

Beyond Imagined Community?¹

Transnationale Medien und türkische MigrantInnen in Europa

KEVIN ROBINS

In den folgenden Ausführungen geht es um die Bedeutung der neuen transnationalen Medien und um die Möglichkeiten, die sich in Zusammenhang mit neuen Erscheinungsformen von kulturellem Transnationalismus eröffnen können. Bei meinen Überlegungen zu transnationalen Perspektiven und Chancen konzentriere ich mich jedoch auf ein Beispiel, da ich davon überzeugt bin, dass die Beschäftigung mit transnationalen Kulturen auf konkreten kulturellen Geschichten und Erfahrungen beruhen muss. Die neuen Möglichkeiten, die transnationale Prozesse eröffnen, sind kein Merkmal der Transnationalisierung *per se*. Sie sind vielmehr mit besonderen transnationalen Dynamiken bestimmter Gruppen unter spezifischen historischen Umständen verknüpft. Im Zentrum meiner eigenen Untersuchungen stehen die transnationalen Medien, die aus der Türkei stammen. In diesem Zusammenhang habe ich mich hauptsächlich mit den kulturellen und medialen Praktiken türkischsprachiger Gemeinden in London befasst – einer eigentlich breit gefächerten MigrantInnenbevölkerung, der TürkInnen, KurdInnen und türkische ZypriotInnen angehören. Während der 90er Jahre erhielt die türkische² Bevölkerung im europäischen Raum – wie viele andere Bevölkerungsgruppen – zunehmend Zugang zu Satellitenfernsehprogrammen. Plötzlich konnten TürkInnen, die in London lebten, oder auch in Berlin, Kopenhagen oder Brüssel, von ungefähr ein Dutzend Kanälen, die von Ankara oder Istanbul ausgestrahlt wurden, auswählen. Mich interessieren im Folgenden die neuen Möglichkeiten, die sich im Kontext dieser spezifischen transnationalen Medienkultur unter den besonderen historischen Bedingungen eröffnen – Möglichkeiten, die sowohl TürkInnen als auch EuropäerInnen betreffen.

Wenn ich mich auf das Potenzial transnationaler Medien beziehe, dann geht es mir um die Chance, einen neuen, europäischen Kulturraum zu schaffen; einen, der den derzeitigen Gegebenheiten und der Komplexität Europas angemessener ist als die alte Ordnung auf der Basis nationaler Räume. Ich denke an einen Raum, der ›MigrantInnen‹-Kulturen und Erfahrungen, wie diejenigen der TürkInnen, beherbergen könnte. Entsprechend interessiere ich mich für Möglichkeiten, gegen den Strich der nationalen Ordnung zu arbeiten; Möglichkeiten, mit denen das Potenzial gegen-nationaler Dynamiken gefördert und vielleicht sogar Transformationen jenseits nationaler Vorstellungen bewirkt werden könnten. Mein Vorhaben ist darauf ausgerichtet, die Logik der ›imagined community‹ zu durchbrechen. Der Historiker Benedict Anderson führte den Begriff der ›imagined community‹ ein, um die Mechanismen zu beschreiben, die Individuen dazu veranlassten, sich als Mitglied einer gemeinsamen, nationalen Gemeinschaft zu betrachten, als NationalgefährtenInnen, die durch eine »deep, horizontal comradeship« (vgl. Anderson 1983) aneinander gebunden sind.³ Ich möchte an dieser Stelle anmerken, dass das Konzept ›Transnationalismus‹ für ein Projekt, das besser als gegen-nationales Denken bezeichnet würde, nicht ganz passt und insofern unpräzise bleibt. Trotzdem kann das gegenwärtige Interesse an etwas, das ›Transnationalismus‹ genannt wird, ein reizvoller Ausgangspunkt für das Nachdenken über den kulturellen Wandel sein. Für mich ist ›Transnationalismus‹ ein Konzept, das uns dabei helfen kann, produktiver über die neuen Ausdrucksformen kultureller Erfahrungen nachzudenken; Erfahrungen, die nicht mehr so einfach in die bisherigen Erklärungen einzuordnen sind und deshalb die nationalen Fiktionen untergraben können – und das natürlich nicht nur in Europa.

Mich interessiert, was man aus dem türkischen Experiment lernen kann; was TürkInnen in Europa uns auf der Basis ihrer Erlebnisse über die kulturellen Auswirkungen und das Potenzial transnationaler Entwicklungen erzählen können. In meinem Beitrag geht es genau um diese Frage: Wie können wir von den TürkInnen in Europa etwas über die Möglichkeiten *transnationaler* Erfahrung lernen? Wie können wir die richtigen Fragen stellen, um herauszufinden, wie die TürkInnen diese transnationalen Erfahrungen erleben und verarbeiten?

Das Problem besteht, kurz gesagt, darin, dass die Konzepte und Diskurse, die für Untersuchungen transnationaler Phänomene zur Verfügung stehen, ausschließlich nationale Konzepte und Diskurse sind – sie alle sind treue Diener nationaler Vorstellungen. Wir Kultur- und MedienforscherInnen, die an transnationalen Themen interessiert sind, müssen uns überlegen, wie wir uns von dieser nationalen Vorstellung und Mentalität befreien können. Genau das versuche ich im Folgenden. Dies ist meine Form der Auseinandersetzung mit jenen Konzepten, die derzeit für die Beschäftigung mit den interes-

santen, kulturellen Entwicklungen zur Verfügung stehen. Mein Ziel ist die methodologische ›Entoperationalisierung‹ der Kategorie ›imagined community‹.

Im Folgenden resümiere ich die Phasen, die mein eigenes Denken durchlaufen hat, nachdem ich begonnen hatte, mich mit den Erfahrungen von TürkInnen in London auseinanderzusetzen. Den Anfang machen einige Reflexionen über die Grenzen dessen, was ich als nationale Antwort auf transnationale Entwicklungen betrachte. Danach werde ich die alternativen Zugänge vorstellen, die sich meiner Meinung nach als brauchbar für das Vorhaben erwiesen haben, einen Beitrag zum notwendigen Projekt des Überdenkens kultureller Begegnungen und Erfahrungen im gegenwärtigen Europa zu leisten – jenseits imaginierter Gemeinschaft.

DEUTSCHE BEFÜRCHTUNGEN

Satellitenübertragungen ermöglichen mittlerweile türkischen MigrantInnen in ganz Europa Zugang zum alltäglichen Bildschirmgeschehen in der Türkei, routinemäßig und in Echtzeit. Wie nutzen TürkInnen im Ausland diese neuen Medien? Und was sind die kulturellen Folgen ihrer neuen, medial vermittelten, transnationalen Verbindungen? Dies sind die scheinbar einfachen Fragestellungen, mit denen wir zu Beginn unserer Untersuchung angefangen haben. (Die zweite Frage muss natürlich nicht nur hinsichtlich europäischer TürkInnen gestellt werden, sondern auch in Bezug auf die BürgerInnen der so genannten ›Gastgeberinnen‹-Gesellschaften.)

Unsere anfänglichen Überlegungen zu diesen Fragen wurden durch eine öffentliche ›Debatte‹ ausgelöst, die Mitte der 90er in Deutschland (wo es die höchste Konzentration von TürkInnen in Europa gibt) stattfand. Genau genommen handelte es sich weniger um eine Debatte als um eine öffentliche Panik bezüglich der Implikationen transnationalen Fernsehens aus der Türkei für die deutsche Nation. In Deutschland wurde von einer Reihe konservativer SoziologInnen und PolitikwissenschaftlerInnen, die sich mit der Integration von ›Minderheiten‹ beschäftigten, sowie von der deutschen Presse das Argument vertreten, dass das transnationale Fernsehen eigentlich eine ernsthafte, kulturelle und politische Bedrohung darstelle. Es wurde die Behauptung aufgestellt, dass sich TürkInnen nun verstärkt den jetzt zugänglichen türkischen Kanälen zuwenden würden. Darüber hinaus wurde ihnen unterstellt, dass sie dazu tendieren würden, ausschließlich diese Kanäle zu sehen und sich damit in ihre eigene ›private Medienwelt‹ zurückzuziehen.

Für die verschiedenen selbst ernannten deutschen ExpertInnen für türkische Verhaltensweisen war der von ihnen prognostizierte

Wandel der Sehgewohnheiten Ausdruck und Bestätigung eines essenziellen Türkischseins. Die ExpertInnen fühlten sich in ihrem Glauben bestätigt, dass TürkInnen immer ihre eigene türkische Enklave bevorzugen würden. Sie gingen davon aus, dass durch den Konsum türkischer Fernsehsender eine zunehmende Distanzierung der TürkInnen vom sozialen Leben in der (deutschen) Alltagsgesellschaft eintreten würde. Satellitenprogramme wurden für eine Bedrohung des Projekts ›Integration‹ gehalten und damit auch für eine Bedrohung der Einigkeit und Geschlossenheit der deutschen Gesellschaft. In einem besonders alarmierenden und pessimistischen Szenario, das von Wilhelm Heitmeyer und seinen Koautoren entwickelt wurde, wurde der nationale Verteidigungsreflex mit dem Diskurs des ›Kampfes der Kulturen‹, mit dem Samuel Huntington kurz zuvor Panikmache betrieben hatte, in Zusammenhang gebracht. Das deutsche *Volk* (deutsch im Original) wurde vor den Gefahren kultureller Fragmentisierung und Gettoisierung gewarnt, vor der Bedrohung durch islamischen Fundamentalismus und dem Abstecken »neuer Grenzlinien ethno-kultureller Konfrontationen und Konflikte« (Heitmeyer et al. 1997: 17). Dies sei der Preis, den Deutschland zu zahlen habe, sollte man den TürkInnen erlauben, türkisches Fernsehen zu sehen!

So lautete das deutsche Urteil über die kulturellen Auswirkungen transnationalen Fernsehens aus der Türkei, mit dem wir damals, ganz zu Beginn unserer eigenen Untersuchungen in England, konfrontiert waren. Es entspricht einer ziemlich extremen Version nationaler Abgeschlossenheit und nationalen Protektionismus angesichts des neuen, transnationalen Medienflusses, ausgehend von der Annahme, dass Identität – wie auch Loyalität – ausschließlich sei und dies auch bleiben soll; und dass Ausschließlichkeit überdies eine natürliche Bedingung des Daseins sei. Alles dreht sich um den Schutz der nationalen Gemeinschaft – um den Erhalt der Einheit der imagined community – die, das möchte ich hier betonen, immer nur eine imaginierte, vorgestellte Einheit sein kann. Die Diskurse Heitmeyers und anderer, die eine ähnliche Position vertreten, sind für mich Beispiele einer kontrollierenden Antwort auf die kulturellen Veränderungen, die jetzt im deutschen, nationalen Raum als Folge von Arbeits- und anderer Migrationen in Erscheinung treten.

Die deutsche Antwort auf neue transnationale Entwicklungen spiegelt auch die tiefe Besorgnis über das Anderssein, das TürkInnen nach Europa bringen, wider. In dem zuvor diskutierten Beispiel wird das deutsche *Volk* (deutsch im Original) gegen eine imaginierte kulturelle Invasion verteidigt, gegen eine Fremdkultur, von der die deutschen FremdenforscherInnen (XenophobInnen auf theoretischem Gebiet) eigentlich wenig wissen. Für sie ist Türkischsein tatsächlich ein gedanklich leerer Raum (was es natürlich leichter macht, Sorgen und Ängste davor zu entfachen). Die so genannte deutsche Debatte ist

also ein Fall von deutschen BeobachterInnen, die sich selbst mit ihren Mythologien von ›TürkInnen‹ und einem grundsätzlich problematischen Türkischsein in Angst und Panik versetzen.

Ergänzend möchte ich noch anmerken, dass die panischen, türkophobischen Diskurse von der Annahme getragen sind, dass TürkInnen notwendigerweise unter dem Einfluss ihrer türkischen Medien stehen. Dies entspricht der These unterschwelliger Beeinflussbarkeit, die seltsamerweise nur für den Konsum türkischer Medien gilt. Vorstellungen von starken Medieneffekten und -einflüssen, die für EuropäerInnen als nicht mehr zutreffend gelten, werden mobilisiert, wenn es sich um den türkischen *Ausländer* (deutsch im Original) und die türkische *Ausländerin* handelt.

DIE IDEALISIERUNG DER DIASPORA

Die in Deutschland vorherrschenden Diskurse waren in erster Linie bestimmt von der Sorge um die nationale Gemeinschaft – jene zutiefst problematische Form kulturellen Ordners, die dazu tendiert, die Einheit und Homogenität im Inneren sowie den Unterschied zu dem, was außerhalb ist, zu betonen und gleichzeitig um den Ausschluss dieses Außerhalbs bemüht ist. Eine Konsequenz dieser Fixiertheit auf das nationale Element war meiner Meinung nach, dass man sich in der Debatte um Medien und Migration weder mit der Realität transnationaler Kulturen noch mit den neuen Chancen und Perspektiven, die diese eröffnen können, auseinandersetzte, sie schlicht verleugnete. Jeglicher Gedanke an Alternativen wurde von der nationalen Besessenheit vom Integrieren und Assimilieren von ›Minderheiten‹ erstickt. Dies war ein Programm, von dem ich mich so weit wie möglich distanzieren wollte.

Wo also, mussten wir uns fragen, gibt es Ansatzpunkte für konstruktivere Antworten? Wo können wir Einsichten in etwas möglicherweise Neues und Innovatives in den Entwicklungen transnationaler Medien finden? Wie gehen MediensoziologInnen und *Cultural Studies*-ForscherInnen vor, die nicht von Angst und Abwehr geleitet sind und einen im Großen und Ganzen positiven und hoffnungsvollen Standpunkt gegenüber Transnationalisierungsprozessen einnehmen? Wir wandten uns in der Folge der kleinen, aber wachsenden Gruppe an AkademikerInnen zu, deren Arbeiten sich mit dem beschäftigen, was man mittlerweile gemeinhin als ›diasporische Medien‹ bezeichnet. Dort gilt das Konzept ›Diaspora‹ – das nunmehr auf jede Gruppe angewendet zu werden scheint, die fernab ihres (imaginierten) ›Heimatlandes‹ lebt⁴ – als *das* Konzept zum Verständnis neuer Entwicklungen, die mit der Globalisierung von Medien und Kulturen zusammenhängen. Hier finden wir einen Diskurs, der kulturelle

Transformationen antizipiert und begrüßt. Transnationale Medien werden mit dem Anbruch des Zeitalters neuer globaler Netzwerke sowie mit neuen und produktiven Formen kultureller Ströme über den globalen Raum hinweg assoziiert. Die Deterritorialisierung migranter Kulturen wird mit dem Aufkommen neuer, hybrider Identitäten und neuer, kosmopolitischer Entwicklungen in Verbindung gebracht. Diese Beschreibungen ›diasporischer Medien‹ nähern sich häufig den Tropen ›postmodern‹ und ›postkolonial‹ an – Tropen, die uns allen mittlerweile sehr vertraut sind. Beim genaueren Hinschauen entpuppt sich dieser ›postmoderne‹ Diskurs häufig als eine konzeptuelle und rhetorische Fassade. Der Blick dahinter zeigt uns, dass meist ein zusätzlicher Diskurs im Spiel ist, der weitaus konventioneller und konservativer ist und meiner Meinung nach im Widerspruch zur Rede von kultureller Fluidität und Vermischung steht.

Mit diesen Überlegungen im Hinterkopf wenden wir uns einem kürzlich erschienenen Artikel über ›diasporische‹ Medienkultur zu, einem Artikel, der uns in seinem Titel ermutigt, mit dem »Strom zu fließen«:

»So wie Benedict Anderson nationale Kulturen als ›imagined community‹ charakterisiert hat, die diskursiv durch ein Gefühl tiefer, horizontaler Zugehörigkeit zu einer imaginierten, gemeinsamen Herkunft und einer mythischen Vergangenheit aneinander gebunden sind, könnten die Imagi(nationen) deterritorialisierter Völker, selbst wenn sie über verschiedene Länder verstreut sein sollten, in entsprechender Weise durch eine Art Fern-Patriotismus und Fern-Nationalismus markiert sein. Laut Anderson ist das Ausschlaggebende im Konstituieren von Gemeinschaften nicht deren Authentizität oder Sonstiges, sondern die Art und Weise, in der diese vorgestellt, imaginiert werden – ein weites Feld für diasporische Medien.« (Sinclair/Cunningham 2000: 18)

Oder nehmen wir die Aussagen eines anderen Forschers, der, wiederum von Benedict Andersons klassischem Text inspiriert, schreibt:

»Diasporische Gruppen arbeiten nun mit dem Instrumentarium der sich entwickelnden Kommunikationstechnologien daran, ihre Identitäten aufrechtzuerhalten, sei es auf der Basis religiöser Leidenschaft, ethnischen Stolzes, ökonomischer Ambitionen oder historischer Herkunftsorte, indem sie unterstützende oder interaktive Gemeinschaften etablieren [...] Elektronische Kommunikationsströme führen zu einer unmittelbareren, ungehinderteren, intensiveren und effektiveren Form transnationaler Bindung.« (Verhulst 1999: 30f.)

Was in beiden Texten zum Vorschein kommt, ist eine Zugangsweise, die sich in erster Linie mit Fragen von Zugehörigkeit, Gemeinschaft und kollektiven Bindungen auseinandersetzt. Wir finden hier die direkte Anwendung von Benedict Andersons Konzept der ›imagined community‹ – ein Konzept, das dazu bestimmt war, die Funktionsweise nationaler Gesellschaften zu verdeutlichen – als Schlüssel zum

Verständnis der neuen ›diasporischen Medien‹ (wobei wir natürlich nicht übersehen sollten, dass das Konzept der ›Diaspora‹ immer starke, nationale Assoziationen beinhaltet). Letztendlich stellt sich also heraus, dass es sich bei den transnationalen Medien genau genommen um neue technologische Mittel zur Einbindung von Menschen in Gemeinschaften handelt, mit denen Zusammengehörigkeit über globale Distanzen hinweg möglich ist. Es geht also um die Wahrung von aus der Ferne zugeschriebenen Identitäten.

Dieses ›diasporische‹ Programm ist sicherlich liberaler und toleranter als das integrationistische/assimilationistische von Heitmeyer und seinen Kollegen, und daher akzeptabler. Aber meiner Meinung nach handelt es sich immer noch um einen problematischen Zugang, der in Frage gestellt werden muss, da er uns eine ziemlich eingeschränkte Sichtweise von transnationaler Kommunikation nahe legt. Ich bin verblüfft über die, wie mir scheint, grundsätzliche Zurückhaltung oder Unfähigkeit, über das Ideal von Gemeinschaftsbindung hinauszugehen. Das Gespenst der ›imagined community‹ lässt sich, das wird klar, nicht so einfach verbannen. Mein Haupteinwand bezieht sich darauf, dass dieser Zugang nicht sieht – und vielleicht nicht einmal zu sehen versucht –, was das Innovative an den neuen transnationalen Kommunikationsmedien ist. Dieser Zugang leistet dies nicht – kann es gar nicht leisten – weil, was immer auch am kulturellen Transnationalismus innovativ, d.h. anders ist, letztendlich auf die bekannten und vertrauten Kategorien reduziert wird: auf die Kategorien ›Gemeinschaft‹ und ›Diaspora‹. Wenn man in den Konzepten eines nationalen Imaginären denkt, ist man dann nicht immer daran gebunden, nationale Dinge zu sehen?

GEGEN DEN STRICH DER ›IMAGINED COMMUNITY‹

Wir empfanden die ›diasporische‹ Zugangsweise also um nichts akzeptabler als die integrationistische Position. Welche Konsequenzen hatte das nun für unsere eigene transnationale, türkische Fallstudie, in der wir der Frage nachgehen wollten, was passiert, wenn TürkInnen in Europa Fernsehen aus der Türkei sehen? Was könnte als adäquater, konzeptueller und theoretischer Rahmen dafür dienen? Unsere Überlegungen führten uns schließlich dazu, unsere eigene Vorgehensweise als eine Art negatives Prinzip zu formulieren – nämlich, methodologisch gegen den Strich nationaler Imaginationen zu arbeiten. In dem Versuch, die Erfahrungen von türkischen MigrantInnen in dem neuen, transnationalen Kontext zu verstehen, hielten wir es für wichtig, der anscheinenden Natürlichkeit der Konzepte von ›Nation‹, ›Gemeinschaft‹ und ›Identität‹ zu widerstehen. Unserer eigenen Forschung wollten wir die Annahme zugrunde legen, dass TürkInnen in

England mehr seien, als nur programmierte AkteurInnen einer türkischen, nationalen Gemeinschaft. Wir waren also mit der Frage konfrontiert, auf welche Weise die Idee der ›imagined community‹ *entoperationalisiert* werden kann und was uns eine Zugangsweise auf der Basis dieses negativen Prinzips bringt.

Im Folgenden gehe ich genauer darauf ein, wie wir versucht haben, uns den Erfahrungen türkischsprachiger MigrantInnen in London auf eine Weise anzunähern, die kein ›Türkischsein‹ – als eine Art vorgestellter Einheit unter TürkInnen – voraussetzte. Uns war es wichtig, nicht von der Annahme auszugehen, dass etwas, das als ihre ›türkische Identität‹ bezeichnet wurde, das Signifikanteste und Interessanteste an diesen Menschen sei. Was aber blieb uns dann noch? Welche Richtung tat sich für uns in dem Versuch auf, die Kategorie ›imaginierte Gemeinschaft‹ außer Kraft zu setzen?

VON DER MYTHOLOGIE ZUR SOZIOLOGIE

Wenn in Europa über die Kultur türkischsprachiger MigrantInnen diskutiert wird, tritt immer eine zusätzliche Schwierigkeit auf, die mit der mythologischen Dimension des europäischen Bildes von ›den TürkInnen‹ zusammenhängt. So vermittelt zum Beispiel die vorhin angesprochene deutsche Reaktion auf Satellitenprogramme aus der Türkei den Eindruck, dass das Problem, das die deutschen KritikerInnen und PolemikerInnen mit den TürkInnen haben, vor allem ein Problem ist, das auf den von ihnen selbst entwickelten Vorstellungen von TürkInnen beruht. Dieses Problem hat mit einer kulturellen Mythologie des Türkischseins zu tun, die in erster Linie eine Projektion der KritikerInnen ist – die Projektion eines undifferenzierten und statischen Bildes von ›dem Türken‹ und ›der Türkin‹. Dies zeigt sich zum Beispiel an dem immer abrufbaren Bild der TürkInnen als »islamische FundamentalistInnen«, das selbst in den Fällen, wo mehr mitfühlende Teilnahme bekundet wird – wie etwa im *Ganz unten*-Bild von Ali in Günter Wallraffs Bestsellerreportage aus den frühen 80ern (vgl. Wallraff 1988) vorhanden ist.

Der erste Schritt, der unserer Meinung nach daher gesetzt werden musste, bestand also darin, die Diskussion der türkischen Kultur von dieser mythologischen Ebene auf eine soziologische Ebene zu verschieben. Damit wird deutlich, dass es so etwas wie ›den Türken‹ und ›die Türkin‹ nicht gibt. Vielmehr werden wir dazu gebracht, den Pluralismus und die Vielfalt zu sehen, die es innerhalb der türkischen Bevölkerung gibt und die Diversität anzuerkennen, die bei der ›imagined community‹ mit ihrer Fokussierung auf das Gemeinsame gerne verleugnet wird. Auf diese Weise wird uns bewusst, dass es viele unterschiedliche Formen von Türkischsein gibt. Es gibt in der Tat Tür-

kInnen, die religiös sind; aber selbst dabei handelt es sich um eine Kategorie, die Verschiedenes beinhaltet. Es gibt SunnitInnen, wozu auch die Naksibendies (die den Sufis zuzuordnen sind) gehören, dann gibt es die orthodoxeren Gläubigen in der Sülimanye Moschee, und außerdem die AlevitInnen, die man als heterodoxe, islamische Gruppe bezeichnen kann. Daneben gibt es die säkularen TürkInnen; einige gehören dem linken Spektrum an, manche den Konservativen und andere, wie die selbst-stilisierten Grauen Wölfe, dem rechten, nationalistischen Flügel. Woher die TürkInnen kommen, sei es aus der Schwarzmeer-Region oder aus Kahramanmaras, wie es bei vielen in London der Fall ist, ist ebenfalls von Bedeutung. Und dann gibt es noch die türkischsprachigen KurdInnen, die wieder ihre eigenen, internen Formen der Differenzierung haben. Außerdem finden sich in den türkischsprachigen Gemeinden Londons auch unterschiedliche Gruppen türkischer ZypriotInnen. Alle diese Unterschiede sind wichtig.

Sobald eine soziologische Perspektive in die Sichtweise der türkischen Kultur und Gesellschaft eingebracht ist, kann sie auch historisch betrachtet und damit aus ihrem eingefrorenen und statischen Bild befreit werden. Dann wird auch erkennbar, dass sich die türkische Kultur – im Kontext von Globalisierung und ökonomischer Liberalisierung seit Mitte der 80er Jahre, sowie als Folge der Beendigung des Kalten Krieges – in Bewegung befindet. Während der letzten 15 Jahre musste sich die Ideologie des Kemalismus, die von Atatürk eingesetzte, restriktive Ideologie, die der gerade etablierten türkischen Nation eine einheitliche, homogene staatliche Form aufsetzte, einigen großen Herausforderungen stellen. Im Verlauf der 90er wurden ethnische, religiöse und kulturelle Differenzen wieder verstärkt geltend gemacht. Die gegenwärtige Situation könnte man als eine Art Kampf darum, was es bedeutet, türkisch zu sein, beschreiben. Dieser Kampf wird zwischen den alten, vereinheitlichenden Ideologien und offeneren Ansätzen mit vielfältigeren Möglichkeiten ausgetragen. Die TürkInnen testen gerade aus, welche Form von Gemeinsamkeit auf der Grundlage ihrer Unterschiedlichkeiten möglich ist. Die TürkInnen in Europa sind in einen noch komplexeren Prozess des Aushandelns eingebunden, da sie sich sowohl im Hinblick auf ihre, sich verändernde Beziehung zum Türkischsein, als auch hinsichtlich der Art und Weise ihrer Bindung zu den europäischen Ländern, in denen sie leben, positionieren müssen.

Für diesen spezifischen historischen Moment können wir sagen, dass sich die Identitäten von TürkInnen mehr in Veränderung befinden als dies in der Vergangenheit der Fall war. Gegenwärtig gibt es eine neue Beweglichkeit und ein neues Bewusstsein der Diversität innerhalb der türkischen Kultur – eine Beweglichkeit und Diversität, an deren Einbeziehung die Perspektive der ›imagined community‹

scheitert. Das Mindeste müsste wohl sein, diese Vielfältigkeit und Komplexität türkischer Identitäten, die gegenwärtig neu ausgehandelt werden, anzuerkennen.

VON DER FIKTIVEN EINHEIT ZU DEN EMPIRISCHEN MENSCHEN

Mit der Verschiebung von einer mythologischen auf eine soziologische Ebene, und der Anerkennung der neuen Vielfältigkeit und Komplexität, haben wir bereits einige Fortschritte beim Nachdenken über türkische Kultur gemacht. Das bedeutet jedoch nicht, dass damit die kulturellen Vorstellungen von ›imaginierter Gemeinschaft‹ überwunden wären. Es wäre schließlich nach wie vor möglich, dieser Komplexität die ordnende Logik von ›imagined community‹ und Identität aufzuzwingen, und sich eine vielfältige, türkische Kultur als eine, sich aus kleineren, imaginierten Gemeinschaften zusammengesetzte, nationale Gemeinschaft vorzustellen. Wir hielten es jedoch für notwendig, weiter zu gehen, aktiver gegen die ordnende Logik der ›imagined community‹ vorzugehen. Unsere Intention war ja nicht, das Konzept der ›imagined community‹ komplexer zu machen, wir wollten uns seiner Anziehungskraft völlig entziehen.

In vielen Lehrveranstaltungen wird in den Diskussionen über das Konzept ›imagined community‹ (und ›imagined identity‹) immer wieder angemerkt, dass man Benedict Andersons Begriff ›imaginiert‹ (*imagined*) nicht mit ›imaginär‹ (*imaginary*) im Sinne von unwirklich, erfunden oder substanzlos verwechseln solle. Vielmehr wird betont, dass die Auswirkungen des Aktes nationaler Identifikation sehr *real* sind. Teil ›der Nation‹ und ›des Volkes‹ zu sein, scheint für diejenigen, für die das zutrifft, mit einer Art absoluter Macht verbunden zu sein – die so weit geht, so werden wir erinnert, dass Menschen oft dafür bereit sind, ihr Leben für die Sache der imaginierten Gemeinschaft zu opfern. Die Macht ›der Nation‹ oder ›des Volkes‹ wohnt der Illusion – und zwar der kollektiven Illusion – inne, und lässt sie als natürliche, ursprüngliche und notwendige Kategorie erscheinen.

In diesem Zusammenhang möchte ich eine verblüffend simple Beobachtung des französischen Philosophen Jaques Rancière anführen, die mir einleuchtend und subversiv zugleich erscheint. »Nur individuelle Menschen sind real«, sagt Rancière. »Sie allein haben einen Willen und eine Intelligenz, während die Gesamtheit der Ordnung, mit der sie der Menschheit, den sozialen Gesetzen und den diversen Autoritäten unterworfen werden, nur eine Schöpfung der Imagination ist« (1991: 81). Hier stellt sich nun die Frage, was passiert, wenn wir tatsächlich zur Kenntnis nehmen, wozu uns Rancière auffordert – imaginierte Gemeinschaft und Identität letztlich ›nur als Schöpfungen der Imagination‹ zu sehen? Welche Konsequenzen

zeitigt dieser einfache Akt des Verschiebens unseres Denkens von der Ebene dessen, was Rancière »fiktive Einheit« nennt auf die Ebene, die von ihm als die der »empirischen Menschen« bezeichnet wird? In ihrem kürzlich erschienenen Buch »Empire: Die neue Weltordnung« stellen Michael Hardt und Antonio Negri genau die gleiche Frage, wobei sie einen Unterschied zwischen »dem Volk« (*the people*) und dem, was sie »die Menge« (*multitude*) nennen, machen. »Jede Nation«, darauf weisen sie uns hin, »muss deshalb die Menge zu einem Volk machen« (Hardt/Negri 2002: 117). Hardt und Negri argumentieren im Sinne einer Verschiebung von der Perspektive »des Volkes« – vorgestellt als etwas, das eine einheitliche Identität und einen einheitlichen Willen besitzt – auf »die Menge«, welche »eine Vielfalt, ein Feld von Singularitäten, ein offenes Beziehungsgeflecht, das nicht homogen oder mit sich selbst identisch ist« (ebd.: 116), darstellt. Die Verschiebung von »dem Volk« zu einer empirischen Vielzahl scheint mir eine interessante, subversive Denkweise zu eröffnen.

Aber was genau bedeutet es, wenn wir dieser Denkschiene folgen? Was bedeutet dies für unsere Untersuchung türkischsprachiger Gemeinschaften? Worin bestehen die methodologischen Implikationen? Nun, zunächst einmal bedeutet es, uns von dem Konzept ›Identität‹ zu distanzieren, weil ›Identität‹ eine ausgesprochen treue Dienerin der ›fiktiven Einheit‹ und ›imagined community‹ war und immer noch ist. Wie die amerikanische Historikerin Katherine Verdery beobachtet hat, »neigen wir dazu, über nationale Identität zu schreiben, als ob der zweite Begriff überhaupt nicht problematisch wäre« (1994: 39f.). Und nun, so meint sie, sei es an der Zeit, darüber nachzudenken, worum es bei jener »besonderen Verkettung von Gedanken« (ebd.), die mit nationaler Identität verknüpft sind, überhaupt geht. Es ist an der Zeit, dass wir die sozio-historische Wirksamkeit der Vorstellung von Identität kritisch reflektieren, da Identität historisch gesehen als eine Ordnungsmethode fungiert hat. Einfach ausgedrückt, eine Person, die zum Träger oder zur Trägerin einer Identität wurde, wurde damit eine ganz bestimmte Person. Die ›Wirksamkeit‹ des Konzepts Identität hängt damit zusammen, dass auf diese Weise Kulturen auf einen Ort festgelegt werden. Sie hängt mit einer Logik der Immobilität zusammen – die eine Behinderung kultureller Mobilität und damit auch von all dem, was Mobilität ermöglicht, beinhaltet. (Ich werde später noch ausführen, was ich damit meine.)

Aus der Perspektive unserer Studie an türkischsprachigen Gemeinschaften gibt es auch noch einen anderen, sehr spezifischen Grund für die methodologische Aufkündigung des Identitätskonzeptes. Dieser hängt mit der besonderen Art und Weise zusammen, mit der die Frage ihrer ›Identität‹ den MigrantInnen immer anhaftet – und zwar besonders denjenigen, die wie etwa die TürkInnen in Europa, als ›Minderheiten‹ eingestuft werden. Sie sind ständig von dieser

Frage der Identität – generell gestellt als Frage nach Zugehörigkeit und Loyalität – umgeben. Es entsteht der Eindruck, als ob ihre Existenz in Europa *ausschließlich* eine Frage ihrer Identität sei – was ihnen auch ausnahmslos als Problem ihrer Identität vermittelt wird (und zwar als das Problem, das ihre Identität für EuropäerInnen darstellt). Wenn wir jetzt den Fokus von der ›fiktiven Einheit‹ auf die ›empirischen Menschen‹ verlagern, bedeutet dies, das türkische Volk als etwas zu erkennen, das aus individuellen Wesen besteht, aus Menschen, die der europäischen Bevölkerung sehr ähnlich sind, die ähnliche Dinge tun, ähnlich fühlen, ähnlich denken und ähnlich unbedacht sein können. Es bedeutet, ihre Anwesenheit in Europa in all ihren Dimensionen anzuerkennen – sich nicht nur auf das zu fixieren, was mit dem Konzept ›Identität‹ verbunden ist, sondern auch ihre Erfahrungen, die sie als MigrantInnen in Europa machen, wie sie diese erleben und was sie darüber denken.

Aber wenn wir uns für diesen Wechsel von der Ebene der ›fiktiven Einheit‹ zur Ebene der ›empirischen Menschen‹ entscheiden und damit die Kategorie ›Identität‹ suspendieren, was bleibt uns dann? Welche Alternativen stehen uns für die Auseinandersetzung mit dem kulturellen Leben türkischer MigrantInnen zur Verfügung? Dies sind die Schlüsselfragen, die sich in dem Zusammenhang stellen. Oder anders ausgedrückt: Wenn ›Identität‹, ›Nation‹, ›das Volk‹ und ›imagined community‹ jeweils Kategorien der ›fiktiven Einheit‹ sind, was sind dann die Kategorien der ›empirischen Menschen‹?

Ich kann an dieser Stelle die Antworten, die wir auf diese Fragen fanden, nur kurz skizzieren.⁵ Wir entschieden uns, die Kategorie *Erfahrung* zum Ausgangspunkt zu machen – wir waren weniger an der Untersuchung türkischer Identitäten, als daran interessiert, etwas über die unterschiedlichen, türkischen Erfahrungen mit Migration und transnationaler Mobilität zu hören. Eine zentrale Rolle räumten wir dabei der *Fähigkeit ein, über Erfahrung nachzudenken*. Wir waren nicht an Kultur als Zugehörigkeit, sondern an Kultur als Denken interessiert. Unserer Meinung nach ermöglichen es diese Kategorien – Kategorien, die für menschliche Individuen gelten –, sich von der Frage, ›eine Identität zu haben‹, zur Frage, was Menschen mit diesem ›Haben‹ machen, zu bewegen. Wie empfinden sie dieses Ding, das man ›Identität‹ nennt, wie denken sie darüber, wie leben sie damit oder ignorieren sie es? Aber darüber hinaus entspricht dieser Perspektivenwechsel einer entschiedeneren Abkehr von Fragen der Identität und Zugehörigkeit und ermöglicht die Einbeziehung der Dynamiken kultureller Interaktionen sowie der Erfahrungen, Gefühle und Gedanken, die mit kulturellen Begegnungen verbunden sind. Mit der Fokussierung auf die Kategorien ›Erfahrung‹ und ›Denken‹ habe ich Anleihen bei einer spezifischen Richtung psychoanalytischer Theorie gemacht. Insbesondere das von Robert Young entwickelte Konzept des

»mentalen Raums« (vgl. Young 1994)⁶ scheint mir ein brauchbarer Rahmen für die Erforschung kultureller Prozesse, die sich auf empirische Menschen beziehen, zu sein. Ein »mentaler Raum« ist der Raum, in dem Individuen symbolische Arbeit leisten, dadurch an Kulturen teilhaben und sich durch Kulturen hindurch bewegen. Analog zum »Übergangsraum« bei Winnicott können wir den »mentalen Raum« als einen Zwischenraum der Erfahrung verstehen, zu dem sowohl innere Vorgänge als auch die äußere Wirklichkeit beitragen. Mentale Räume sind im Gegensatz zu »Räumen der Identität« solche des Erfahrens und Denkens. Bei ihnen geht es nicht um Festlegungen und Fixierungen, sondern um Mobilität; um praktische, emotionale, imaginative und intellektuelle Mobilität. Außerdem lassen sich verschiedene mentale Räume unterscheiden – einige sind geräumiger als andere, manche erlauben größere kulturelle oder transkulturelle Beweglichkeit und können Denken besser fördern als andere.

VON TÜRKISCHER ERFAHRUNG LERNEN

Um diese noch etwas diffusen und abstrakten Überlegungen zu konkretisieren, werde ich im letzten Abschnitt meines Beitrages versuchen, der Idee des »mentalen Raums« etwas Substanz zu verleihen. »Mentale Räume« sind als Kategorie der »empirischen Menschen« zu verstehen, während »Räume der Identität« eine Kategorie der »fiktiven Einheit« sind.

Wenden wir uns also einigen Beispielen zu, die verdeutlichen, was mit »mentalem Raum« in einem recht banalen, alltäglichen Kontext gemeint ist. Dabei konzentriere ich mich speziell auf die Frage des Fernsehens (und möchte bei der Gelegenheit an meine früheren Aussagen hinsichtlich der Annäherungen an transnationales, türkisches Fernsehen als kulturelle Gettoisierung, Fern-Bindung u.s.w. erinnern). Die hier diskutierten Beispiele wurden Feldstudien⁷ entnommen, die während der letzten Jahre in London durchgeführt wurden. Die folgenden Aussagen stammen von einer Frau in den Dreißigern, die vor zehn Jahren nach London kam:

»Ich habe mich eigentlich immer für englische Kanäle interessiert. Ich wollte mein Englisch verbessern. Aber man passt sich seiner Gemeinschaft an, also kauften wir uns eine Satellitenschüssel. Wir benutzten sie sechs oder sieben Jahre lang. Dann sagte ich mir, da mache ich nicht mehr weiter mit. Dann erkannte ich, wie viele Nachrichten mir entgingen. Apo [Abdullah Öcalan, der Führer der PKK] wurde gefangen genommen und darüber regte ich mich sehr auf. Ich musste die Schüssel wieder rausholen. Aber ich mag keine türkischen Kanäle. Ich mag ihre Sendungen nicht. Sie vergeben immer alles. Es geht nur darum, Leute zum Narren zu halten. Es gibt keine Quizsendungen, bei denen es um Wissen geht. Ich verstehe nicht, warum es einen derartigen kulturellen Unterschied zwischen

englischen und türkischen Kanälen gibt – wenn man sich BBC 1 oder 2 ansieht, dort gibt eine Menge kultureller Sendungen. Sie haben Bildungsprogramme für Kinder. BBC 2 zeigt Bildungssendungen von sieben Uhr Morgens bis drei Uhr am Nachmittag. Ich sehe mir generell englische Sendungen an. Im türkischen Fernsehen gibt es nur Sachen, die die Aufmerksamkeit zerstreuen sollen, grelles Zeug, Sexfilme und all das. Aber ich verpasse nie die Nachrichten auf den türkischen Kanälen. Das ist es, warum ich es [Satellitenfernsehen] überhaupt habe, um mir die Nachrichten anzusehen. Ich sehe mir nichts anderes an. Ich sehe mir MED TV nicht an. Ich bin Kurdin, aber ich verstehe kein Kurdisch, also sehe ich es mir nicht an. Aber MED TV hat türkische Nachrichten, und die möchte ich nicht verpassen.« (Gruppendiskussion, London, 23. Februar 1999)

Die Aussagen dieser Frau vermitteln einen Eindruck ihrer höchst komplizierten Auseinandersetzung mit der neuen Fernsehkultur, und ihrem fortwährenden Wechsel zwischen Engagement, Ambivalenz und Kritik. Sobald sich die Umstände und der Fokus ihrer Aufmerksamkeit und ihrer emotionalen Teilhabe ändern, werden unterschiedliche Möglichkeiten erwogen – Satellitenschüsseln werden eine Weile unberührt liegengelassen, und dann wieder wird das türkische Fernsehen wegen der Gefangennahme Abdullah Öcalans absolut unverzichtbar. Selbst als sie sich dafür entscheidet, Satellitenfernsehen zu installieren, entwickelt sie eine distanzierte und kritische Sichtweise, indem sie ständig bewertet und vergleicht. Bei diesem Beispiel ist mir wichtig darauf hinzuweisen, dass die Erfahrung dieser Frau und ihr Denken über transnationales Fernsehen aus der Türkei *nicht* mit den Kategorien der ›imagined community‹ und Identität erfasst werden können. Vielmehr geht es ihr bei transnationalem Fernsehen um die Erfahrung intellektueller und imaginativer *Mobilität*. Sie beschreibt die komplexen Reaktionen einer Person, die in der Lage ist, über Räume hinweg zu denken und zu fühlen – in ihrem Fall handelt es sich um drei Räume, den türkischen, britischen und kurdischen.

Wenden wir uns einem anderen Beispiel zu, einer jungen Frau mit einem türkischen Vater und einer türkisch-zypriotischen Mutter, die wir Zeynep nennen. Eigentlich ist sie ihrem Auftreten nach eher türkisch als zypriotisch. Sie erzählt uns, dass sie türkisches Fernsehen sieht. Wir fragen sie, ob sie sich britisches Fernsehen ansieht. »Nein«, antwortet sie. Ist sie eine dieser Törkinen, die sich in ein türkisches Getto zurückziehen? Die Art von Türkin, die Heitmeyer und die ›Kulturpolizei‹ so nervös macht? Nun, nein. Auf die Frage, warum sie kein britisches Fernsehen sieht, erzählt sie uns recht offen:

»Ich verfolge sowieso das, was um mich herum vorgeht, in London, in England. Ich lese Zeitungen. Ich komme viel raus. Ich bin gesellig. Ich unternehme viel. Ich muss keine englischen Sendungen oder Nachrichten ansehen, um zu wissen, was um mich herum vor sich geht [...]« (Gruppendiskussion, London, 17. Mai 1999)

Tatsächlich *liebt* es Zeyneb mittlerweile, die seit kurzem zugänglichen türkischen Fernsehkanäle anzusehen, und sie holt sich einiges dabei heraus. Das hatte sie allerdings nicht immer so empfunden. »Als ich zur Schule ging«, sagt sie,

»gab es dort keine türkischen SchülerInnen. Alles war bloß englisch. Ich sah damals rein englisches Fernsehen, hörte rein englische Musik. Ich gab mich nie mit irgend jemandem ab, der/die türkisch war. Es war genau so extrem. Und die Folge davon war, dass ich Schwierigkeiten mit meiner Familie hatte. Sie sagten mir: ›Wir sind TürkinInnen. Wir machen das so. [...] Dann ging ich in eine türkische Schule [eine Samstagschule]. Und alle waren genau wie ich, alle dachten ›Wir sind EngländerInnen, wir wollen keine TürkinInnen sein.« (Ebd.)

»Wir lungerten herum und dachten, wir wären EngländerInnen«, erinnert sie sich. Und die andere Seite dieses Gefühls von Entfremdung war ihre ebenso schwierige Erfahrung der Entfremdung von der türkischen Kultur und Identität. »Bevor dieses türkische Fernsehen kam«, sagt sie,

»kannte niemand irgendwelche Musik, die sich türkische Menschen anhörten, keiner wusste, was für eine Kultur das war, keiner kannte Nachrichten aus der Türkei [...] Ich wusste nicht, wie unsere Musik war. Ich kannte meine Identität nicht. Ich konnte mich selbst nicht als Türkin identifizieren, weil ich nicht wusste, was türkisch bedeutete.« (Ebd.)

Mit den Fernsehübertragungen aus der Türkei begannen sich die Dinge zu verändern. Für Zeyneb machte türkisches Fernsehen einen wirklichen Unterschied. »Türkisches Fernsehen brachte so viel«, sagt sie, »zur Identität der Jugend«. Sie denkt dabei an den Einfluss von Popsängern wie Tarkan. »TV bringt einem eine Menge bei; es bringt uns unsere Kultur bei, unsere Leute, die negativen und die positiven Seiten.« »Wie ich schon sagte, wusste ich, bevor diese Fernsehsache auftauchte, nicht, wer ich war. Und ich erkannte: ›Uh! Meine Musik ist in Ordnung! Meine Leute sind so! Nicht schlecht eigentlich!‹ Es war eine Offenbarung. Es hat so vieles gebracht.« Für Zeyneb haben sich also neue Horizonte und neue Möglichkeiten eröffnet. Die neue Fernsehkultur hat ihr eine andere kulturelle Ordnung offenbart, in der sie eine kosmopolitischere Form des Türkischseins erkennt, ein globalisiertes und weltstädtisches Türkischsein. Und als Folge dieses neu gefundenen Zugangs zur Welt des Türkischen kann sie sich in der britischen Gesellschaft wohler fühlen. Sie ist nun in der Lage, über Kulturen hinweg zu operieren, über unterschiedliche kulturelle Räume hinaus zu denken und das Hin- und Herwandern zwischen ihnen zu genießen.

Gerade in diesen Erfahrungen von Mobilität, und nicht in irgend-

einer Fantasie von diasporischer Bindung können wir meiner Meinung nach erkennen, was an den transnationalen Medien und an anderen transnationalen, kulturellen Erfahrungen neu und interessant ist. Was in Zeynebs Fall absolut ausschlaggebend war, waren ihre sprachlichen Fähigkeiten: Ihre Sprachkompetenz ermöglichte ihr eine größere kulturelle Mobilität. Sprache (Zwei- oder Mehrsprachigkeit) muss sehr ernst genommen werden und zwar aufgrund der Erfahrungsmöglichkeiten, die sie eröffnet. Aufgrund ihrer Kenntnis des Englischen als auch des Türkische ist Zeynep in der Lage, sich sowohl durch britische als auch durch türkische kulturelle Räume zu bewegen und diese zu meistern. Ihr Gefühl von Ermächtigung beruht allerdings gleichzeitig, so möchte ich betonen, auf einem produktiven Gefühl der Distanz zu beiden Kulturen – auf einer Kapazität, die es ihr erlaubt, sich den ausschließlichen und absolutistischen Ansprüchen beider imaginierten Gemeinschaften zu entziehen. Ein anderer Raum steht jederzeit zur Verfügung, ist immer eine Option. Mentaler Raum ist produktiv, wenn er imaginative und intellektuelle Durchgänge unterstützt. Und menschliche Wesen entwickeln sich intellektuell und imaginativ aufgrund der Erfahrung, sich über unterschiedliche linguistische und kulturelle Räume hinweg zu bewegen.

SCHLUSSFOLGERUNG

Anfangs erklärte ich, an den Chancen und Perspektiven kulturellen Transnationalismus interessiert zu sein. Meine Ausführungen dienten dem Ziel, herauszufinden, worin diese konkret bestehen. Anhand meiner Reflexionen über die Erfahrungen türkischsprachiger Menschen in Europa versuchte ich, dem auf die Spur zu kommen. Statt TürkInnen als eine ›Minorität‹ zu verstehen, die in die nationalen Gemeinschaften Europas integriert und eingeordnet werden muss, habe ich mich türkischen Erfahrungen als etwas genähert, von dem wir lernen können. Denn meiner Meinung nach haben TürkInnen aufgrund ihrer besonderen Erfahrungen mit Migration und dem Agieren quer durch kulturelle Räume in der Tat einiges zu den Möglichkeiten von Transnationalismus zu sagen – und zwar, so ist zu vermuten, etwas anderes als die sesshaftere Bevölkerung in Europa. Die Erfahrungen, von denen ich berichtet habe, sind Alltagserfahrungen. Aber sie verweisen darauf, welcher Art die Chancen und Möglichkeiten von ›Transnationalismus‹ – oder besser, von alltäglichem ›Transnationalismus‹ – sein können.

In einer Hinsicht geht es bei ›Transnationalismus‹ meiner Einschätzung nach um die Prozesse, die noch ersichtlicher machen, dass die existierende soziale Ordnung – die Ordnung imaginierten Gemeinschaften – nur eine Konvention ist, nur eine Schöpfung der Vor-

stellung. An dieser Stelle ist ein Hinweis auf Jaques Rancières Beobachtung angebracht, dass »nur eine emanzipierte Person sich nicht von der Idee, dass soziale Ordnung nur eine Konvention ist, beunruhigen lässt« (1991: 109). In anderer Hinsicht geht es bei Transnationalismus darum, wie dieses Nachlassen des Einflusses der imaginierten Gemeinschaft dazu beitragen kann, uns anderer Arten von Räumen bewusster zu werden – Räumen, in denen kulturelle Erfahrungen und kulturelles Denken freigesetzt werden können; in denen Mobilität das operative Prinzip ist. Der Psychoanalytiker J.-B. Pontalis stellt eine schöne Vorstellung dessen zur Verfügung, was dies bedeuten könnte, wenn er diese Art des Denkens als »Migrationskapazität« charakterisiert. Ihm will ich auch das letzte Wort überlassen. Diese »Migrationskapazität« (die man in den besten Formen psychoanalytischen Denkens vorfindet) beinhaltet, wie er sagt, »Migration aus einer Sprache – und einem Dialekt – in eine andere, aus einer Kultur in eine andere, aus einem Wissen in ein anderes, mit allen Risiken, die ein derartiger Transfer mit sich bringt« (Pontalis 1990: 88). Für Pontalis ist Mobilität die Vorbedingung dafür, dass es zu Erfahrung kommt. Es muss immer die Möglichkeit des Übergangs von einem Raum zu einem anderen geben. Bewegung in der Welt, Bewegung im Verstand. Die Veränderung von Zuständen. »Um frei zu leben und uns frei zu glauben«, erklärt Pontalis, »benötigen wir unterschiedliche Räume« (1993: 17).

DANKSAGUNG

Ich möchte mich bei Asu Aksoy bedanken, mit der ich an diesem Forschungsprojekt gearbeitet habe; außerdem bei Daniel Dayan, mit dem ich die Möglichkeit hatte, es zu diskutieren. Dieser Artikel basiert auf Forschungen, die innerhalb des »ESRC Transnational Communities Programme – Award L214252040« durchgeführt wurden.

Aus dem Englischen von Kirsten Jahn und Brigitte Hipfl

ANMERKUNGEN

1 Wenn das Konzept »imagined community« gemeint ist, behalten wir in der Übersetzung die englischen Termini bei, ansonsten verwenden wir ohne Differenzierung die deutschen Begriffe »vorge stellt« und »imaginiert« für »imagined«.

2 Ich benutze hier der Einfachheit halber den Begriff »türkisch«, wobei mir bewusst ist, dass sein Gebrauch problematisch ist. Er sollte

gelesen werden als Begriff, der TürkInnen, KurdInnen und türkische ZypriotInnen beinhaltet.

3 Für eine Diskussion darüber, wie das Konzept ›imagined community‹ widersinnigerweise über den nationalen Kontext hinaus mobilisiert wurde und auch inwiefern es dazu neigt, die Andersons Arbeit inhärente kritische Absicht zu verlieren, vgl. Robins (1999).

4 Für eine Diskussion des wachsenden Interesses an Diaspora, vgl. Cohen (1997).

5 Für eine ausführlichere Diskussion, vgl. Robins/Aksoy (2000).

6 Ich möchte hier nur kurz anführen, dass für mich das psychoanalytische Programm, das aus den Arbeiten Wilfred Bions entwickelt wurde, ein zentraler Bezugspunkt ist.

7 Diese Feldstudie beinhaltet den Einsatz ausgewählter Gruppen, von üblicherweise vier bis zehn Personen. Gruppendiskussionen wurden Einzelinterviews vorgezogen, da sie im Allgemeinen einen angeregten Kontext boten, in dem es möglich war, kulturelles Denken in Aktion zu beobachten. Gruppendiskussionen boten außerdem bessere Möglichkeiten, sowohl türkische, kurdische und türkisch-zypriotische Kulturen in London zu ›repräsentieren‹. Die Durchführung fand immer in Räumlichkeiten der türkischen Gemeinden statt – in lokalen Gemeindezentren oder Zuhause bei den GruppenteilnehmerInnen.

LITERATUR

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Cohen, Robin (1997): *Global Diasporas: An Introduction*, London: UCL Press.

Cloke, Paul/Crank, Philip/Goodwin, Mark (Hg.) (1999): *Introducing Human Geographies*, London: Arnold.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire: Die Neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.

Heitmeyer, Wilhelm/Schröder, Helmut/Müller, Joachim (1997): »Desintegration und islamischer Fundamentalismus: Über Lebenssituation, Alltagserfahrungen und ihre Verarbeitungsformen bei türkischen Jugendlichen in Deutschland«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 7-8, S. 17-31.

Pontalis, Jean-Bertrand (1990): *La force d'attraction*, Paris: Seuil.

Pontalis, Jean-Bertrand (1993): *Love of Beginnings*, London: Free Association Books.

Rancière, Jaques (1991): *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford: Stanford University Press.

- Robins, Kevin (1999): »Europe«. In: Paul Cloke et al. (Hg.), *Introducing Human Geographies*, London: Arnold, S. 268-276.
- Robins, Kevin/Aksoy, Asu (2000): »From spaces of identity to mental spaces: lessons from Turkish-Cypriot experience in Britain«. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 3, S. 685-711.
- Sinclair, John/Cunningham, Stuart (2000): »Go with the Flow: diasporas and the media«. In: *Television and New Media* 1, S. 11-31.
- Verdery, Katherine (1994): »Ethnicity, nationalism, and state-making«. In: Hans Vermeulen/Cora Govers (Hg.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Amsterdam: Het Spinhuis, S. 33-58.
- Verhulst, Stefaan (1999): »Diasporic and transnational communication: technologies, policies and regulation«. In: *Javnost/The Public* 6, S. 29-36.
- Vermeulen, Hans/Govers, Cora (Hg.) (1994): *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Wallraff, Günther (1988): *Lowest of the Low*, London: Methuen.