

Leben, wo man will?

Utopie, Migration und Kritik

Hakan Gürses

Die drei Klassiker der literarisch-politischen Gattung „Staatsroman“ berichten vom Umgang mit Fremden auf ihren utopischen Inseln.

Thomas Morus 1516 in *Utopia*:

„Wer zur Besichtigung des Landes dorthin kommt, wird mit offenen Armen aufgenommen, zumal wenn ihn irgendeine besondere Begabung oder die auf langen Reisen erworbene Kenntnis vieler Länder empfiehlt; deshalb war ihnen auch unsere Landung willkommen. Denn sie hören gern, was überall in der Welt vorgeht.“ (Morus 1960: 80)

Tommaso Campanella 1602 in *Sonnenstaat*:

„Falls die Fremden Bürger des Sonnenstaates werden wollen, prüfen sie [die Einheimischen] sie einen Monat lang auf dem Lande, einen zweiten in der Stadt. Darauf treffen sie ihre Entscheidung und nehmen sie unter gewissen Zeremonien, Eidesleistungen usw. auf.“ (Campanella 1960: 144)

Francis Bacon 1624 in *Neu-Atlantis*:

„Die hiesige Verfassung gibt euch die Erlaubnis, noch sechs Wochen lang hier zu verweilen [die auf der Insel gelandete Gruppe befindet sich bereits seit drei Tagen in einem „Fremdenhaus“]. Beunruhigt euch aber nicht, falls eure Geschäfte einen längeren Zeitraum beanspruchen sollten! Denn das Gesetz unseres Landes ist in diesem Punkt nicht starr.“ (Bacon 1960: 182)

Lassen wir die naheliegende Frage, ob diese Visionen inzwischen erfüllt wurden, zunächst beiseite. Was in den drei Fiktionen auffällt, ist erstens die räumliche Begebenheit. Sie spielen alle auf Erdteilen, die den europäischen Menschen unbekannt und nur per Schiff zu erreichen seien – so die Autoren. Die Inseln stellen (in wörtlicher Übersetzung des namensgebenden griechischen Neologismus Utopie) „Nirgendsorte“ oder „Nirgendländer“ dar. Zweitens trennt keine (nennenswerte) zeitliche Distanz die Geschehnisse von deren Nacherzählung. Die Utopien sind zwar räumlich weit entfernt von den Erzählern (und deren Leserinnen und Lesern), nicht jedoch zeitlich. Zudem liegen die fiktiven Ereignisse in der Vergangenheit und nicht in der Zukunft. Drittens legen diese Erzählungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert Zeugnis von ihrer eigenen Entstehungszeit ab. Die hier wiedergegebenen Textstellen mögen auf den ersten Blick eine verblüffende Aktualität aufweisen. Alle drei Bücher enthalten allerdings Gemeinplätze, die ein anderes Bild ergeben: etwa die Selbstverständlichkeit der Sklavenhaltung oder

die Bevorzugung der christlichen Besucher. Utopien sagen – meist unbeabsichtigterweise – mehr über ihre Gegenwart aus als über die ersehnte Zukunft.

Somit habe ich alle drei Dimensionen der Utopie durchlaufen, die ich in diesem Essay im Zusammenhang mit der Migration und der Kritik erörtern will: Raum, Zeit und Kontext.

Utopie

Utopien sind bis ins 18. Jahrhundert hinein Raumbegriffe (vgl. Richert 2001: 22). An diesen Nirgendsorten herrschen Lebensverhältnisse, die sich von jenen der Erzählenden stark unterscheiden. Die Autoren stellen ihre Utopien als ferne Orte dar, die vor allem durch ihre Unerreichbarkeit gekennzeichnet sind. Seefahrer sind den Inseln zufällig begegnet; oft wird ihnen, bevor sie diese wieder verlassen, das Versprechen abgenommen, keinem anderen Menschen von deren Existenz zu erzählen. Utopien verkörpern in ihrer räumlichen Unerreichbarkeit auch unerreichbare Wunschvorstellungen (diese Bedeutungsdimension von „Utopie“ ist bis heute aktuell geblieben). Ihre Funktion ist eine gegenwartsbezogen kritische. Sie malen nicht zufällig Idealwelten aus, denn diese bilden Kontrastfolien, Gegenwelten zur existierenden Welt. Die Erreichbarkeit der beschriebenen Idealstaaten mag nicht Ziel räumlicher Utopien sein. Dennoch dienen sie dazu, die vorhandene Welt (Gesellschaft, Ordnung, politisches System) mit anderen, auf Gegenwelt ausgerichteten Augen anzusehen. Utopien haben somit eine regulativ-kritische Funktion. Das Vorhandene soll am Unerreichbaren gemessen werden, damit eine Veränderung überhaupt angestiftet und eingeleitet werden kann: „Die räumliche Anschauung des in Utopia vorgefundenen idealen Gemeinwesens bot eine eindruckliche Metaphorik für die Kritik an den in der Wirklichkeit vorfindbaren, als pejorativ eingeschätzten, sozialen Gegebenheiten“ (Richert 2001: ebd.).

Ab Mitte des 18. Jahrhunderts wird Utopie „verzeitlicht“. Der 1770 erschienene Roman *Das Jahr 2440* von Louis-Sébastien Mercier markiert, so Reinhart Koselleck, den Beginn dieses Prozesses (vgl. Koselleck 2003: 131 ff).¹ Die Idealwelt wird in der literarischen Erzählung nun nicht mehr an einen fernen Ort verlegt; sie findet ihre verwirklichte Form in der Zukunft. Dadurch bildet sich eine räumliche Einheit zwischen der Erzählung und dem Autor. Die Entfernung ist jetzt zeitlicher Natur: Das Paris des Jahres 1770 steht im Roman Merciers dem Paris des Jahres 2440 gegenüber.

„Was die Zukunft bietet, ist in einem Satz die Kompensation des gegenwärtigen Elends, sozial, politisch, moralisch, literarisch, was immer das empfindsame Herz oder die aufgeklärte Vernunft begehren mögen. [...] Die fingierte Perfektion der ehemals räumlichen Gegenwelt wird verzeitlicht. Damit rückt die Utopie unmittelbar ein in die Programmatik der aufgeklärten Philosophen“ (Koselleck 2003: 136).

Der Ort, der nun in den Utopien beschrieben wird, ist keine Nicht-Zeit, sondern eine Noch-Nicht-Zeit. Es gibt hier – im Gegensatz zu räumlichen Utopien – eine relativ präzise Zeitangabe: die Zukunft. Zwar wissen wir nicht, von welcher Zukunft die Rede ist. Dass die beschriebene Idealwelt aber Wirklichkeit werden soll, liegt in der Natur der Verzeitlichung. Utopie wird erreichbar. Genau diese Eigenschaft unterscheidet für Karl Mannheim Utopie von systemerhaltender Ideologie: „Solange es etwa der feudal und kirchlich organisierten mittelalterlichen Ordnung gelang, aus ihrem sozialen Gehäuse paradiesische Verheißungen auf einen geschichtstranszendenten Ort, ins Jenseits, zu verbannen und ihnen dadurch die umwälzende Spitze zu nehmen, gehörten diese Gehalte noch zu dieser Ordnung. Erst als bestimmte Menschengruppen solche Wunschbilder

in ihr Handeln aufnehmen und zu verwirklichen bestrebt waren, wurden diese Ideologien zu Utopien“ (Mannheim 1995: 169 f).

Paradoxerweise bildet auch die Erreichbarkeit der Utopien (ebenso wie ihre Un erreichbarkeit) einen jener Gemeinplätze, die heute mit dem Utopie-Begriff assoziiert werden.²

Die wohl berühmteste Utopie-Kritik, nämlich jene von Engels an „utopischen“ Sozialismusedwürfen, gepaart mit seiner Hervorhebung des Marx'schen Entwurfs als „wissenschaftlichen“ Sozialismus, gipfelt in dem Vorwurf, utopische Konzepte seien zu sehr Kinder ihrer Zeit und würden als solche die Zukunft in jenen Farben malen, die ihnen in der Gegenwart zur Verfügung ständen: „Die Gesellschaft bot nur Missstände; diese zu beseitigen war Aufgabe der denkenden Vernunft. Es handelte sich darum, ein neues, vollkommneres System der gesellschaftlichen Ordnung zu erfinden und dies der Gesellschaft von außen her, durch Propaganda, womöglich durch das Beispiel von Mustertextperimenten aufzuoktroyieren. Diese neuen sozialen Systeme waren von vornherein zur Utopie verdammt; je weiter sie in ihren Einzelheiten ausgearbeitet wurden, desto mehr mussten sie in reine Phantasterei verlaufen“ (Engels 2004: 8254 f).

Just eine solche Abstellung auf Vernunft sei, so Engels, ein Indiz dafür, dass utopische Sozialisten wie Saint-Simon, Owen und Fourier letztendlich doch in der bürgerlichen Welt der Aufklärer dachten und handelten.

Man mag zum Marx-Engel'schen Vorwurf stehen, wie man will. Einen wichtigen Kern besitzt diese Analyse allemal: Jede Utopie entsteht in einem durch politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Faktoren aufbereiteten historischen Kontext. Utopien sind somit die besten Indikatoren ihrer eigenen Zeit. Jede Utopie spiegelt Sehnsüchte, Konfliktfelder, Machtverhältnisse und kollektive Vorstellungen jener Zeit wider, in der sie verfasst ist. Damit sind wir – neben Raum und Zeit – an einem dritten Aspekt von Utopien angelangt: dem Kontext.

Wie verhält es sich nun mit der Zusammenführung der beiden Begriffe Utopie und Migration in dieser Hinsicht? Würde eine Utopie, die mit Blick auf Migration zu entwerfen wäre, nicht auch ein Produkt des historisch bedingten Kontextes sein?

Migration

„Jede Person kann dort leben, wo sie will, und sich dorthin bewegen, wohin sie will.“ So könnte die definitive Utopie der heute radikalsten Position im Migrationsdiskurs aussehen.

Wer sollte an einer solchen Zukunft etwas auszusetzen haben, ohne zugleich der restriktiven Migrationspolitik, die heute vor allem (aber nicht nur) in der nördlichen Hemisphäre herrscht, zu huldigen? Ohne die nationalistische Ideologie zu verfechten? Ohne letzten Endes „rassistische Migrationsregimes“ direkt oder indirekt zu unterstützen? Ich werde auf diese Frage später zurückkommen. Vorher ist aber ein anderes Problem zu lösen: Was ist mit einer solchen Utopie gewonnen für unser heutiges Verständnis von der Welt? Wird dadurch die Bekämpfung restriktiver Politiken, nationalistischer oder rassistischer Diskurse und Strukturen einfacher oder einfach legitimer? Wird unser kritischer Blick dadurch schärfer?

Wohl kaum, und das aus zwei Gründen: Erstens ist die Zukunftsvision der totalen Reise-, Aufenthalts- und Niederlassungsfreiheit ein Gemeinplatz der Art, wie ihn die englische Wendung „preaching to the converted“ beschreibt. Es handelt sich hier um eine paradiesische Vision, die viele „Gläubige“ durch die vielen Predigten mittler-

weile besser kennen als die Wirklichkeit. Zudem interessiert eine solche Freiheit den Großteil der sogenannten Mehrheitsbevölkerung kaum – nicht, weil alle hier im Norden etwas dagegen hätten, Personen aus dem Süden das Recht auf Freizügigkeit zuzugestehen. Der Grund ist vielmehr, dass die eingangs in den Zitaten der utopischen Klassiker artikulierten Visionen vom Umgang mit Fremden für die meisten hier Lebenden Wirklichkeit geworden sind: *Sie* haben die Bewegungsfreiheit, und solange sie überall hinreisen können, ist Migration für sie kein Thema – außer in Form der gelegentlichen humanitären Empörung, die anlässlich von „Härtefällen“ wie brutalen Abschiebungen von Asylwerber/innen bei ihnen aufkommt.

Zweitens würde die Migrations-Utopie der Illusion aufsitzen, eine „andere“ Zeit zu beschreiben. Dabei wäre sie – wie jede Utopie – die Übertragung der Gegenwart auf die Zukunft. Diese Übertragung bereitet uns aber ein besonderes Problem: Migration ist mit sehr starken Fäden an die Nationalstaaten gebunden. Sie ist ein Phänomen, das mit der Entstehung von nationalstaatlichen Territorien auftaucht und erst in diesem, um mit Wallerstein zu reden, „modernen Weltsystem“ zu einem Skandalon wird. Denn gerade die für die Nationsbildung unerlässliche Institution von Staatsbürgerschaft verwandelt räumliche Bewegung in ein Politikum: „Die Staatsbürgerschaft verleiht ein Privileg, und das Privileg wurde dadurch geschützt, dass nicht jeder eingeschlossen wurde. Die Staatsbürgerschaft verschob die Exklusion von einer offenen Klassenschranke zu einer nationalen und versteckten Klassenschranke“ (Wallerstein 2008: 29).

Ein- und Ausschlussmechanismen bilden laut Wallerstein den Doppelcharakter des Nationalismus, der auch den kapitalistischen Zwang erfüllt, eine Balance zwischen Akkumulation und Mehrwert-Aufteilung herzustellen: „Die Zwischenstation der Staatsbürgerschaft [...] diente genau zu dem Zweck, die gefährlichen Schichten der Länder in den Kernzonen, die Arbeiterklassen, zu befrieden, während die überwältigende Mehrheit der Weltbevölkerung von der Aufteilung des Mehrwerts und den politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen blieb“ (ebd.).

Migration ist gewissermaßen eine Reaktion auf diese Doppelstruktur des Weltsystems. Saskia Sassen vertritt die These, dass jede Migration einem Muster folgt, das entlang historisch und konjunkturell bedingter internationaler oder transnationaler Konstellationen gestrickt ist. Darin spielt die Nationalstaatlichkeit eine systemische Rolle, die so weit reicht, dass Migration einen sich selbst regulierenden Prozess darbietet: „Es gibt eine Geopolitik der Migration, und Migrationen stehen definitiv im Rahmen von Systemen. [...] Sobald akzeptiert wird, dass Migration nicht einfach Folge individueller Entscheidungen, sondern ein Prozess ist, der durch vorhandene politisch-ökonomische Systeme strukturiert und geformt wird, werden Fragen der Kontrolle und Regulierung lösbar. Die Systeme, in die Migrationen eingebettet sind, besitzen ihre eigenen regulatorischen Fähigkeiten“ (Sassen 1996: 174).

Unsere Vorstellungen von einer Zukunft werden, so mein Fazit, gerade durch den nationalstaatlich überladenen Begriff „Migration“ kontaminiert. Die Logik der Migration stellt eine Hürde vor der Zukunft dar, wenn wir uns diese ohne Grenzen vorzustellen suchen. In der Vision von abgeschafften Grenzen ist das Fehlen von *nationalstaatlichen* Grenzen „aufgehoben“. Das Fehlen von nationalstaatlichen Grenzen bleibt der Logik verhaftet, in der das Kompositum „Nationalstaat“ *nur als Grenze* und nur in Betonung des ersten Wortes (*Nation*) aufscheint. Staat und Staatlichkeit als Ordnungen, außerstaatliche Machtverhältnisse, ja schließlich die Hauptfrage, was für einen Platz denn das Politische in einer solchen Vision überhaupt einnehmen kann – all diese Themen,

die über die durch Migration vermittelten Macht- und Hegemoniefragen hinausgehen, werden von der Spur der Migration überlagert. Hier, im gegenwärtigen „Diesseits“, wie dort, im utopischen „Jenseits“.³

Gerade die letztgestellte Frage, jene nach dem Politischen, führt uns an den Anfang dieses Kapitels zurück. Ich bin der Meinung, dass es durchaus politiktheoretische Positionen jenseits nationalistischer oder rassistischer Ideologien gibt, die der Vision der geschilderten Migrations-Utopie – implizit – widersprechen würden. Ich will hier exemplarisch drei solche Positionen benennen.

Zunächst ist die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus zu erwähnen, welche in den USA seit den 1980er Jahren geführt wird.⁴ Für uns relevant sind dabei vor allem die – ursprünglich in einem moralphilosophischen Kontext formulierten – kommunitaristischen Argumente, die in der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft (*community*) die wichtigste Bedingung des „guten Lebens“ orten. Wirkliche Gerechtigkeit kann einem Individuum demnach nicht widerfahren, wenn wir uns im abstrakten Rahmen des liberalistischen Subjekt-Bildes bewegen. Die Konzeption des gemeinschaftlich eingebetteten Menschen ist der bessere Weg zu einer wirklich gerechten Gesellschaft. Der Sozialphilosoph Michael Walzer (der allerdings das Etikett „Kommunitarist“ für sich nicht gelten lassen will) erblickt auch die Voraussetzung der wohl bedeutsamsten politischen Tätigkeit, der Gesellschaftskritik, in der gemeinschaftlichen Einbettung. Darum nennt er sein Verständnis von Kritik „verbundene Kritik“ (*connected criticism*):

„Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwerde. Wir werden gewissermaßen auf natürliche Weise zum Sozialkritiker, indem wir auf der Grundlage der bestehenden Moral(auffassungen) aufbauen und Geschichten von einer Gesellschaft erzählen, die gerechter ist als die unsere, aber niemals eine völlig andere Gesellschaft“ (Walzer 1993: 78).

Eine weitere Theoriedebatte bezüglich der politischen Anbindung des Individuums findet in Bezug auf den Kosmopolitismus statt. Chantal Mouffe etwa setzt den „weltbürgerlichen“ Konzepten von Politik und Zugehörigkeit eine politisch zu legitimierende Form von Ein- und Ausschluss entgegen (vgl. Mouffe 2007). Eine solche „Repolitisierung“ von antagonistischen Widersprüchen in einer Gesellschaft bezeichnet sie mit dem Terminus „Agonismus“.⁵ Als Kritik des „Multitude“-Begriffs von Michael Hardt und Antonio Negri schreibt Mouffe: „Die von den beiden Autoren propagierte Idee einer ‚absoluten Demokratie‘, eines Staates radikaler Immanenz jenseits von Souveränität, in dem eine neue Form der Selbstorganisation der Multitude die durch Macht strukturierte Ordnung ersetzen werde, ist die postmoderne Form der Sehnsucht nach einer versöhnten Welt – [...] einer Welt, in der das Politische eliminiert wäre. Diese Sehnsucht [...] hindert uns am Verständnis der wirklichen Herausforderung [...]: Sie liegt nicht in der Frage, wie die Wir-Sie-Beziehung überwunden werden kann, sondern in der Aufgabe, Formen der Konstruktion des Wir/Sie anzuvisieren, die mit einer pluralistischen Ordnung vereinbar sind“ (Mouffe 2007: 150 f).

Schließlich will ich auf ein etwas komplexeres (da fragmentarisch gebliebenes) Theorem hinweisen: Hannah Arendts Frage nach dem „Sinn des Politischen“. Anhand des antiken Politikbegriffs arbeitet Arendt heraus, dass es Politik, entgegen einer „modernen“ Annahme, keineswegs „immer und überall“ gegeben habe. Für die Griechen war der öffentliche Raum erst dann als politisch zu bezeichnen, so Arendt, „wenn er in einer Stadt gesichert ist, also an einen greifbaren Platz gebunden ist“. Ohne diesen

exklusiven Ort ist Politik nicht denkbar: „Diese Stadt, die den sterblichen Menschen und ihren flüchtigen Taten und Worten eine bleibende Stätte bietet, ist die Polis, und sie ist politisch und so von anderen Siedlungen unterschieden [...], weil sie eigentlich nur um den öffentlichen Raum herumgebaut ist, den Marktplatz, auf dem die Freien und Gleichen sich nun jederzeit treffen können“ (Arendt 2003: 46).

Gemeinschaft, auf Agonismus beruhende Demokratie und Polis: Drei „Stätten“ des Politischen, die das „Weltbürgertum“ als definitive Migrations-Utopie relativieren, ohne jedoch nationalstaatliche Grenzen oder rassistische Gesellschaftsstrukturen zu bejahen. Der Grund, warum etwa Walzer, Mouffe und Arendt die auf den ersten Blick so selbstverständlich „fortschrittlich“ anmutende Vision örtlicher Ungebundenheit von kosmopolitischen Zukunftsmenschen eher nicht forcieren, liegt – wie ich zu zeigen versucht habe – an deren Begriff des Politischen. „Welt“ ist ein zu abstrakter und widerspruchsfreier Raum, um darin politisch zu handeln. Das Politische bedarf eines Kontextes, in dem Widersprüche und Gemeinsamkeiten erkannt und benannt werden können. Politisches Handeln ist außerhalb einer solchen Stätte (wie wir sie auch nennen und konzipieren mögen) nicht möglich. Diese bringt freilich das Problem des Ein- bzw. Ausschlusses mit sich: Wer darf einer Gemeinschaft angehören? Was sind die Kriterien einer solchen „Mitgliedschaft“, und wer entscheidet darüber? Muss die Polis nur räumlich und daher durch territoriale Grenzen definiert sein?⁶

Etwas näher betrachtet, fällt jedoch auf, dass die drei geschilderten Perspektiven nicht nur der Migrations-Utopie entgegen laufen, sondern überhaupt jeder Utopie. Hannah Arendt drückt diese Abneigung deutlich aus (wenn auch vorsichtig, wohl um den Utopie-Begriff nicht gänzlich zu verlieren): „Denn die Vorstellung, dass es Politik immer und überall gäbe, wo es Menschen gibt, ist selbst ein Vorurteil, und das sozialistische Ideal von einem Staats-losen, und das heißt bei Marx politiklosen, Endzustand der Menschheit ist keineswegs utopisch; es ist nur grauenhaft“ (Arendt 2003: 79).

Kritik

Wiewohl ich vorhin ausdrücklich auf Theorieansätze rekurriert habe, die eine Zukunft ohne politische Verräumlichung als eine „unpolitische“ Vorstellung ablehnen, will ich, um Missverständnisse zu meiden, betonen: Was ich im vorliegenden Text vorschlage, ist *nicht* die Erhaltung von nationalstaatlichen Grenzen, staatlichen Strukturen oder wie auch immer gearteten Gemeinschaften. Anhand der dritten Dimension der Utopie – Rückführbarkeit der Zukunftsvisionen auf ihren Gegenwartskontext – wollte ich lediglich auf die Probleme hinweisen, die mit einer „Migrations-Utopie“ verbunden sind.

Auch die beiden anderen Dimensionen der Utopie, Raum und Zeit, habe ich nicht grundlos ins Spiel gebracht. Die Unerreichbarkeit des utopischen Raums und die Erreichbarkeit der utopischen Zukunft bilden schließlich zwei unterschiedliche Spielarten einer Tätigkeit, die der altherwürdige Begriff „Kritik“ am ehesten wiederzugeben vermag. Tatsächlich offenbaren Utopien nicht nur das – in der Regel unbewusste – Selbstverständnis eines „Zeitalters“, sondern sie sind – bewusste – Versuche, dieses Selbstverständnis zu verändern. Wie bereits erörtert: Hier dienen Utopien, räumliche wie zeitliche, als Gegenwelten für die bestehende Welt, die einer Kritik zu unterziehen ist, da sie mit den Vorstellungen, Bedürfnissen und Wünschen ihrer Bewohner/innen nicht mehr im Einklang steht. Das Selbstverständliche entzieht sich aber der Veränderung, nämlich durch Gewöhnung. Vilém Flusser hat anhand der Metapher „Wohnung“ auf diesen Umstand hingewiesen: „[...] Es gibt nicht nur eine äußere Dialektik zwischen

Wohnung und Welt, zwischen Gewohntem und Ungewohntem. Es gibt auch eine der Wohnung, der Gewohnheit selbst inwohnende Dialektik. Indem die Gewohnheit für das Ungewohnte offen steht, indem sie erlaubt, Ungewohntes als Information wahrzunehmen, wird sie selbst nicht wahrgenommen. [...] Die Gewohnheit deckt alle Phänomene wie eine Wattendecke zu, sie rundet alle Ecken der unter ihr gelagerten Phänomene ab, so dass ich mich nicht mehr an ihnen stoße, sondern mich ihrer blindlings bediene“ (Flusser 2000: 28).

Das Gewohnte soll in einem neuen Licht erscheinen, damit wir es, das Gewohnte, als ungewöhnlich wahrnehmen können. Utopie ist das ungewohnte Licht, in dessen Schein das Gewohnte seiner Gewöhnlichkeit entledigt wird. Dieser Prozess der – um mit Bertolt Brecht zu sprechen – „Verfremdung“ stellt die erste Voraussetzung für soziale Veränderungen dar.

In diesem Verständnis ist Utopie ein Modus der Gesellschaftskritik. Gerade in Zeiten, in denen Tyrannen, Monarchen oder Diktatoren geherrscht haben bzw. herrschen, ist die Flucht in die Erzählung von einer anderen, fremden Welt ein durchaus schlauer Weg, an den vorhandenen Verhältnissen Kritik zu üben. Neben diesem räumlichen Modus hat die zeitliche Version von utopischer Gesellschaftskritik zudem den Vorteil, große Menschenmassen auf eine „heilbringende“ Zukunft einzustimmen und somit zu mobilisieren. Die meisten auf die Zukunft gerichteten kritischen Theorien, Diskurse und Bewegungen versuchen dabei, einen eigenen „Ort“ anzudeuten, an dem der kritische Diskurs selbst zu Hause sei und aus dem er seine Kraft wie Legitimation beziehe: Gegen-Raum-Zeit, Wertekatalog, Gesellschaftstheorie oder Geschichtsphilosophie. Dieser „Ort“, der *Topos*, befindet sich in utopischen und fortschrittsphilosophisch orientierten Kritiken außerhalb des herrschenden Systems. Ich habe diese Art der Gesellschaftskritik daher „exotopische“ Kritik genannt.⁷

Die exotopische Kritik findet in der Migrations-Utopie mit einer anderen Art der Gesellschaftskritik zusammen, die wiederum „idiotopisch“ heißen könnte: Der *Topos*, der angegebene eigene Ort, befindet sich bei dieser Variante in der Darstellung der Gesellschaft als ein zweigeteilter Körper⁸: aufgespalten in Herrschende/Beherrschte, Mehrheit/Minderheit, Kolonisatoren/Kolonisierte etc. Dabei beansprucht der kritische Diskurs für sich die „subalterne“ Position in der unterstellten binären Spaltung der Gesellschaft und bestimmt dieses historisch bedingte und heute subtil fortgesetzte System der Ungerechtigkeit und Unterdrückung als Berechtigung des eigenen *Topos*. Allein die subalterne Position seiner kritischen Subjekte befähigt den idiotopischen Diskurs zur Kritik, die aufgrund der historischen Erfahrung des Unrechts gerade von jenen erhört werden muss, welche durch ihre Zugehörigkeit zur Mehrheit das Unrecht mitverantworten. „Wir sind die Verdammten dieser Erde, darum haben wir das Recht zur schonungslosen Kritik des Bestehenden!“ So könnte der idiotopische Diskurs umschrieben werden.

Schließlich gibt es einen dritten *Topos*, den Kritikerinnen und Kritiker innerhalb der bestehenden Ordnung erblicken und begründen. Auf eine solche „innersystemische“ Begründung rekurrierende kritische Diskurse und Handlungen nenne ich „esotopische“ Kritiken. Michael Walzer, den ich oben zitiert habe, ist ein charakteristischer Vertreter dieser Kritikform.

Freilich treten die drei Kritiktypen realiter kaum so genuin auf wie hier idealiter unterschieden. Selbstverständlich haben sie alle ihre Berechtigung und jeweils ein – mal größeres, mal geringeres – Potenzial, das Bestehende zu verändern. Dennoch

attestiere ich ihnen eine gemeinsame „Schwäche“: Sie sind von der Macht infiziert. Auf je unterschiedliche Weise tragen eso-, exo- und idiotopische Spielarten der Kritik den Kern der „Machtwerdung“ in sich. Auch wenn sie gute Instrumente darstellen mögen, Veränderungen in der bestehenden Gesellschaft zu bewirken, sind sie nicht gut geeignet, die Macht als solche und in ihren verschiedenen (Mikro-)Formen in den Blick zu bekommen.⁹

Denkbar wäre eine Kritik, die keinen Topos (in Form von Theorie, Sammlung normativer Standards, Zukunftsvorstellung oder „Wir-Subjekt“) vorweist, ja sogar ganz bewusst darauf verzichtet. Diesen Typus habe ich „atopische“ Kritik genannt: Atopie, Kein-Ort, unterscheidet sich von allen „Topoi“, insbesondere von der Utopie, Nirgendsort, und nicht nur wörtlich. Atopische Kritik beruft sich auf keinen Topos, setzt aber immer an „neuralgischen“ Stellen der bestehenden Ordnung ein, um dort „Kerben“ einzuschlagen. Migration stellt – just durch ihr Gebundensein an Nationalstaatlichkeit, an Staat, an Macht und an eine bestimmte Idee des Politischen – eine solche Kerbe der Kritik dar. Da einzuschlagen, damit andere, die ihre kritische Arbeit daran fortsetzen wollen, ein „Zeichen“ und eine Einkerbung vorfinden, ist die vorwiegende Tätigkeit der atopischen Kritik.

Streng genommen tut das auch jede andere Art der Kritik. Mit dem Unterschied, dass sie sich zumeist darin, in dem entstandenen Einschnitt, gemütlich einrichtet und die Kerbe allmählich so weit verbreitert, bis dort die Karikatur einer unerreichbaren Insel Platz bekommen oder die vorhersehbare Zukunft sich in eine schreckliche Gegenwart verwandelt hat.

Darum will ich mit Hannah Arendts Worten abschließen:

„Nur wenn man die Neu-Geborenen ihrer Spontaneität beraubt, des Rechts, etwas Neues zu beginnen, kann der Lauf der Welt deterministisch bestimmt und vorausgesagt werden“ (Arendt 2003: 50).

Anmerkungen

- 1 Koselleck analysiert in diesem Text auch die Gründe der „Verzeitlichung von Utopie“ und verweist auf deren Konnex mit der Fortschrittsidee der Aufklärung. Zur Geschichte utopischer Ideen siehe Seibt 2001.
- 2 Doch gerade diese Erreichbarkeit bildete auch spätestens ab der Oktoberrevolution in Russland die Achillesferse von Utopien. Darin haben auch die Anti-Utopien bzw. Dystopien ihren Ursprung; vgl. Richert 2001: 121 ff sowie Gnüg 1999: 182 ff.
- 3 Ein solches Übergewicht des Nationalen in der Zukunftsvision hat ohne Zweifel mit dem Umstand zu tun, dass der kritische Migrationsdiskurs bis jetzt nicht imstande war, Machtverhältnisse über die identitäre Zweiteilungslogik von „Migrant/innen versus Mehrheitsbevölkerung“ (eine „migrantische“ Variante von „Inländer versus Fremde“) hinaus in den Blick zu bekommen. Zwei Vorlesungen von Michel Foucault seien hier zum besseren Verständnis der „Zweigeteilte Gesellschaft“-Auffassung empfohlen: Foucault 1999: 52–98 (Vorlesungen vom 21. Januar und vom 28. Januar 1976).
- 4 Für eine Gesamtdarstellung des Kommunitarismus siehe: Reese-Schäfer 2001.
- 5 Aus Platzgründen kann ich hier auf das „Agonismus“-Konzept nicht näher eingehen; vgl. dazu: Mouffe 2007. Zur politiktheoretischen Kosmopolitismus-Debatte siehe: Thaler 2008: 259 ff.
- 6 Zu diesen Fragen vgl. die kritischen Ausführungen von Etienne Balibar (Balibar 2005).
- 7 In einer Reihe von Texten habe ich versucht, anhand des „Topos“-Begriffs zwischen verschiedenen Formen kritischer Diskurse, Theorien und Bewegungen zu unterscheiden; vgl. Gürses 2004, 2006, 2008, 2010.
- 8 Vgl. dazu Fußnote 3 in diesem Text.
- 9 Leider kann ich diese Thesen hier nicht ausführlich argumentieren. Vgl. dazu: Gürses 2008, 2010.

Literatur

- Arendt, Hannah (2003, 1. Ausgabe 1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. Hg. von Ursula Ludz. München: Piper
- Bacon, Francis (1960): Neu-Atlantis. In: Der utopische Staat. Übst. und hg. von Klaus J. Heinisch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 171–215
- Balibar, Etienne (2005, 1. Ausgabe 2003): Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Campanella, Tommaso (1960): Sonnenstaat. In: Heinisch, Klaus J. (Hg.): Der utopische Staat. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 111–169
- Engels, Friedrich (2004, 1. Ausgabe 1880): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Ausgewählte Werke. Berlin: Digitale Bibliothek: 8239–8323 (= MEW, Bd. 1–43. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ff, Bd. 19: 186–228)

Flusser, Vilém (2000): Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Berlin/Wien: Philo

Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Gnüg, Hiltrud (1999): Utopie und utopischer Roman. Stuttgart: Reclam

Gürses, Hakan (2004): Das „untote Subjekt“, die „ortlose“ Kritik. In: Perko, Gudrun/Czollek, Leah C. (Hg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Köln: PapyRossa: 140–158

Gürses, Hakan (2006): Zur Topographie der Kritik. <http://transform.eipcc.net/transversal/0806>, 15.07.2010

Gürses, Hakan (2008): Die größten Kritiker der Elche sind heute welche. Oder: Ist eine „atopische Kritik“ möglich? <http://transform.eipcc.net/transversal/0808>, 15.07.2010

Gürses, Hakan (2010): Kein Kommentar! Was ist „atopische“ Kritik? In: Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan/Raunig, Gerald (Hg.): Kunst der Kritik. Wien/Berlin: Turia+Kant: 175–196

Koselleck, Reinhart (2003): Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Mannheim, Karl (1995, 1. Ausgabe 1929): Ideologie und Utopie. Frankfurt a. M.: Klostermann

Morus, Thomas (1960): Utopia. In: Heinisch, Klaus J. (Hg.): Der utopische Staat. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 7–110

Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Reese-Schäfer, Walter (2001): Kommunitarismus. Frankfurt a. M./New York: Campus

Richert, Friedemann (2001): Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens. Darmstadt: WBG

Sassen, Saskia (1996): Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa. Frankfurt a. M.: Fischer

Seibt, Ferdinand (2001, 1. Ausgabe 1972): Utopica. Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit. München: Orbis Verlag

Thaler, Mathias (2008): Moralische Politik oder politische Moral? Eine Analyse aktueller Debatten zur internationalen Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Campus

Wallerstein, Immanuel (2008): Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts. Wien: Promedia

Walzer, Michael (1993): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Frankfurt a. M.: Fischer