen,* München: Psychologie Verlags Union, S. 23-30.

Behrend, Hanna (1997): „Rückblick aus dem Jahr 2000 – Was haben Gesellschaftsutopien uns gebracht?“ In: Hanna Beherend/Isolde Neubert-Köpsel/ Stephan Lieske (Hg.), *Rückblick aus dem Jahr 2000 – Was haben Gesellschaftsutopien uns gebracht?*, Berlin: trafo, S. 11-24.

Behrend, Hanna/Braun, Anneliese/Wagner, Hans (Hg.) (1995): *Emanzipation = menschliche Selbstveränderung?*, Berlin: trafo.

beiträge zur feministischen forschung und praxis (1990): *Geteilter Feminismus. Rassismus, Antisemitismus, Fremdenhaß* 27 (13).

beiträge zur feministischen forschung und praxis (1995): *Utopie. Richtiges im Falschen* 39 (18).

Benhabib, Seyla (1986): *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Benhabib, Seyla (1992): *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Benhabib, Seyla (1993): „Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“. In: dies. u.a. (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 9-30.

Benhabib, Seyla (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Poltische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Benhabib, Seyla u.a. (Hg.) (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Berg, Stephan (1991): *Schlimme Zeiten, böse Räume. Zeit- und Raumstrukturen in der phantastischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung.

Bhabha, Homi K. (1990a): „DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation". In: ders. (Hg.), *Nation and Narration,* New York/London: Routledge, S. 291-322.

Bhabha, Homi K. (1990b): „The Third Space". In: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity: Community, Culture and Difference,* London: Lawrence and Wishart, S. 207-221.

Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, New York/London: Routledge.

Bhabha, Homi K. (1997a): „Die Frage der Identität". In: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg, S. 97-122.

Bhabha, Homi K. (1997b): „Verortung der Kultur". In: Elisabeth Bronfen/ Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg, S. 123-148.

Bhabha, Homi K. (1997c): „DissemiNation: Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation". In: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg, S. 149-194.

Bleich, Anet/Jansz, Ulla/Leydesdorff, Selma (1984): „Lob der Vernunft". In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 11 (7)*,* S. 26-34.

Bloch, Ernst (1975a): *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1975b [1964]): „Hoffnung mit Trauerflor. Ein Gespräch mit Jürgen Rühle". In: Rainer Traub/Harald Wieser (Hg.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 13-27.

Bloch, Ernst (1977 [1934]): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1978): *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Tendenz – Latenz – Utopie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1980): *Abschied von der Utopie? Vorträge. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hanna Gekle*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1993 [1959]): *Das Prinzip Hoffnung,* (3 Bde.)*,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bloch, Jan Robert (1997): *Utopie: Ortsbestimmung im Nirgendwo. Begriff und Funktion von Gesellschaftsentwürfen*, Opladen: Leske & Budrich.

Bodei, Remo (1987): „Darf man noch hoffen? Utopie und Vernunft bei Ernst Bloch". In: Arno Münster/Michael Löwy/Nicolas Tertulian (Hg.), *Verdinglichung und Utopie, Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag. Bei-*

träge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985, Frankfurt a.M.: Sendler, S. 206-218.

Bohnsack, Ralf (1999): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen: Leske & Budrich.

Bourdieu, Pierre (1998): *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion*, Konstanz: UVK.

Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, New York/London: Routledge.

Brah, Avtar (2000): „Diaspora, Grenze und Transnationale Identitäten". In: Ursula Biemann (Hg.), *been there and back to nowhere. Geschlecht in transnationalen Orten. postproduction documents 1988-2000,* Berlin: b_books, S. 28-40.

Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): „Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte". In: Elisabeth Bronfen/ Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg, S. 1-30.

Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge/London: Harvard UP.

Bublitz, Andrea u.a. (Hg.) (1999): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Bukow, Wolf-Dietrich (1996): *Feindbild: Minderheit. Zur Funktion von Ethnisierung*, Opladen: Leske & Budrich.

Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto (1988): *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minderheiten*, Opladen: Leske & Budrich.

Bunch, Charlotte (1990): „Making Common Cause. Diversity and Coalitions". In: Lisa Albrecht/Rose M. Brewer (Hg.), *Bridges of Power. Women's Multicultural Alliances*, Philadelphia/Gabriola Island: New Society Publishers, S. 49-56.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (1993): „Poststructuralism and Postmarxism". In: *diacritics* 23 (4), S. 3-11.

Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Berlin.

Çaglar, Ayse (1990): „Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration". In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1, S. 93-105.

Carrette, Jeremy (Hg.) (1999): *Religion and Culture by Michel Foucault*, Manchester: Manchester UP.

Castro Varela, María del Mar (1995):„‚Die große Herausforderung'. Ansätze zu einer konstruktiven Zusammenarbeit". In: *Ihrsinn* 12, S. 72-83.

Castro Varela, María del Mar (1998): „Die Lage ist normal. Normalisierungsdiskurse in der Aus- und Weiterbildung". In dies. u.a. (Hg.), *Suchbewegungen. Interkulturelle Beratung und Therapie*, Tübingen: dgvt, S. 117-126.

Castro Varela, María del Mar (1999): „Migrantinnen und Utopische Visionen. Eine interdisziplinäre Annäherung". In: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 3 (91), S. 77-90.

Castro Varela, María del Mar (2002): „Liberty is a practice. Migrantinnen, Utopien und Widerstand". In: Ljubomir Bratic (Hg.), *Landschaften der Tat. Vermessung, Transformationen und Ambivalenzen des Antirassismus in Europa,* St. Pölten: Sozaktiv, S. 237-248.

Castro Varela, María do Mar (2003): „Vom Sinn des Herum-Irrens. Emanzipation und Dekonstruktion". In: Claudia Koppert/Beate Selders (Hg.), *Hand aufs dekonstruierte Herz. Verständigungsversuche in Zeiten der politisch-theoretischen Selbstabschaffung von Frauen*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, S. 91-115.

Castro Varela, María do Mar (2004): „Utopien. Kitsch, Widerstand und politische Praxis". In: Susanne Kollmann/Kathrin Schödel (Hg.), *PostModerne De/Konstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, Münster [u.a.]: LIT, S. 111-123.

Castro Varela, María do Mar (2005a): „Soziale Verletzlichkeit und Repräsentation. Migrantinnen als Minorisierte und widerständige Visionärinnen". In: *Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik* 12 (22), S. 14-23.

Castro Varela, María do Mar (2005b): „Integrationsregimes und Gouvernementalität. Herausforderungen an interkulturelle/internationale soziale Arbeit". In: *neue praxis Sonderheft. Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Multikulturalismus – Neo-Assimilation – Transnationalität* (hg. von Hans-Uwe Otto/Mark Schrödter), S. 135-147.

Castro Varela, María do Mar (2006): „Postkoloniale feministische Theorie und Soziale Gerechtigkeit". In: Ursula Degener/Beate Rosenzweig (Hg.), *Die Neuverhandlung Sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven*, Wiesbaden: VS-Verlag, S. 97-114.

Castro Varela, María do Mar/Clayton, Dimitria (Hg.) (2003): *Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Texte zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2002): „Of other spaces". In: Leonie Baumann/Adrienne Goehler/Barbara Loreck (Hg.), *Remote Sensing. Laboratories of Art and Science*, Berlin: Vice Versa, S. 130-133.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2003): „Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik". In: Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik,* Münster: Unrast, S. 270-290.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2004a): „Horizonte der Repräsentationspolitik – Taktiken der Intervention". In: Bettina Roß (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine antirassistische und feministische Politik und Politikwissenschaft*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 205-226.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2004b): „Rassismus im Prozess der Dekolonialisierung. Postkoloniale Theorie als kritische Intervention“. In: Anti-Diskriminierungs Büro (ADB) Köln von Öffentlichkeit gegen Gewalt e.V./cyberNomads (cbN) (Hg.), *The Black Book. Deutschlands Häutungen*, Frankfurt a.M./London: IKO, S. 64-81.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2006): „Das Dilemma der Gerechtigkeit: Migration, Religion und Gender“. In: *Das Argument* 266, 48. Jg., Heft 3, 2006, S. 427-440.

Caysa, Petra (1992): „Kein Streit um Utopie“. In: Volker Caysa u.a. (Hg.), *„Hoffnung kann enttäuscht werden“. Ernst Bloch in Leipzig*, Frankfurt a.M.: Anton Hain, S. 275-300.

Caliskan, Selmin/Hamzhei, Modjgan (1996): „…und alle bunten Steine fügen sich zu einem Mosaik zusammen“. In: *beiträge zur feministischen forschung und praxis* 42, S. 91-98.

Chambers, Iain (1996): *Migration, Kultur, Identität,* Tübingen: Stauffenburg.

Chlada, Marvin (2005): *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault*, Aschaffenburg: Alibri.

Chow, Rey (1993): *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University.

Code, Lorraine (2004): „The Power of Ignorance“. Göteborg, 17./19. Juni 2004. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

Cohen, Philipp (1992): „Wandernde Identitäten“. In: Rudolf Leiprecht (Hg.), *Unter Anderen. Rassismus und Jugendarbeit*, Duisburg: DISS, S. 77-92.

Cooper, Davina (2004): *Challenging Diversity*. *Rethinking Equality and the Value of Difference*, Cambridge: Cambridge UP.

Cornell, Drucilla (1991): *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, New York/London: Routledge.

Crossley, Robert (1988): „Introduction to ‚Kindred‘ by Octavia Butler“. In: Octavia Butler, *Kindred*, Boston: Beacon Press, S. ix-xxvii.

Czajka, Anna (1986): „Dunkel des gelebten Augenblicks als Ausgangs- und Zielpunkt der Philosophie. Ernst Blochs philosophische Anthropologie in nuce“. In: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmidt-Kowarzik (Hg.), *Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik*, Bochum: Germinal, S. 141-151.

Derrida, Jacques (1997): *Politics of Friendship*, London: Verso.

Derrida, Jacques (1998): „Ich misstraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche. Ein Interview mit Jacques Derrida von Thomas Assheuer“, *DIE ZEIT,* 05.03.1998, S. 11.

Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Dhairyam, Sagri (1994): „Racing the Lesbian, Dodging White Critics". In: Laura Doan (Hg.), *The Lesbian Postmodern*, New York: Columbia University, S. 25-46.

Dhawan, Nikita (2005): „Die verzwickte Position der Postkolonialen Feministin. Gegen eine Subalternisierung der intellektuellen Migrantin". In: Wolfgang Müller-Funk/Birgit Wagner (Hg.), *Postkoloniale Kulturkonflikte im europäischen Kontext*, Wien: Turia+Kant, S. 77-89.

Dhawan, Nikita (2006): „Spricht die Subalterne Deutsch? und andere riskante Fragen". In: María do Mar Castro Varela (Hg.), *Soziale (Un)Gerechtigkeit. Antidiskriminierung, Dekolonisierung und Demokratisierungsprozesse*, Münster [u.a.]: LIT (im Erscheinen).

Dietschy, Pierre R. (1987): „Ungleichzeitigkeit und Nationaler Traum. Eine Kategorie Blochs – In neuen Kontext". In: Arno Münster/Michael Löwy/Nicolas Tertulian (Hg.), *Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag. Beiträge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985*, Frankfurt a.M.: Sendler, S. 180-194.

Dijk, Teun A. van (1993): *Elite discourse and racism*, London/Thousand Oaks/ New Delhi: Sage.

Diken, Bülent (1998): *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, Hants/Vermont: Ashgate Publishing Company.

Dreher, Michael/Dreher, Eva (1991): „Gruppendiskussionsverfahren". In: Uwe Flick u.a. (Hg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, München: Psychologie Verlags Union, S. 186-188.

Ecker, Gisela (1997): „‚Heimat': Das Elend der unterschlagenen Differenz". In: dies. (Hg.), *Heimat – weiblich?*, München: Wilhelm Fink, S. 7-31.

Eichler, Klaus-Dietrich (1992): „Philosophiegeschichte als ‚Phänomenologie' des Heimwegs". In: Volker Caysa u.a. (Hg.), *„Hoffnung kann enttäuscht werden". Ernst Bloch in Leibzig*, Frankfurt a.M.: Anton Hain, S. 191-220.

Eickelpasch, Rolf/Nassehi, Armin (Hg.) (1996): *Utopie und Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1985): „Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie". In: Vosskamp, Wilhelm (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie (Bd. 2)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 101-150.

El-Tayeb, Fatima (2001): *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um ‚Rasse' und nationale Identität 1890-1933*, Frankfurt a.M.: Campus.

Engelmann, Peter (1990): „Einführung. Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie". In: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 5-32.

Engels, Friedrich (1973 [1918]): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlin: Dietz.

Erel, Umut (1999): „Grenzüberschreitungen und kulturelle Mischformen als antirassistischer Widerstand?“ In: Cathy S. Gelbin/Kader Konuk/Peggy Piesche (Hg.), *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, S. 172-194.

Erel, Umut (2003): „Migrantinnen zwischen Anerkennung und Abqualifikation“. In: Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster: Unrast, S. 108-128.

Erel, Umut (2004): „Geschlecht, Migration und Bürgerschaft“. In: Bettina Roß (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine antirassistische und feministische Politik und Politikwissenschaft*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 179-188.

Eryilmaz, Aytaç/Jamin, Mathilde (Hg.) (1998): *Fremde Heimat. Eine Geschichte der Einwanderung aus der Türkei*, Essen: Klartext.

Essed, Philomena (1991): *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.

Essed, Philomena (1995): „Gender, Migration and Cross-Ethnic Coalition Building“. In: Helma Lutz/Anne Phoenix/Nira Yuval Davis (Hg.), *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*, London/East Haven, CT: Pluto Press, S. 48-64.

Fecht, Özay (1999): „Ich hab Deutschland plötzlich so gemocht“. In: Joachim Lottmann (Hg.), *Kanaksta. Von deutschen und anderen Ausländern*, Berlin: Quadriga, S. 138-142.

FeMigra (1994): „Wir, die Seiltänzerinnen. Politische Strategien von Migrantinnen gegen Ethnisierung und Assimilation“. In: Cornelia Eichhorn/Sabine Grimm (Hg.), *Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik*, Amsterdam/Berlin: Edition ID-Archiv, S. 49-63.

Fest, Joachim (1991): *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin: Siedler.

Fest, Joachim (1992): *Nach den Utopien – Eine Betrachtung zur Zeit,* Köln: Wirtschaftsverlag Bachem.

Fetscher, Iring (1999): *Marx*, Freiburg/Br.: Herder.

Flusser, Vilém (1994): *Von der Freiheit des Migranten*, Bensheim: Bollmann.

Flusser, Vilém (1998): *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Flusser, Vilém (1999): „Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit (Heimat und Geheimnis – Wohnung und Gewohnheit)“. In: ders. (Hg.), *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 247-264.

Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1977): *Language, Counter.Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Oxford: Basil Blackwell.

Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Macht*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon.

Foucault, Michel (1983 [1976]): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1984): *Freiheit und Selbstsorge: Interview 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt a.M.: Materialis.

Foucault, Michel (1987): „Das Subjekt und die Macht". In: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 243-261.

Foucault, Michel (1988a): *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*, Frankfurt a.M.: Materialis.

Foucault, Michel (1988b): *The Final Foucault*, Cambridge: MIT Press.

Foucault, Michel (1990): „Was ist Aufklärung?" In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.), *Ethos und Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 35-54.

Foucault, Michel (1991a): *Andere Räume*, Frankfurt a.M.: Campus.

Foucault, Michel (1991b [1972]): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Foucault, Michel (1992 [1990]): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1993a): „Space, power and knowledge". In: Simon During (Hg.), *The Cultural Studies Reader*, London/New York: Routledge, S. 161-169.

Foucault, Michel (1993c): „Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982)". In: Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 15-23.

Foucault, Michel (1993d): „Technologien des Selbst". In: Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 24-62.

Foucault, Michel (1993e [1984]): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1996a): *Diskurs und Wahrheit. Berkeley Vorlesungen 1983*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1996b): *Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*, Frankfurt a.M.: Philo, S. 14-28.

Foucault, Michel (1996c [1961]): *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1999a [1963]): *Die Geburt der Klinik*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Foucault, Michel (2001[1977]): *Das Leben der infamen Menschen*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (2003): *Die Anormalen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005 [1966]): *Die Heterotopien. Der Utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Mit einem Nachwort von Daniel Defert*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Franken, Irene/Jazaeri, Shirin/Staudenmeyer, Renate (2001): „Frauen-, Migrantinnen, und Lesbenpolitik in Köln und Anderswo – Was erreicht?" In: dies. (Hg. Kölner Frauengeschichtsverein), *Was erreicht? Frauenbewegte Lebensgeschichten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Köln: Schmidt und Schwind, S. 323-364.

Fraser, Nancy (1994): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Freud, Sigmund (1946 [1916]): „Trauer und Melancholie". In: *Gesammelte Werke* (Bd. X), Frankfurt a.M.: Fischer, S. 428-446.

Freud, Sigmund (1999a [1900]): „Die Traumdeutung/Über den Traum". In: *Gesammelte Werke* (Bd. I und II), Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.

Freud, Sigmund (1999b [1905]): „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten". In: *Gesammelte Werke* (Bd. VI), Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.

Frigessi Castelnuovo, Delia/Risso, Michele (1986): *Emigration und Nostalgia. Sozialgeschichte, Theorie und Mythos psychischer Krankheit von Auswanderern*, Frankfurt a.M.: Cooperative.

Frings, Dorothee (2005): *Arbeitsmarkt und Zuwanderungsrecht – Auswirkungen für Migrantinnen und Migranten. Juristische Expertise*, hg. von Migration und Arbeit Rhein-Main, Frankfurt a.M.: Stadt Frankfurt am Main.

Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München: Kindler.

Furlan, Pierre (1987): „Die Hoffnung in der Epoche der totalen Bedrohung". In: Arno Münster/Michael Löwy/Nicolas Tertulian (Hg.), *Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag. Beiträge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985*, Frankfurt a.M.: Sendler, S. 195-205.

Gamson, William A. (1992): *Talking Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gekle, Hanna (1986): „Utopie der Negativität. Ein Versuch, dem freien Flug des Noch-Nicht das Blei des Unbewußten in die Sohle zu gießen, ohne es zu Fall zu bringen". In: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmidt-Kowarzik (Hg.), *Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik*, Bochum: Germinal, S. 181-201.

Georgi, Viola (2000): „Wem gehört deutsche Geschichte? Bikulturelle Jugendliche und die Geschichte des Nationalsozialismus". In: Bernd Fechler/Gottfried Kößler/Till Liebertz-Groß (Hg.), *„Erziehung nach Auschwitz" in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*, Weinheim/München: Juventa, S. 141-162.

Gibson, R. W. (1961): *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of his Works and of Moreana to the Year 1750. With a Bibliography of Utopiana Compiled by R.W. Gibson and J. Max Patrick*, New Haven & London: Yale UP.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1967): *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago: Aldine.

Glick-Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc-Szanton, Cristina (Hg.) (1992): *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: The New York Academy of Sciences.

Gnüg, Hiltrud (1999): *Utopie und utopischer Roman*, Stuttgart: Reclam.

Gomolla, Mechthild/Radtke, Frank-Olaf (2000): „Mechanismen institutionalisierter Diskriminierung in der Schule". In: Ingrid Gogolin/Bernhard Nauck (Hg.): *Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung*, Opladen: Leske & Budrich, S. 321-341.

Göttner-Abendroth, Heide (1984): „Zur Methodologie von Frauenforschung am Beispiel Biographie". In: *beiträge zur feministischen forschung und praxis* 11 (7), S. 35-39.

Gogolin, Ingrid/Nauck, Bernhard (Hg.) (2000): *Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung. Resultate des Forschungsschwerpunktprogramms FABER*, Opladen: Leske & Budrich.

Goodwin, Barbara/Taylor, Keith (Hg.) (1982): *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*, New York: St. Martin's Press.

Gomolla Mechtild/Radtke, Frank-Olaf (2002): *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Opladen: Leske & Budrich.

Granato, Mona/Vera Meissner (1994): *Hochmotiviert und abgebremst. Junge Frauen ausländischer Herkunft in der Bundesrepublik Deutschland. Eine geschlechtsspezifische Analyse ihrer Bildungs- und Lebenssituation (Hg.: Bundesinstitut für Berufsbildung. Der Generalsekretär)*, Bielefeld: Bertelsmann.

Granato, Mona/Schittenhelm, Karin (2003): „Junge Migrantinnen zwischen Schule und Arbeitsmarkt-Ungleichheiten angesichts der Ausdifferenzierung einer Übergangsphase". In: Maria do Mar Castro Varela/Dimitria Clayton (Hg.), *Migration, Gender und Arbeitsmarkt. Neue Texte zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, S. 109-126.

Gregory, Derek (1994): *Geographical Imaginations*, Cambridge: Blackwell.

Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1984): *Deutsches Wörterbuch*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Gülfirat, Suzan (1999): „Die sogenannte Zweite Generation". In: Joachim Lottmann (Hg.), *Kanaksta. Von Deutschen und Ausländern*, Berlin: Quadriga, S. 40-45.

Gümen, Sedef (1996): „Die sozialpolitische Konstruktion „kultureller" Differenzen in der bundesdeutschen Frauen- und Migrationsforschung". In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 42 (19), S. 77-89.

Gümen, Sedef (1998): „Das Soziale des Geschlechts. Frauenforschung und die Kategorie ‚Ethnizität'". In: *Das Argument* 40 (224), S. 187-202.

Gümen, Sedef (2003): „Frauen, Arbeitsmarkt und Einwanderungsgesellschaft-(k)ein Thema für die Frauenforschung?" In: María do Mar Castro Varela/Dimitira Clayton (Hg.), *Migration, Gender und Arbeitsmarkt. Neue Texte zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, S. 30-57.

Gupta, Dipankar (2000): *Interrogating Caste. Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society*, New Delhi: Penguin.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung*, Opladen: Leske & Budrich.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2001): „Auf der Suche nach dem Identischen in einer ‚hybriden' Welt – Über Subjektivität, postkoloniale Kritik, Grenzregime und Metaphern des Seins". In: Sabine Hess/Ramona Lenz (Hg.), *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, S. 36-55.

Ha, Kien Nghi (1999): *Ethnizität und Migration*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Ha, Kien Nghi (2003): „Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik". In: Hito Steyerl/Encarnacion Gutierrez Rodriguez (Hg.), *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster: Unrast, S. 56-108.

Hagedorn, Heike (2001): „Föderalismus und die deutsche Staatsangehörigkeit: die Einbürgerungspolitik der Bundesländer". In: Lale Akgün/Dietrich Thränhardt (Hg.), *Integrationspolitik in föderalistischen Systemen: Jahrbuch Migration – Yearbook Migration 2000/2001*, Münster [u.a.]: LIT, S. 91-118.

Hall, Stuart (1994): *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften I*, Hamburg: Argument.

Hall, Stuart (1999): „Ethnizität: Identität und Differenz". In: Jan Engelmann (Hg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 83-98.

Hanssen, Beatrice (2000): *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*, London/New York: Routledge.

Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Harding, Sandra (1999): *Feministische Wissenschaftstheorie*, Hamburg: Argument.

Hark, Sabine (1996): *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen: Leske & Budrich.

Harvey, David (2000): *Spaces of Hope*, Berkley/Los Angeles: University of California.

Haug, Frigga (1990): *Erinnerungsarbeit*, Hamburg: Argument.

Hetherington, Kevin (1997): *The Badlands of Modernity. Heterotopia and social ordering*, London/New York: Routledge.

Hetherington, Kevin (1998): *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics (Theory, Culture and Society Series)*, Oxford: Blackwell.

Highwater, Jamake (1998): *Freaks. Die Mythologie der Übertretung*, Berlin: Berlin-Verlag.

Hogrebe, Wolfram (1994): *Sehnsucht und Erkenntnis*, Erlangen/Jena: Palm & Enke.

Holland-Cunz, Barbara (Hg.) (1986): *Feministische Utopien – Aufbruch in die postpatriarchale Gesellschaft*, Meitingen: Corian.

Holland-Cunz, Barbara (1988): *Utopien der neuen Frauenbewegung. Gesellschaftsentwürfe im Kontext feministischer Theorie und Praxis*, Meitingen: Corian.

Holland-Cunz, Barbara (1992): „Utopien der anderen Subjekte. Geschlechterverhältnis, Naturverhältnis und nicht-teleologische Zeitlichkeit". In: Richard Saage (Hg.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 238-250.

Holland-Cunz, Barbara (2000): „Visionenverlust und Visionenverzicht. Dominante und frauenpolitische Bilder von „Zukunft" vor dem Jahr 2000". In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 29 (1), S. 29-44.

Holz, Hans Heinz (1978 [1955]): „Der Philosoph Ernst Bloch und sein Werk ‚Das Prinzip Hoffnung'". In: Burghart Schmidt (Hg.), *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung',* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 111-144.

Honneth, Axel (1994): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London: Pluto Press.

hooks, bell (1990): *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.

hooks, bell (1994): *Outlaw Culture: Resisting Representations*, London/New York: Routledge.

Horster, Detlef (1980): *Bloch zur Einführung*, Hannover: SOAK.

Hügel, Ika u.a. (1993): *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung*, Berlin: Orlanda.

Hurbon, Laënnec (1978): „Der Thomas-Münzer-Ton im ‚Prinzip Hoffnung'". In: Burghart Schmidt (Hg.), *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung',* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 533-547.

Huth-Hildebrandt. (2002). *Das Bild von der Migrantin. Auf den Spuren eines Konstrukts*, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.

Ípekçioğlu, Ípek (1997): *Lesbisch Sein; Türkisch Sein – Ein Widerspruch?! „Selbstbild lesbischer Migrantinnen der zweiten Generation aus der Türkei, die ihren Lebensmittelpunkt in der Bundesrepublik Deutschland haben"*, Berlin/Alice Salomon Fachhochschule: Unveröffentlichte Diplomarbeit.

Jagose, Annamarie (1994): *Lesbian Utopics*, New York/London: Routledge.

Jameson, Frederic (1991): „Postmoderne und Utopie". In: Robert Weimann/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Postmoderne-Globale Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 73-109.

Jamin, Mathilde (1999): „Fremde Heimat. Zur Geschichte der Arbeitsmigration aus der Türkei". In: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte,* Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 145-164.

Jammer, Max (1980): *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

John, Mary E. (1996): *Discrepant Dislocations. Feminism, Theory, and Postcolonial Histories*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Joseph, May (1998): „Transatlantic Inscriptions: Desire, Diaspora, and Cultural Citizenship". In: Shohat, Ella (Hg.), *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge: The MIT Press, S. 357-368.

Kabis, Veronika (2004): „Die aktuelle Zuwanderungspolitik". In: Bettina Roß (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft*, Opladen: Leske & Budrich, S: 89-102.

Kalivoda, Robert (1985): „Emanzipation und Utopie". In: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (Bd. 1), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 304-324.

Kalpaka, Annita (1992): „Frauen und Rassismus – Rassismus unter Frauen". In: May Ayim/Nivedita Prasad (Hg.), *Wege zu Bündnissen. Dokumentation der Tagung von/für ethnische und afro-deutsche Minderheiten Bremen 8.-10. Juni 1990 & Zweiter bundesweiter Kongress von und für Immigrantinnen, Schwarze deutsche, jüdische und im Exil lebende Frauen, Berlin 3.-6. Oktober 1991*, Berlin: AStA FU Berlin, S. 9-18.

Kalpaka, Annita (1994): „Die Hälfte des (geteilten) Himmels: Frauen und Rassismus." In: Olga Uremović/Gundula Oeter (Hg.), *Frauen zwischen Grenzen. Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 18-32.

Kapur, Ratna (2002): „Too Hot to Handle: The Cultural Politics of ‚Fire'". In: Brinda Bose (Hg.), *Translating Desire. The Politics of Gender and Culture in India*, New Delhi: Katha, S. 182-198.

Kaufmann, Bettina u.a. (Hg.) (1990): *Blick zurück in Zorn. Dokumentation des Kongresses ‚Frauen gegen Nationalismus – Rassismus/Antisemitismus – Sexismus' 16.-18. November 1990 in Köln*, Köln: Eigenverlag.

Karakayali, Serhat (2005): „*Lotta Continua* in Frankfurt, *Türken-Terror* in Köln Migrantische Kämpfe in der Geschichte der Bundesrepublik". In: *Grundrisse – Zeitschrift für Linke Theorie & Debatte* 14, http://www.unet.univie.ac.at/~a9709070/grundrisse14/14serhat_karakayali.htm (letzter Zugriff 10.10.2006).

Kaynar, Erdal/Kimiko Suda (2002): „Aspekte migrantischer Selbstorganisation in Deutschland". In: Ljubomir Bratic (Hg.), *Landschaften der Tat. Vermessung, Transformationen und Ambivalenzen des Antirassismus in Europa*, St. Pölten: Sozaktiv, S. 167-185.

Keim, Imken (2000): „‚Wo du wolle? Was du mache?' Ein Interview von Katrin Bischl". In: *Psychologie Heute* 6, S. 58-61.

King, Richard (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‚the Mystic East'*, London/New York: Routledge.

Knaller-Vlay, Bernd/Ritter, Roland (1998): „Editorial. Heterotopie". In: *HDA Dokumente zur Architektur* (Other Spaces) 10, S. 8-21.

Kneer, Georg (1996): „Notwendigkeit der Utopie oder Utopie der Kontingenz? Ein Beitrag zum Streit zwischen Universalismus und Kontextualismus". In: Eickelpasch, Rolf/Nassehi, Armin (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 51-85.

Kofman, Eleonore (1999). „Female ‚Birds of Passage' a Decade Later: Gender and Immigration in the European Union". In: *International Migration Review,* 33 (2), S. 269-299.

Kofman, Eleonore u.a. (Hg.) (2000): *Gender and International Migration. Employment, welfare and politics,* London/New York: Routledge.

Kontos, Maria (1999): „Migration – Zwischen Autonomie und Tradition". In: Ursula Apitzsch (Hg.), *Migration und Traditionsbildung*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher, S. 232-241.

Krüger, Heidi (1983): „Gruppendiskussionen. Überlegungen zur Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit aus der Sicht der Betroffenen". In: *Soziale Welt* 34 (1), S. 90-109.

Kumar, Krishan (1993): „The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?". In: ders./Stephen Bann (Hg.), *Utopias and Millennium*, London: Reaktion Books, S. 63-80.

Laclau, Ernesto (1999): „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie". In: Chantal Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen, S. 111-154.

Lamnek, Siegfried (1998): *Gruppendiskussion. Theorie und Praxis*, Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Lang, Barbara (1998): *Mythos Kreuzberg. Ethnographie eines Stadtteils 1961-1995*, Frankfurt a.M./NewYork: Campus.

Leening, Alkeline van/Bekker, Marie/Vanwesenbeek, Ine (Hg.) (1997): *Feminist Utopias in a Postmodern Era*, Tilburg: Tilburg University Press.

Lax, Sigurd F. (1998): „‚Heterotopie' aus der Sicht der Biologie und Humanmedizin". In: Roland Ritter/Bernd Knaller-Vlay (Hg.), *Other Spaces. Die Affäre der Heterotopie. HAD Dokumente zur Architektur* 10, S. 114-123.

Lenz, Ilse (1995): „Geschlecht, Herrschaft und internationale Ungleichheit". In: Regina Becker-Schmidt/Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *Das Geschlechterver-*

hältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 19-47.

Lenz, Ilse (1996): „Grenzziehung und Öffnungen: Zum Verhältnis von Geschlecht und Ethnizität zu Zeiten der Globalisierung". In: Ilse Lenz/Andrea, Germer (Hg.), *Wechselnde Blicke*, Opladen: Leske & Budrich, S. 200-228.

Lepenies, Wolf (1998): *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Levitas, Ruth (1990): *The Concept of Utopia*, New York [u.a.]: Philip Allan.

Lieske, Stephan (1997): „Einige Notizen zu Ernst Blochs Utopie-Konzept". In: Hanna Beherend/Isolde Neubert-Köpsel/Stephan Lieske (Hg.), *Rückblick aus dem Jahr 2000 – Was haben Gesellschaftsutopien uns gebracht?*, Berlin: trafo, S. 147 – 156.

Link, Jürgen (1995): „Grenzen des flexiblen Normalismus?" In: E. Schulte-Holtey (Hg.), *Grenzmarkierungen. Normalisierung und diskursive Ausgrenzung*, Duisburg: DISS, S. 24-39.

Link, Jürgen (1997): *Versuch über den Normalismus? Wie Normalität produziert wird*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Löw, Martina (1997): „Die Konstituierung sozialer Räume im Geschlechterverhältnis". In: Stefan Hradil (Hg.), *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 451-463.

Loomba, Ania (1998): *Colonialism/Postcolonialism*, London/New York: Routledge.

Lorber, Judith (1998): „Kontinuitäten, Diskontinuitäten und Konvergenzen in neueren feministischen Theorien und in feministischer Politik". In: *Feministische Studien* 1, S. 39-53.

Lorde, Audre (1993 [1984]): „Du kannst nicht das Haus des Herren mit dem Handwerkszeug des Herren abreißen". In: Audre Lorde/Adrienne Rich, *Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte* (hg. von Dagmar Schultz), Berlin: Orlanda, S. 199-212.

Lorey, Isabell (1996): *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler*, Tübingen: edition diskord.

Lorey, Isabell (2006): „Der weiße Körper als feministischer Fetisch. Konsequenzen aus der Aublendung des deutschen Kolonialismus". In: Martina Tißberger u.a. (Hg.), *Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus,* Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, S. 61-83.

Lugones, María (1983): „Worlding". In: Cherrie Moraga/Gloría Anzaldúa (Hg.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, New York: Kitchen Table – Women of Color Press.

Luhmann, Niklas (1989): „Reden und Schweigen". In: Peter Fuchs/Niklas Luhmann (Hg.), *Reden und* Schweigen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-20.

Lutz, Helma (1999): „‚Meine Töchter werden es schon schaffen'. Immigrantinnen und ihre Töchter in den Niederlanden". In: Ursula Apitzsch (Hg.), *Migration und Traditionsbildung*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 165-185.

Lwanga, Gotlinde Magiriba (1993): „Deutsch, nein Danke? Anmerkungen zur Staatsangehörigkeit, BürgerInnenrecht und Verfassung". In: Ika Hügel u.a. (Hg.), *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung*, Berlin: Orlanda, S. 260-272.

Lyotard, Jean-Francois (1996): *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien: Passagen.

Mackert, Jürgen (1999): *Kampf um Zugehörigkeit. Nationale Staatsbürgerschaft als Modus sozialer Schließung*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Maguire, Patricia (1987): *Doing Participatory Research: a Feminist Approach*, Amherst, Massachusetts: The Center for International Education School of Education University of Massachusetts.

Mannheim, Karl (1995 [1928/29]): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Manuel, Frank E. (Hg.) (1965): *Utopias and Utopian Thought*, Boston: Beacon Press.

Marin, Louis (1984): *Utopics: Spatial Play.* Highlands/London: Humanities Press.

Martens, Gitta (1997): „Wann bitte darf gelacht werden? Zum Umgang mit Komik im psychosozialen Feld". In: Otto Kruse (Hg.), *Kreativität als Ressource für Veränderung und Wachstum*, Tübingen: dgvt, S. 109-126.

Massey, Doreen (1994): *Space, Place and Gender*, Cambridge: Polity Press.

Mattes, Monika (1999): „Zum Verhältnis von Migration und Geschlecht. Anwerbung und Beschäftigung von ‚Gastarbeiterinnen' in der Bundesrepublik 1960-1973". In: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 285-309.

McTaggart, Robin (Hg.) (1997): *Participatory Action Research. International Contexts and Consequences*, Albany: State University of New York Press.

Mecheril, Paul (1997): „Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen – eine Einzelfallbetrachtung". In: Paul Mecheril/Thomas Teo (Hg.), *Psychologie und Rassismus*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 175-201.

Mecheril, Paul (1999): „Wer spricht und über wen? Gedanken zu einem (re-) konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften". In: Wolf-Dietrich Bukow/Markus Ottersbach (Hg.), *Fundamentalismusverdacht*, Opladen: Leske & Budrich, S. 231-266.

Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeiten*, Münster [u.a.]: Waxmann.

Mecheril, Paul/Teo, Thomas (Hg.) (1994): *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*, Berlin: Dietz.

Mies, Maria (1984): „Methodische Postulate zur Frauenforschung". In: *beiträge zur feministischen forschung und praxis* 11 (7), S. 7-25.

Mies, Maria (1994): „Frauenbewegung und 15 Jahre ‚methodische Postulate zur Frauenforschung'". In: Angelika Diezinger u.a. (Hg.), *Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung*, Freiburg/Br.: Kore, S. 105-128.

Mills, Sara (1997): *Discourse*, London/New York: Routledge.

Minh-ha, Trinh T. (1988): „Not you/Like You: Postcolonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference". In: *Inscriptions* 3 (4), S. 71-77.

Minh-ha, Trinh T. (1989): *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): „Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Diskurse". In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 23 (11), S. 149-162.

Mohanty, Chandra Talpade (1995): „Crafting Feminist Genealogies: On the Geography and Politics of Home, Nation, and Community". In: Ella Shohat (Hg.), *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge/London: MIT Press, S. 485-500.

Moraga, Cherrie/Anzaldúa, Gloria (Hg.) (1983): *This Bridge Called My Back. Writings by radical Women of Color*, New York. Kitchen Table: Women of Color Press.

Morgan, David L. (1997): *Focus-Groups As Qualitative Research*, Newbury Park/USA: Sage.

Morgenroth, Christine/Niemeyer, Edzard/Hollmann, Reiner (1994): *Realistische Utopien: Beteiligungsgewerkschaft als Zukunftsperspektive*, Köln: Bund.

Morgenroth, Olaf (1997): „Zukunftsorientierungen im Kontext der Migration. Zum Problem realistischer Zukunftsorientierungen bei türkischen jugendlichen Migranten". In: Ingrid Gogolin/Berhard Nauk (Hg.), *Dokumentation der Fachtagung „Folgen der Arbeitsmigration für Bildung und Erziehung 20. bis 22. März 1997, Gustav-Stresemann-Institut, Bonn*, Broschüre.

Morokvašić, Mirjana (1987): *Jugoslawische Frauen. Die Emigration und danach*, Frankfurt a.M.: Stroemfeld Roter Stern.

Morus, Thomas (1997 [1516]): *Utopia*, Stuttgart: Reclam.

Motte, Jan (1999): „Gedrängte Freiwilligkeit. Arbeitsmigration, Betriebspolitik und Rückkehrförderung 1983/84". In: ders./Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 165-183.

Motte, Jan/Ohliger, Rainer/Oswald, Anne von (Hg.) (1999): *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Motte, Jan/Ohliger, Rainer (Hg.) (2004): *Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft. Migration zwischen historischer Rekonstruktion und Eirnnerungspolitik*, Essen: Klartext.

Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*, London/New York: Verso.

Moylan, Tom (1990): *Das Unmögliche verlangen*, Hamburg: Argument.

Müller-Freienfels, Richard (1948): *Das Lachen und das Lächeln. Komik und Humor als wissenschaftliche Probleme*, Bonn: Leuchtturm.

Münster, Arno (1986): „Positive Utopie versus negativer Dialektik. Geschichtsphilosophie, Ethik, Utopien Negativität im Denken von Adorno, Lukacs und Ernst Bloch". In: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmidt-Kowarzik (Hg.), *Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik*, Bochum: Germinal, S. 71-85.

Münz, Rainer (1990): „Massenmigration in Europa. Ein zeitgeschichtlicher Überblick". In: *Journal für Spezialforschung* 30, S. 373-378.

Neusüss, Arnhelm (1986a): *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Neusüss, Arnhelm (1986b): „Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens". In: ders. (Hg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 13-112.

Ó Tuathail, Gearóid (1996): *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space*, London/New York: Routledge.

Öncö, Ayşe (1997): „The myth of the ‚ideal home' travels across cultural borders to Istanbul". In: Ayşe Öncö/Petra Weyland (Hg.), *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*, London/New Jersey: Zed Books, S. 56-72.

Osterhammel, Jürgen (2003): *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München: C.H. Beck.

Pagenstecher, Cord (1996): „Die ‚Illusion' der Rückkehr. Zur Mentalitätsgeschichte von ‚Gastarbeit' und Einwanderung". In: *Soziale Welt* 47 (2), S. 149-179.

Pasterk, Ursula (1978 [1970]): „Utopie und Religion". In: Burghart Schmidt (Hg.), *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung'*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 514-533.

Pfetsch, Frank R. (1992): „Politische Utopie oder: Die Aktualität des Möglichkeitsdenkens". In: *Universitas* 47 (4), S. 309-318.

Philipper, Ingeborg (1997): *Biographische Dimensionen der Migration. Zur Lebensgeschichte von Italienerinnen der ersten Generation*, Weinheim: Beltz – Deutscher Studien Verlag.

Plessner, Helmuth (1970 [1941]): „Lachen und Weinen". In: *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln*, hg. von Günter Dux, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 11-172.

Polat, Ülger (1997): *Soziale und kulturelle Identität türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland*, Hamburg: Dr. Kovac.

Popoola, Olumide/Sezen, Beldan (1999): *Talking Home. Heimat aus unserer eigenen Feder. Frauen of Color in Deutschland*, Amsterdam: blue moon press.

Pordzik, Ralph (2002): „Utopischer und post-utopischer Diskurs in den neuen englischsprachigen Literaturen". In: ders./Hans Ulrich Seeber (Hg.), *Utopie und Dystopie in den neuen englischen Literaturen*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, S. 9-26.

Pordzik, Ralph/Seeber, Hans Ulrich (Hg.) (2002): *Utopie und Dystopie in den neuen englischen Literaturen*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Pries, Ludger (1998): „‚Transmigranten' als ein Typ von Arbeitswanderern in pluri-lokalen sozialen Räumen. Das Beispiel der Arbeitswanderung zwischen Puebla/Mexico und New York". In: *Soziale Welt* 49, S. 135-150.

Rabasa, José (1995): „Allegories of Atlas". In: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London/New York: Routledge, S. 358-364.

Räthzel, Nora (1995): „Nationalism and Gender in West Europe: The German Case". In: Helma Lutz/Ann Phoenix/Nira Yuval-Davis (Hg.), *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*, London: Pluto, S. 161-189.

Riedel, Manfred (1994): *Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rommelspacher, Birgit (1995a): *Schuldlos-Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen*, Hamburg: Konkret.

Rommelspacher, Birgit (1995b): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin: Orlanda.

Rommelspacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Rommelspacher, Birgit (2003): „Grenzen ziehen. Fremdheit und soziale Distanz". In: Thomas Geisen/Allen Karcher (Hg.), *Grenzen: Sozial – Politisch – Kulturell. Ambivalenzen in den Prozessen der Entstehung und Veränderung von Grenzen*, Frankfurt a.M./London: IKO, S. 47-61.

Rosa, Hartmut (1999): „Am Ende der Geschichte: Die ‚Generation X' zwischen Globalisierung und Desintegration". In: Karsten Fischer (Hg.), *Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitwende*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 246-264.

Rose, Gillian (1993): *Feminism & Geography. The limits of Geographical Knowledge*, Cambridge: Polity Press.

Rosen, Rita. (1997): *Leben in zwei Welten. Migrantinnen und Studium*, Frankfurt a.M.: IKO.

Roß, Bettina (1998): *Politische Utopien von Frauen. Von Christine de Pizan bis Karin Boye*, Dortmund: edition ebersbach.

Saage, Richard (1990): *Das Ende der politischen Utopie?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Saage, Richard (1991): *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Saage, Richard (1997): *Utopieforschung. Eine Bilanz*, Darmstadt: Primus.

Saage, Richard. (2003): *Utopische Profile: Widersprüche des 20. Jahrhunderts. Bd. 4*, Münster [u.a.]: LIT.

Said, Edward (1983): *The World, the Text and the Critic*, Cambridge: Havard University.

Said, Edward (1999): „Die Konstruktion des ‚Anderen'. (Ein Gespräch mit Christoph Burgmer)". In: Christoph Burgmer (Hg.), *Rassismus in der Diskussion*, Berlin: Elefanten Press, S. 27-44.

Said, Edward (2001 [1978]). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New Delhi: Penguin.

Santel, Bernhard (1995): *Migration in und nach Europa: Erfahrungen, Strukturen, Politik*, Opladen: Leske & Budrich.

Sargisson, Lucy (1996): *Contemporary Feminist Utopianism*, London/New York: Routledge.

Sassen, Saskia (1988): *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sassen, Saskia (1991): *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton: Princeton University Press.

Sassen, Saskia (1997): „Immigration: Eine internationale Perspektive". In: Peter Weibel (Hg.), *Inklusion: Exklusion. Versuch einer neuen Kartografie der Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und globaler Migration*, Köln: Dumont, S. 61-64.

Sassen, Saskia (2000): *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Schlink, Bernhard (2000): *Heimat als Utopie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schmidt, Burghart (1994): *Am Jenseits zu Heimat. Gegen die herrschende Utopiefeindlichkeit im Dekonstruktivismus. Ein Essay mit Anhang*, Darmstadt: Primus.

Schmidt, Burghart (1999): „Utopie anfragen – zwischen Globalisierung und der Veränderung von Arbeit". In: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 33 (19), S. 10-16.

Schoch, Bruno (1988): „Ernst Bloch: Hoffnung – aus Verzweiflung". In: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 69-87.

Schroer, Markus (1996): „Ethos des Widerstands. Michel Foucaults postmoderne Utopie der Lebenskunst". In: Rolf Eickelpasch/Armin Nassehi (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 136-169.

Schwind, Klaus (2001): „Komisch". In: Karl-Heinz Barck (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden* (Bd. 3), Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, S. 332-384.

Seitter, Walter (1996): „Traumanalysen". In: Michel Foucault/Walter Seitter (Hg.), *Das Spektrum der Genealogie*, Frankfurt a.M.: Philo, S. 61-83.

Sen, Amartya (2002): *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München: dtv.

Schlögel, Karl (2006): *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Shklar, Judith (1965): „The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia". In: Frank E. Manuel (Hg.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston: Beacon Press, S. 101-115.

Shohat, Ella (Hg.) (1998): *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge/London: MIT Press.

Simons, Jon (1995): *Foucault and the Political*, London/New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". In: dies. (Hg.), *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York/London: Routledge, S. 197-222.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York/London: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994 [1988]): „Can the subaltern speak?" In: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Harvester/Wheatsheaf, S. 67-111.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): *The Spivak Reader* (hg. Donna Landry/ Gerald MacLean), New York/London: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1997): „Achtung: Postkolonialismus!" In: Peter Weibel/Slavoj Zizek (Hg.), *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*, Wien: Passagen, S. 117-130.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999a): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Calcutta: Seagull.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999b): *Imperative zur Neuerfindung des Planeten*, Wien: Passagen.

Stein, Gertrude (1985): *Was sind Meisterwerke? Essay*, Zürich: Arche.

Stötzer, Bettina (2004): *InDifferenzen. Feministische Theorie in der antirassistischen Kritik,* Hamburg: Argument.

Strauss, Anselm L. (1994): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, München: Wilhelm Fink.

Strauss, Anselm L./Corbin, Juliet (1996): *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Strotzka, Hans (1976): „Witz und Humor". In: Gerhard Strube (Hg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Bd. 2), Zürich: Kindler, S. 303-307.

Thürmer-Rohr, Christina (1984): „Abscheu vor dem Paradies oder Die Selbstunterforderung der Frauen". In: Rüdiger Lutz (Hg.), *Frauen Zukünfte. Ganzheitliche Feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*, Öko-Log-Buch 3, Weinheim/Basel: Beltz, S. 53-63.

Thürmer-Rohr, Christina (1994): *Verlorene Narrenfreiheit*, *Essays.* Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Treibel, Annette (1990): *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit*, Weinheim/München: Juventa.

Tschannerl, Volker M. (1993): *Das Lachen in der altindischen Literatur*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Voßkamp, Wilhelm (Hg.) (1985a): *Utopie-Forschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (3 Bde.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wallerstein, Immanuel (1991): *Geopolitics and Geoculture. Essay on the Changing World-System*, Cambridge: Cambridge UP.

Weiß, Anja (2001): *Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Werbner, Pnina (1997): „Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity". In: Pnina Werbner/Tariq Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London/New Jersey: Zed Books, S. 226-254.

Westphal, Manuela (1996): „Arbeitsmigrantinnen im Spiegel westdeutscher Frauenbilder". In: *beiträge zur feministischen forschung und praxis* 42, S. 17-28.

Westwood, Sallie/Williams, John (1997): „Imagining Cities". In: dies. (Hg.), *Imagining Cities. Scripts, Signs, Memory*, London/New York: Routledge, S. 1-18.

Wetherell, Margaret/Potter, Jonathan (1992): *Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Exploitation*, New York [u.a.]: Harvester Wheatsheaf.

Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie (1999): Wagnis Utopie 33 (19).

Wiedemann, Peter (1991): „Gegenstandsnahe Theoriebildung". In: Uwe Flick u.a. (Hg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, München: Psychologie Verlags Union, S. 440-445.

Wilhelm, Karin (Hg.) (1993): *Utopie heute? Ende eines menschheitsgeschichtlichen Topos?*, Wien: Passagen.

Willemsen, Tineke M. (1997): „Feminism and Utopias: An Introduction". In: Alkeline van Leening/Marie Bekker/Ine Vanwesenbeeck (Hg.), *Feminist Utopias in a Postmodern Era*, Tilburg: Tilburg UP, S. 1-10.

Willke, Helmut (2001): *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wilpert, Czarina (1980): *Die Zukunft der zweiten Generation. Erwartungen und Verhaltensmöglichkeiten ausländischer Kinder*, Königstein/Ts.: Hain.

Wilpert, Czarina (1996): „Berufskarrieren und Zugehörigkeiten: ‚Die Töchter der Gastarbeiter' – Europa in Deutschland". In: Bernhard Schäfers (Hg.), *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa. Verhandlungen des*

26. Soziologentages in Düsseldorf 1996, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 103-111.

Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997a): *Gender & Nation*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.

Yuval-Davis, Nira (1997b): „Women, Citizenship and Difference". In: *feminist review* 57, S. 4-27.

Zaimoğlu, Feridun (1995): *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch.

Zaimoğlu, Feridun (1998): *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch.

Žižek, Slavoj (1997): „Das rassistische Schibboleth". In: ders./Peter Weibel (Hg.), *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*, Wien: Passagen, S. 145-170.

Zudeick, Peter (1987): Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk, Moos/Baden-Baden: Elster.

Kultur und soziale Praxis

Katharina Zoll
Stabile Gemeinschaften
Transnationale Familien in der Weltgesellschaft
Juni 2007, ca. 240 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-670-3

Magdalena Nowicka (Hg.)
Von Polen nach Deutschland und zurück
Die Arbeitsmigration und ihre Herausforderungen für Europa
April 2007, ca. 260 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-605-3

Martin Baumann,
Jörg Stolz (Hg.)
Eine Schweiz – viele Religionen
Risiken und Chancen des Zusammenlebens
April 2007, ca. 325 Seiten,
kart., ca. 15,80 €,
ISBN: 3-89942-524-3

Daniel Münster
Postkoloniale Traditionen
Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien
März 2007, ca. 264 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-538-3

Pascal Goeke
Transnationale Migrationen
Post-jugoslawische Biografien in der Weltgesellschaft
März 2007, 350 Seiten,
kart., ca. 33,80 €,
ISBN: 3-89942-665-7

Klaus Müller-Richter,
Ramona Maria Uritescu (Hg.)
Imaginäre Topografien
Migration und Verortung
März 2007, ca. 340 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-594-4

Reinhard Johler, Ansgar Thiel,
Josef Schmid,
Rainer Treptow (Hg.)
Europa und seine Fremden
Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung
(unter Mitarbeit von Klaus Seiberth)
März 2007, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 3-89942-368-2

Corinne Neudorfer
Meet the Akha – help the Akha?
Minderheiten, Tourismus und Entwicklung in Laos
Februar 2007, ca. 280 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 3-89942-639-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur und soziale Praxis

Elias Jammal, Ulrike Schwegler
Interkulturelle Kompetenz im Umgang mit arabischen Geschäftspartnern
Ein Trainingsprogramm
Januar 2007, ca. 210 Seiten,
kart., ca. 21,80 €,
ISBN: 3-89942-644-4

Halit Öztürk
Wege zur Integration
Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland
Januar 2007, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 3-89942-669-X

Holger Michael
Kulturelles Erbe als identitätsstiftende Instanz?
Eine ethnographisch-vergleichende Studie dörflicher Gemeinschaften an der Atlantik- und Pazifikküste Nicaraguas
Januar 2007, ca. 228 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-602-9

TRANSIT MIGRATION Forschungsgruppe (Hg.)
Turbulente Ränder
Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas
Januar 2007, 250 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-480-8

María do Mar Castro Varela
Unzeitgemäße Utopien
Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung
Januar 2007, 306 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-496-4

Sabine Mannitz
Die verkannte Integration
Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien
September 2006, 346 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 3-89942-507-3

Manfred Glagow
Die Mkandawires auf Livingstonia
Eine afrikanische Familie in Zeiten der Mission, des Kolonialismus und der Diktatur, Malawi 1875-1994
September 2006, 210 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-573-1

Kulturwissenschaftliches Institut (Hg.)
Jahrbuch 2005
August 2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-509-X

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur und soziale Praxis

Annette Hornbacher (Hg.)
Ethik, Ethos, Ethnos
Aspekte und Probleme interkultureller Ethik
August 2006, 432 Seiten,
kart., 31,80 €,
ISBN: 3-89942-490-5

Maria Wurm
Musik in der Migration
Beobachtungen zur kulturellen Artikulation türkischer Jugendlicher in Deutschland
Juli 2006, 248 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-511-1

Michael Craanen,
Antje Gunsenheimer (Hg.)
Das ›Fremde‹ und das ›Eigene‹
Forschungsberichte (1992 – 2006)
Juni 2006, 364 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-598-7

Heidrun Schulze
Migrieren – Arbeiten – Krankwerden
Eine biographietheoretische Untersuchung
April 2006, 282 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-495-6

Kerstin Hein
Hybride Identitäten
Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa
April 2006, 472 Seiten,
kart., 31,80 €,
ISBN: 3-89942-447-6

Karin Scherschel
Rassismus als flexible symbolische Ressource
Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren
Februar 2006, 254 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-290-2

Thomas Hüsken
Der Stamm der Experten
Rhetorik und Praxis des Interkulturellen Managements in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit
Januar 2006, 306 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-444-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de