

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). Insofern 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 allgemeine Anerkennung findet, die Herkunft des Wortes „Utopie“ selbst, welches unwidersprochen als eine begriffliche Erfindung des Humanisten Thomas Morus¹ 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 Koselleck 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 dekuvierenden 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 befließt 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 lebhaft 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. machstabilisierend.

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, „radikal-eschatologisch 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 getrübt 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 Högrefe 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 Hoguebe 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“ (Hoguebe 1994: 10). Bei ihm ist Sehnsucht immer unbestimmt. „Dieses indefinite Sehnen unterscheidet sich daher deutlich von finiten Formen des Sehens, 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 Castelnovo/Risso 1986: 11). Es handelt sich dabei, dem medizinischen Diskurs folgend, um eine Form der *Melancholia*. Delia Frigessi Castelnovo 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 zweifeln. 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 disinherited 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 us 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 schizophran 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 Castelnovo/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 Objekte.

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 Castelnovo/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 „unterschlau-

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. Rätzl 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 gelehrt, 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 Raumgestaltung.

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 Prodizik, „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-

prien 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 ‚Anderen/-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 erobelter 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 verwickelt 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 verinnahmt 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). Insofern 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 soziopolitischer 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 eigene Körper auf? Wie werden Körpergrenzen 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 heterotopia“ (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,

Gewebe 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 unsrer heutiger Gesellschaft im Verschwinden sind und von den Abweichungsheterotopien abgelöst zu werden scheinen, stellen zwei große Typen innerhalb einer Heterotopologie¹³ 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 Realaum 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 „Hoffungsphilosophie“ nicht so einfach als einem bruchlosen Fortschrittsdenken verpflichtet disqualifiziert werden. Trägt doch die „Hoffnung [...] eo ipso das Prekäre der Verteilung 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 begreifen und die in ihr liegenden progressiven Tendenzen zu ergreifen“ (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 Utopie¹⁵ 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 berechnete 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 transformatorische 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: Zuvor¹⁶) 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 – zubezugen 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 ‚Lösungswort‘ 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 Hoffungsphilosophie, 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 besonderem Interesse. *Parrhesia*, die mutige Rede, bedeutet Foucault zufolge kritische Widerrede²⁰ und beschreibt ein nicht nur mutiges, sondern auch risikoreiches Sprechen. Eine Sprechfähigkeit, die, indem sie versucht, Sinn und Ethik entsprechend Theorie und Praxis zu verbinden, nicht selten die Absurdität des Lebens verdeutlicht. Es ist diese quichoteske²¹ 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 Sprechfähigkeit. 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 So-wie-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 Selbsterfindung 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 erhehlen“ (Foucault 1993c: 21). Er beginnt seine Würdigung der Träume mit Artemidors Unterscheidung in *enhyphnia* 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 *enhyphnia* 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 monchischen 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.).

