

1 Einführung: Migrantinnen und Utopiediskurse

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

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

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

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

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

- 1 Zu Recht wird das Generationenzählen immer wieder von Migrantinnen selber einer Kritik unterworfen (vgl. auch Kapitel 5), da sie ebenso Effekt eines Denkens ist, das die Ein- und Auswanderung als etwas besonderes darstellt und dabei übersieht, dass Deutschland immer schon von Wanderungen geprägt war.
- 2 Pierre Bourdieu kritisiert die Bezeichnung *zweite Generation von Migranten*. Für ihn dokumentiert sich darin viel eher ein Ausschluss, der über eine „primitive Logik der magischen Teilhabe, der Ansteckung via Kontakt und der sprachlichen Assoziation“ gerechtfertigt wird (Bourdieu 1998: 26). „Wie kann man Menschen als ‚Immigranten‘ bezeichnen“, so fragt er, „die von nirgendwo ‚emigriert‘ sind [...]?“ (ebd.). Das Dilemma, in das wir hier unweigerlich geraten, ist eines, welches beim Sprechen über Minderheiten immer wieder zu Tage tritt: Die Bezeichnungen für sie sind diskriminierend, ausgrenzend und manchmal auch diffamierend, aber eine andere ‚neutrale‘ oder ‚positive‘ Bezeichnung unterschlägt die Tatsache der faktischen Ausgrenzung und Demütigung.

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Das Ende der Utopie?

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

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

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

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

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

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

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

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

Es scheinen auf den ersten Blick insbesondere Theoretiker/-innen der so genannten Postmoderne zu sein, die eine breite Front von Utopiegegner/-innen stellen. Utopien gehören zu den ‚großen Geschichten‘ in Jean-François Lyotards Terminologie. Und diese haben sich für postmoderne Denker/-innen grundlegend moralisch disqualifiziert. Seyla Benhabib sieht das anders. Sie räumt zwar ein, dass das postmoderne Denken theoretische und politische Fallen aufzeigen kann, „weswegen Utopien und Denkweisen fehlgehen können“ (Benhabib 1993: 28). Gleichzeitig fürchtet sie jedoch, dass die Durchsetzung postmoderner Paradigmen zu einem Rückzug aus der Utopie führen könnte, wovor sie warnt. Das utopische Denken bildet ihrer Meinung nach einen wichtigen Teil kritischen Denkens. Was wiederum ein Grund dafür zu sein könnte, warum auch in den poststrukturalistischen Analysen vehementer Utopieskeptiker/-innen utopisches Potential nur unschwer nachzuweisen ist. Insbesondere innerhalb der von Jacques Derrida begründeten Richtung der Dekonstruktion⁴ lässt sich dies beispielshalber exzellent herausarbeiten. In einem 1998 in der Wochenzeitschrift *Die Zeit* erschienen Interview bemerkt Derrida:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Vorüberlegungen und Herangehensweise

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Utopien migrierter Frauen können im Sinne Michel Foucaults als Utopien der Selbsterfindung gelesen werden: Utopien heute sind nicht unbedingt mehr Groß-

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

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

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

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

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

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