01 2011

“Ich wäre lieber eine Cyborg als eine Göttin.“

Intersektionalität, Assemblage und Affektpolitik

Jasbir Puar

Übersetzt von Monika Mokre

In *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*[1] habe ich vorgeschlagen, Intersektionalität als intellektuelle Kategorie und als Werkzeug politischer Intervention durch den Begriff ‚(queere) Assemblage’ zu ergänzen oder auch zu komplizieren. Ich wurde daraufhin des Öfteren aufgefordert, die politischen Möglichkeiten von Assemblagen genauer auszuführen. Assemblage ist ein wichtiges Konzept im Werk von Gilles Deleuze und Félix Guattari, aber seine politische Anwendbarkeit scheint weniger langlebig zu sein als im Fall der Intersektionalität, die sich als erfolgreiches Modell politischer Transformation behauptet hat. Intersektionalität wird häufig als zentrales Paradigma verstanden, mit Hilfe dessen multiaxiale Differenz seit den 1980ern in feministischen Studien analysiert wird, und stellt heutzutage den vorherrschenden Zugang in einigen Teilen der queeren Theorie dar (häufig zusammengefasst als *queer of color*-Kritik). Intersektionalität und Assemblagen sind in Hinblick auf Inhalte, Absichten und Nutzen nicht analog und wurden daher zeitweise als

inkompatibel oder sogar gegensätzlich bezeichnet. Doch auch wenn diese beiden analytischen Zugänge nicht vereinbar sind, stehen sie nicht in einem Gegensatz, sondern eher in Spannung zueinander. Im Folgenden werde ich einige vorläufige Überlegungen zu den Beschränkungen und Möglichkeiten beider Konzepte vorstellen und auch darlegen, welchen Nutzen es haben könnte, die beiden Konzepte durch das jeweils andere und mit dem jeweils anderen zu denken. Was sind die Stärken des jeweiligen Zugangs in Bezug auf Theorie, Politik, Organisierung, Rechtssystem und Methode? Mithilfe der Darstellung dieser beiden gegabelten Genealogien entwickle ich Überlegungen zur Politik feministischer Wissensproduktion, die – zum Teil einseitig – durch die Vorherrschaft intersektionaler Analyse vorangetrieben wurde, um mögliche Zukunftsperspektiven feministischer Theorie vorzuschlagen.

Das Unbehagen in der Intersektionalität

Vor mehr als zwanzig Jahren hat Kimberlé Crenshaw ihren grundlegenden Artikel „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“[2] veröffentlicht, der gemeinsam mit ihrer Publikation von 1991 „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color“[3] zu den wichtigsten Texten für die Theoretisierung von Intersektionalität wurde. Schwarze Feministinnen in den USA, wie Audre Lorde und „The Combahee River Collective“, entwickelten über viele Jahre einen aktivistischen und theoretischen Diskurs zu Differenz und Intersektionalität, der durch Crenshaws Analyse von Anti-Diskriminierungsgesetzgebung als feministische Heuristik verdichtet wurde. Für Crenshaw sind drei Formen intersektionaler Analyse entscheidend: strukturelle

Analyse (der Intersektionalität von Rassismus und Patriarchat in Bezug auf Misshandlung und Vergewaltigung von Frauen), politische Analyse (in Bezug auf die Intersektionalität von antirassistischer und feministischer Organisierung) und die Analyse von Repräsentationen (in Bezug auf die Intersektionalität von ‚Rassen-' und Genderstereotypen, insbesondere im Fall der „2 Live Crew"). Ihre Intervention in einander ausschließende Identitätsparadigmen überdenkt Identitätspolitiken von innen her, insbesondere aus dem Inneren systemischer gesetzlicher Exklusionen.

Ein kurzer Überblick über diese und andere Texte zeigt deutlich, dass Intersektionalität sich in den Kämpfen des *second wave*-Feminismus als zentrale Intervention schwarzer Feministinnen entwickelt hat, um die hegemonialen Kategorien ‚Rasse', Klasse, Geschlecht in vorwiegend weißen feministischen Zusammenhängen in Frage zu stellen. Aber genau durch diese Intervention verfestigt sich paradoxerweise ein Verständnis der sexuellen Differenz als fundamentaler Kategorie, das es zu durchbrechen gilt: Sexuelle und Gender-Differenz werden als Konstante verstanden, die in verschiedenen Ausprägungen vorkommt. Transnationale, postkoloniale und kritische *Race*-Theoretiker_innen haben verdeutlicht, dass diese Entwicklung der Intersektionalität zu einer Stärkung der Subjektpositionen weißer Frauen geführt hat. Die Theorie der Intersektionalität geht davon aus, dass alle Identitäten intersektional gelebt und erfahren werden, sodass Identitätskategorien einander überschneiden und dadurch destabilisieren, und dass alle Subjekte intersektional sind, unabhängig davon, ob sie dies anerkennen oder nicht. Doch die Theorie der Intersektionalität wird in erster Linie zur Analyse der spezifischen Differenz von *women of color* verwendet, einer Kategorie, die meines Erachtens jeder konkreten Bedeutung

entleert wurde und zugleich in ihrer Anwendung überdeterminiert ist. Dieser Gebrauch von Intersektionalität produziert stets eine Andere, und diese Andere ist stets eine *woman of color*, die ausnahmslos im Widerstand, subversiv oder beim Aufzeigen von Missständen gezeigt wird. Die Genealogie des Begriffs *woman of color* wird dabei von der Differenz schwarzer Frauen dominiert. (Crenshaw macht tatsächlich deutlich, dass für sie die „Erfahrung schwarzer Frauen" im Mittelpunkt steht und „schwarze Frauen den Ausgangspunkt"[4] ihrer Analyse bilden.) Es erscheint daher plausibel, dass die Konsolidierung von Intersektionalität als vorherrschender Heuristik wesentlich auf Bemühungen beruht, die ‚Integrität' einer für sich stehenden schwarzen feministischen Genealogie zu erhalten, ohne dass diese Genealogie notwendigerweise die Funktionsweisen von Intersektionalität widerspiegelt. Während Crenshaw sich um eine Versöhnung der als unversöhnlich verstandenen binären Kategorien ‚Rasse' und Geschlecht bemüht, entwickelt Audrey Lorde in ihrem grundlegenden Text „Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference"[5] ein sehr viel dynamischeres Verständnis gelebter intersektionaler Subjektivitäten, das auch affektive Komponenten einbezieht.

Die paradoxe Produktion der *women of color* als Andere schlechthin durch einen Zugang, der sich genau gegen solche Produktionen von Anderen richtet, wird noch dadurch verstärkt, dass Intersektionalität im Bereich der *Women's Studies* als wichtigste, wenn nicht einzige feministische Methode propagiert wurde und auch den paradigmatischen Rahmen bietet, innerhalb dessen die Erfahrungen von Frauen verstanden und theoretisiert werden. Diese exklusive Stellung von Intersektionalität im Rahmen feministischer Forschung wird sowohl von *women of color*-Feministinnen als auch von weißen Feministinnen gefördert,

obwohl es erhebliche Interessenunterschiede bei der Anwendung des Konzepts gibt. In meiner Arbeit mit graduierten Studierenden an der Rutgers University erlebe ich sehr unterschiedliche und auch irritierte Reaktionen auf die Bedeutung von Intersektionalität, die sich zum Teil aus den Unterschieden zwischen verschiedenen Programmen für Frauen- und Genderstudien sowie zwischen geografischen Regionen erklären lassen. Manche Studierende sind mit dem Konzept sehr vertraut und betrachten es als selbstverständlich, während es für andere noch Neuigkeitswert besitzt.

Intersektionalität wird mit solcher Entschiedenheit als dominante feministische Methode verteidigt, dass ein Interesse an anderen Zugängen, wie z.B. an dem der Assemblage, als problematisch angesehen wird und es *women of color*-Feministinnen sogar zu „Verräterinnen an ihrer Rasse“ stempelt, wenn sie sich anderen Genealogien zuwenden. Dieser Vorwurf verstärkt natürlich die implizite Auffassung, dass Intersektionalität ein Instrument zur Feststellung ‚rassischer' Differenz ist. Auch nach Jahrzehnten feministischer Theoriebildung zu dieser Frage wird Differenz immer noch als ‚Differenz zu' verstanden, nämlich als ‚Differenz zur weißen Frau'. Auch die ‚Rassendifferenz' wird also paradoxerweise verfestigt. Malini Joshar Schueller etwa führt aus, dass die meisten Studien über *women of color* von *women of color* erstellt werden, während viele weiße Feministinnen weiterhin die Geschlechterdifferenz als fundamental verstehen, obwohl sie Intersektionalität als ihre wichtigste Methode bezeichnen. Ähnlich wie im Diskurs der Diversität ersetzt auch im Falle der Intersektionalität die Beschwörung des Begriffs offenbar die intersektionale Analyse selbst.

Weitere Fragen ergeben sich, wenn die Theorie der Intersektionalität in der neuen historischen und ökonomischen

Situation von neoliberalem Kapitalismus und neoliberaler Identität angewendet wird. Wie kann intersektionale Kritik aussehen – oder, wichtiger: was kann sie erreichen –, wenn neo-liberaler Pluralismus Differenz absorbiert und vereinnahmt – und zwar alle Arten von Differenz? Wenn die Diagnose korrekt ist, dass Intersektionalität in den letzten beiden Jahrzehnten zu einem Mainstreamkonzept wurde, zu einer Form des Umgangs mit Differenz, die den dominanten Mustern des liberalen Multikulturalismus entspricht, hat sich dann dadurch die qualitative Macht der Anrufung von Differenz verändert, hat sie an Bestimmtheit verloren? Ich will hier keineswegs die Notwendigkeit von Crenshaws prägender und fruchtbarer Intervention in Zweifel ziehen, sondern vielmehr die veränderten Geopolitiken ihrer Rezeption wie auch die zunehmende Verdinglichung im Einsatz von Intersektionalität problematisieren. Ist Intersektionalität zum Alibi für die neuerliche Zentralität weißer liberaler Feministinnen verkommen, wie Schueller behauptet?[6] Wie könnte eine poststrukturalistische Theorie der Intersektionalität aussehen, die sich mit multikulturellen und *post-racial* Diskursen von Inklusion auseinandersetzt und die Stellung von *women of color* in ihrer Prothesen-Funktion für weiße Frauen destabilisiert?

Diese Fragen offenbaren auch die geopolitischen Probleme intersektionaler Analysen. Aufgrund von zeitgeschichtlichen Ereignissen wie 9/11 oder der Besetzung von Afghanistan und dem Irak sehen Avtar Brah und Ann Pheonix „für alte Debatten zur Kategorie der Frau eine neue kritische Dringlichkeit“[7]. Doch transnationale und post-koloniale Wissenschafter_innen weisen immer wieder darauf hin, dass die Kategorien, die in intersektionalen Analysen privilegiert werden, nicht notwendigerweise nationale und regionale Grenzen oder auch die Anforderungen verschiedener Genealogien transzendieren, sondern

eher ein statisches epistemologisches Verständnis voraussetzen und produzieren, ohne Berücksichtigung historischer und geopolitischer Kontexte. Die Kategorien des Intersektionalitätsmantras waren ursprünglich Klasse, ‚Rasse' und Geschlecht und beinhalten nun auch Sexualität, Nationalität, Religion, Alter und Behinderung. Viele dieser Kategorien sind das Ergebnis von modernistischen, kolonialen Agenden und Regimen epistemischer Gewalt, die im Rahmen einer westlichen/europäischen Epistemologie wirksam werden, die etwa zur Vorstellung abgeschlossener Identitäten geführt hat, z.B. in Bezug auf Sexualität und politische Macht. In seiner Weiterentwicklung des Foucaultschen Verständnisses von Sexualität führt Joseph Massad aus, dass der Kolonialismus das Konzept der ‚Sexualität' intellektuell und juridisch internalisierte, ohne daraus ein weitreichendes hegemoniales Projekt zu destillieren. Während wir also z.B. die Globalisierung des Begriffs *queer* problematisieren, vernachlässigen wir das weitaus gravierendere Problem der Verallgemeinerung und behaupteten Transparenz des Begriffs ‚Sexualität' als solcher. Sexualität als eine scheinbar selbstverständliche Kategorie des modernistischen Imperialismus stellt nicht nur einen aufgezwungenen epistemologischen Rahmen dar, sondern ist auch ontologisch anmaßend, oder, genauer, eine epistemologische Fixierung eines ontologisch irreduziblen Werdens.

Diese Probleme werden in feministischen, homosexuellen und lesbischen Diskursen zu Menschenrechten reproduziert. Nira Yuval-Davis führt dazu aus, dass „die Analyse und die Methodologie der Intersektionalität vor allem in den UN-Körperschaften erst im Entstehen begriffen [ist] und [...] häufig unter analytischen Verwirrungen [leidet], die von feministischen Wissenschaftlerinnen, die schon länger [...] zu diesen Fragen

gearbeitet haben, bereits bewältigt wurden“[8]. Die Entwicklung intersektionaler Theorie wird auch dadurch komplex, dass sich das Konzept der Intersektionalität in den USA in einem sehr spezifischen Teil der sozialen Bewegungen entwickelt hat und dann in Europa aufgegriffen wurde, dort allerdings nicht von den sozialen Bewegungen. In Europa entstand das Interesse an Intersektionalität eher aus einer sehr späten Einsicht in die Notwendigkeit, ‚Rasse’ zu theoretisieren wie auch aus dem Bemühen der europäischen *Women’s Studies*, den institutionellen Status der US-amerikanischen *Women’s Studies* zu erreichen. Aus diesen Gründen ist die Kategorie ‚Nationalität’ die am wenigsten theoretisierte und anerkannte Kategorie der Intersektionalität und wird scheinbar durch eine Form globalisierender Transparenz ersetzt. Die USA werden als der wichtigste Standort einer feministischen Forschung verstanden, die mithilfe der Heuristik der Intersektionalität in der Lage ist, Differenz zu begreifen. Damit wird das euro-amerikanische Ungleichgewicht im Bereich der *Women’s Studies* und der Geschichte des Feminismus paradoxerweise durch die Theorie der Intersektionalität verstärkt. Diese Entwicklung entwertet den wichtigsten Beitrag transnationaler und postkolonialer feministischer Wissenschafter_innen seit den 1990er Jahren, nämlich das Bemühen um Destabilisierung der nationalzentrierten Produktion der Kategorie *women of color*.[9]

Ein letztes Problem mit dem Konzept Intersektionalität besteht darin, dass es zu einer Stärkung des Subjekts und zwar insbesondere des Subjekts X führt. Rey Chow hat die vernichtendste Kritik an der – wie sie es nennt – „(post)strukturalistischen (signifikatorischen) Einkerkerung“[10] geliefert und ernsthaft in Frage gestellt, dass das marginalisierte Subjekt noch immer ein geeigneter Ort für die Produktion von

Politik ist, geschweige denn, dass das Subjekt notwendigerweise der Politik vorausgeht. „Differenz“ produziert neue Forschungssubjekte, die in der Folge Exklusion bis ins Unendliche multiplizieren, um Inklusion zu erreichen. Differenz befördert und definiert jetzt Identität. Ein Teil der Bedenken von Chow bezieht sich darauf, dass poststrukturalistische Bemühungen um die Eigenart des/der Anderen (1) ein universalisierendes Projekt geworden sind und sich (2) nie von der Selbstreferenzialität des „Zentrums“ gelöst haben, obwohl Intersektionalität paradoxerweise als ein Aufruf zu und eine Form von Anti-Essenzialismus verstanden wird.[11] Chow beschreibt die Grenzen des Poststrukturalismus sehr einfach: Das Subjekt X kann verschiedene Inhalte annehmen, aber es taucht immer wieder in der gleichen Form auf. (Wir können das etwa an der Inkludierung von Transsexualität und Behinderung in das Konzept der Intersektionalität ablesen.)

Cyborgs und andere Assemblagen

Die Literatur zu Intersektionalität wird auch durch ihren Fokus auf eine Politik der Repräsentation bestimmt, der von Judith Butlers *Unbehagen der Geschlechter* und Gayatri Spivaks *Can the Subaltern Speak* ausgelöst wurde.[12] Selten kommt es zu einem Dialog zwischen denen, die sich mit der Bedeutung und Entwicklung von Politiken der Repräsentation beschäftigen, und denjenigen, die von der Nicht-Repräsentierbarkeit von ‚Materie an sich’ überzeugt sind – Donna Haraway, Elizabeth Grosz, Elizabeth Wilson, Karen Barad, Patricia Clough, Dianne Currier, Vicky Kirby, Miriam Fraser, Luciana Parisi, um nur einige zu nennen. Diese feministischen Natur- und Technikwissenschafterinnen haben sich aus unterschiedlichen Gründen von Fragen der Subjektformation abgewendet und sich unter dem Einfluss von

Deleuze mit Körpern beschäftigt, deren Liminalität ihrer Auffassung nach nicht durch intersektionale Subjektpositionen erfasst werden kann. Stattdessen verstehen sie Körper als instabile Assemblagen, die nicht nahtlos in Identitätsformationen aufgesplittet werden können. Elizabeth Grosz kritisiert zum Beispiel die räumlichen und zeitlichen Essenzialisierungen des Konzepts der Intersektionalität, das sie als „ein Modell des Stillstands [versteht], dem es nicht gelingt, die wechselseitige Konstitution und Indeterminiertheit von verkörperten Konfigurationen von Gender, Sexualität, ‚Rasse', Klasse und Nation zu erfassen".[13]

Donna Haraway ist die einflussreichste Vertreterin dieser Strömung. In der letzten Zeile ihres grundlegenden Essays von 1985, „Ein Manifest für Cyborgs",[14] das zu den wichtigsten Texten dieser Literatur zählt, erklärt sie, dass sie lieber eine Cyborg als eine Göttin wäre, dass sie also die postmoderne technologische Gestalt technisch-menschlicher Hybridität (der Körper als eine Konstruktion aus Informationen) dem Rückgriff auf eine rassifizierte, matriarchale Vergangenheit vorzieht. Implizit behauptet sie damit einen binären Widerspruch zwischen Intersektionalität und Assemblage.

Verschiedene Theoretiker_innen kritisieren, dass Haraway die Trope der *woman of color* für die *Cyborg par excellence* benützt. Zu diesen Kritikerinnen zählen Chela Sandoval und Malini Johar Schueller – letztere führt das Argument ein, dass *women of color* als Prothese für den Mythos der Cyborg verwendet werden,[15] in ähnlicher Weise wie für das Konzept der Intersektionalität, wie ich weiter oben argumentiert habe. Bisher fehlt es aber an einer gründlichen Untersuchung der Frage, wie diese Theorien zu Materie und Materialisierung in Hinblick auf Konzepte von Intersektionalität eingesetzt werden können. Schueller vertritt die

Auffassung, dass der Fokus auf Materie mit seiner Grundlage in den Natur- und Technikwissenschaften durch das Begehren produziert wurde, eine Theoretisierung von ‚Rasse' zu vermeiden, und dieses Begehren stetig reproduziert. Das ist höchstwahrscheinlich ein berechtigter Vorwurf, der aber nicht den Punkt trifft, um den es hier geht, nämlich eine Kritik an Theorien linguistischer Performativität, die davon ausgehen, dass es nichts außerhalb der Signifikation gibt. Cyborgs sollen binäre Kategorien unterlaufen – den Gegensatz zwischen Menschen und Tieren, Menschen und Maschinen, dem Physischen und dem Nicht-Physischen; eine Cyborg befindet sich an einer Kreuzung von Menschen und Maschinen, wie Vicky Kirby, Dianne Currier und andere dargelegt haben. Dianne Currier schreibt:

"In der Konstruktion einer Cyborg werden Technologien einem geschlossenen, nicht-technologischen Körper hinzugefügt und kreuzen sich an irgendeinem Punkt mit ihm. [...] Da also die hybride Cyborg in einem Prozess der bloßen Hinzufügung aus der Verbindung von Technologie und Körper entsteht, lässt sie die beiden Kategorien (menschlicher) Körper und Technologie, die diesem Prozess vorangingen, weitgehend intakt. [...] Damit wird die Cyborg tatsächlich der binären Logik der Identität eingeschrieben, obwohl Haraway genau dies vermeiden wollte."[16]

Haraway schafft keine tatsächliche Verbindung von Mensch/Tier/Maschine; neuere Theorien zur Trennung zwischen Natur und Kultur, etwa von Luciana Parisi, unterscheiden allerdings zwischen dem Biophysischen, dem Biokulturellen und dem Biodigitalen.[17] Trotzdem geht es in dieser Literatur in erster Linie darum, wie sich der Körper materialisiert und nicht darum, was der Körper bedeutet.

‚Assemblage' ist im Übrigen eine ungeschickte Übersetzung ins Englische; im Original von Deleuze und Guattari wird nicht der französische Begriff *assemblage* verwendet, sondern *agencement*, ein Wort, das Design, Layout, Organisation, Arrangement und Beziehungen bedeutet – der Schwerpunkt liegt also nicht auf dem Inhalt, sondern auf Beziehungen, und zwar Beziehungen zwischen Mustern. John Phillips hat in einem kürzlich erschienenen Essay erklärt, dass *agencement* impliziert, dass Konzepte ihre Bedeutung aufgrund von spezifischen Beziehungen zu anderen Konzepten gewinnen. Phillips führt weiter aus, dass es in erster Linie weder um den Status quo (die Essenz) geht noch um Behauptung (die Äußerung), sondern um Beziehung.[18] Die französischen und englischen Definitionen von Assemblage hingegen beziehen sich eher auf Sammlung, Kombination, Zusammenstellung, und das Wort wird in beiden Sprachen für Collagen in der Avantgarde-Kunst verwendet. (Eine Frage, die bei diesem Übergang von der französischen Theorieproduktion in die US-amerikanische akademische Welt mitschwingt, ist die nach den produktiven Effekten dieser ‚falschen' Übersetzung – mit ihr kann ich mich an diesem Punkt aber nicht beschäftigen.)

Es gibt zahlreiche Definitionen dessen, was Assemblagen sind; mich interessiert hier aber mehr, was Assemblagen tun. Assemblagen sind für mich interessant, weil sie (1) den menschlichen Körper als abgeschlossenes organisches Ding dekonstruieren. Wie Haraway anmerkt, endet der Körper nicht an der Haut. Wir hinterlassen überall Spuren unserer DNA, wir leben mit anderen Körpern – Mikroben und Bakterien – in uns, wir sind Teil von Kräften, Affekten und Energien, wir sind aus Information zusammengesetzt. Assemblagen privilegieren (2) den Körper nicht als menschlich und sehen ihn nicht in einer Binarität von Mensch und Tier. Menschliche Körper werden nicht als außergewöhnlich

verstanden, und zahlreiche Formationen von Materie können Körper sein – Körper von Wasser, von Städten, Institutionen usw. Materie ist eine Akteurin. Karen Barad hat in ihrer Theorie der performativen Metaphysik dargelegt, dass Materie nicht eine „Sache“ ist, sondern eine Tätigkeit. Insbesondere kritisiert Barad die vorherrschenden Vorstellungen von Performativität, die auf einer impliziten Unterscheidung zwischen der Signifikation und dem Signifikat beruhen, da sich ihrer Auffassung nach Materie nicht nur durch Signifikation materialisiert:

“Ein performatives Verständnis diskursiver Praktiken richtet sich gegen den repräsentationistischen Glauben an die Macht von Worten, ihnen vorhergehende Dinge zu repräsentieren. Ein sinnvoller Zugang zu Performativität bedeutet nicht, alles (und insbesondere materielle Körper) zu Worten zu machen; im Gegenteil geht es bei Performativität darum, die exzessive Macht der Sprache zu bestreiten, durch die determiniert wird, was real ist. Daher steht Performativität in ironischem Kontrast zu dem Monismus, der Sprache als den Stoff der Realität versteht. Performativität kritisiert die unhinterfragten geistigen Gewohnheiten, die der Sprache und anderen Formen der Repräsentation mehr Macht über unsere Ontologien geben, als ihnen zusteht.“[19]

Barads posthumanistischer Zugang stellt die Grenzen zwischen menschlich und nicht-menschlich, zwischen Materie und Diskurs in Frage und fragt nach den Praktiken, die diese Grenzen konstituieren, stabilisieren und destabilisieren. Signifikation ist (3) nur ein Element von vielen, die einer Substanz Bedeutung und Vermögen geben. In seinem neuesten Buch *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* unternimmt Manuel De Landa den radikalen Versuch, „Sprache zuletzt kommen zu lassen“[20]. Essenzialismus, der üblicherweise als das

Gegenteil von Sozialkonstruktivismus verstanden wird, findet in diesem postpost-strukturalistischen Verständnis einen Platz innerhalb von Signifikation und Sprache – als „linguistischer Essenzialismus“ in der Begrifflichkeit von De Landa und anderen. In den Worten von Karen Barad: „Der Sprache wurde zu viel Macht zugestanden.“[21] (Die Gefahr ihres Begriffs des *agential realism* besteht allerdings darin, dass er leicht dazu führen kann, eine essenzialistische Wahrheit zu behaupten, die durch Materie produziert wird.) Schließlich werden (4) Kategorien, wie ‚Rasse’, Geschlecht, Sexualität als Ereignisse, Tätigkeiten und Begegnungen zwischen Körpern verstanden und nicht einfach als Entitäten und Eigenschaften von Subjekten. Assemblagen entstehen auf einer „vertikalen und horizontalen Achse“ in Prozessen von Deterritorialisierung und Reterritorialisierung. In *Tausend Plateaus* problematisieren Deleuze und Guattari ein Modell, das zuerst eine Konstante produziert, um dann Variationen einzuführen. Assemblagen betonen nicht die Konstanten, sondern „Variationen von Variationen“ und daher die Ereignishaftigkeit von Identität.[22] De Landa hält daher fest, dass ‚Rasse’ und Geschlecht nur dann als Eigenschaften definiert werden können, wenn es um „Muster wiederkehrender Verbindungen und die Eigenschaften dieser Verbindungen“[23] geht.

Intersektionalität als Assemblage lesen

Eines der grundlegenden Beispiele von Kimberlé Crenshaw – das der Verkehrskreuzung *[intersection]* – situiert Intersektionalität als ein Ereignis. Crenshaw schreibt:

“Stellen wir eine Analogie zum Verkehr an einer Kreuzung her, der sich aus und in vier Richtungen bewegt. Ebenso wie der Verkehr an einer Kreuzung kann Diskriminierung sich in die eine oder die

andere Richtung bewegen. Wenn ein Unfall an einer Kreuzung passiert, kann er durch Autos aus irgendeiner Richtung oder aus allen Richtungen verursacht werden. [...] Aber es ist nicht immer einfach, einen Unfall zu rekonstruieren. Manchmal deuten die Bremsspuren und Verletzungen darauf hin, dass Verschiedenes zugleich passiert ist, und Bemühungen zur Feststellung des schuldigen Fahrers sind vergeblich. In solchen Fällen wird zumeist kein Fahrer zur Verantwortung gezogen, keine polizeiliche Untersuchung durchgeführt, und die Beteiligten gehen zurück zu ihren Autos und fahren weiter."[24]

Crenshaw zeigt in dieser Beschreibung, dass Identifizierung ein Prozess ist und Identität eine Begegnung, ein Ereignis, ein Unfall.

Identitäten haben viele Ursachen, viele Richtungen, sie sind liminal; Spuren sind nicht immer selbsterklärend. In diesem ‚Werden von Intersektionalität' liegt die Betonung eher auf Bewegung als auf Erstarrung, darauf, wie das Anhalten von Bewegung die Forderung nach Feststellung produziert. Durch den Unfall entsteht das standardisierte Bedürfnis nach der Rechtsordnung: Hat ein Rechtsbruch stattgefunden? Wie können Schuldige festgestellt werden? Intersektionalität ist also ein viel durchlässigeres Paradigma, als es aufgrund der wissenschaftlichen Standardisierung erscheint. Die Institutionalisierung der *Women's Studies* in den USA führte zur Forderung nach einem Subjekt (dem Subjekt X) und einer Methode.

Ein anderes Hauptthema von Crenshaw sind strukturelle Vorurteile in Bezug auf häusliche Gewalt, ungleiche Zugänge zu Unterstützung und Ungerechtigkeiten bei der Vertretung und Darstellung im Rechtssystem. Ich möchte hier kurz Brian Massumis *Parables for the Virtual* einführen, in denen er häusliche Gewalt im „Ereignisraum Heim" positioniert.[25] Das Ereignis ist

für Massumi nicht eine abgeschlossene Handlung oder eine Reihe von Handlungen und Aktivitäten, sondern das „Ineinanderfalten von zeitlichen Dimensionen“.[26] Die Ineinander- und Auseinanderfaltung der Zeiten ist das Ergebnis der „Wandlung von Oberflächendistanz in Intensität, die auch die Wandlung der Materialität des Körpers in ein Ereignis ist“.[27] Zu einem Bericht über das Ansteigen häuslicher Gewalt bei Football-Endspielen in den USA schreibt Massumi:

“Wenn das Spiel am Höhepunkt seiner Intensität in die Häuslichkeit eintritt, stört es das empfindliche Gleichgewicht des Haushalts. Die Beziehungsmuster der Körper im Haushalt werden neu problematisiert. Das Ereignis des Spiels unterbricht für einen Moment das Muster extrinsischer allgemeiner Beziehungen zwischen Einschreibungen im Haushalt, wie sie durch Gender eingeschrieben sind. Daraus entsteht ein Kampf: ein Geschlechterkampf um aufeinander prallende Kodes sozialen Verhaltens, um Zugangsrechte zu Teilen des Heims und seinen Inhalten und um Rituale der Dienstbarkeit. Der sozialgeschichtliche Platz des Heims wird zum Ereignisraum. Der Fernseher hebt sich plötzlich vom Hintergrund des Mobiliars ab, drängt sich als katalytisches Teilsubjekt auf und ordnet um sich die Körper des Haushalts gemäß ihrer differenziellen Potenziale, die üblicherweise durch das Geschlecht bestimmt werden. Für einen Moment ist alles offen – rund um den Fernseher und zwischen dem Wohnzimmer und der Küche. In der Nähe des Fernsehers gewinnen Worte und Gesten eine ungewohnte Intensität. Alles könnte passieren. Der männliche Körper fühlt dieses Potenzial und überführt die Heterogenität der Elemente dieser Situation in einen Reflex der Gewaltbereitschaft. Das ‚Spiel’ wird bestimmt durch die bereits konstituierte Neigung des Mannes zuzuschlagen. Das typische Beziehungsmuster manifestiert sich in der Bewegung der

Hand gegen das Gesicht. Der Schlag drückt die empirische Realität der Situation aus: die Wiedereinsetzung der Beherrschung des Häuslichen durch die männlich dominierte Machtordnung. Das Ereignis löst einen Kurzschluss aus. Das Ereignis ist Rückeroberung. Der Ereignisraum des Heims ist wieder der Platz, der er war: ein Container asymmetrischer Beziehungen zwischen Bedingungen, die bereits durch Gender bestimmt sind. Zurückgefaltet in die Domestizierung. Kodiert als Zugehörigkeit, nicht als Werden."[28]

Was zeigt sich hier? Zunächst eine Intensivierung der Beziehung des Körpers zu sich selbst (*eine* Definition von Affekt), die nicht nur durch die Bedeutung des Football-Endspiels produziert wird, sondern durch die körperliche Kraft und Energie, die dieser Signifikanz innewohnt (man beachte den Unterschied zwischen Signifikation und Signifikanz). Zweitens ein Fokus auf Beziehungsmuster – nicht auf die Einheiten selbst, sondern auf die Muster, die diese zueinander in Relation setzen. Nicht Assemblage, sondern Agencement. Drittens die Körper des Haushalts: der Fernseher als ein Akteur, ein Actant (Bruno Latour), als eine Materie mit der Kraft zu determinieren, wer sich wo, wie und wann bewegt. Der Fernseher ist ein affektiver Leiter: „In der Nähe des Fernsehers gewinnen Worte und Gesten eine ungewohnte Intensität." Viertens: „Alles könnte passieren." Ein Werden. Eine Deterritorialisierung. Fünftens intersektionale Identität: Das Männliche ist immer schon ideologisch als gewaltbereiter kodiert – eine Schließung des Werdens. Schließlich: der Schlag: die Hand gegen das Gesicht. Reterritorialisierung. Massumi schreibt:

"Es geht hier nicht um die Diskussion, ob es einen empirisch nachweisbaren Zusammenhang zwischen Profisport und Gewalt gegen Frauen gibt. Das Ausmaß verbaler Aggression, das allein durch die Behauptung eines solchen Zusammenhangs ausgelöst

wird, reicht aus, um den theoretischen Punkt zu klären, der sich hier stellt: dass Massenmedien nicht in erster Linie Bildinhalte vermitteln, sondern Ereignispotenzial.“[29]

Diese Massumi-Lektüre ist also keine Textanalyse zur Frage, ob der Konsum von gewalttätigen Fernsehsendungen Gewalt oder gewalttätige Subjekte produziert. Dies ist keine Theorie der Identifikation von Zuschauer_innen mit Inhalten von Massenmedien, sondern eine Theorie affektiver Intensivierung: das Aufeinandertreffen von Technologie – gutes, altes Fernsehen, es ist nicht nötig, ständig auf das Internet zu rekurrieren –, Körpern, Materie, molekularen Bewegungen, Energieübertragungen. Massumi unterstellt, dass die Beziehung von Positionalität zu Affekt, Gefühlen und Empfindungen letztendlich arbiträr ist. Daher unterminiert eine Politik des Affekts scheinbar unvereinbare Subjektpositionen. Im Unterschied zu Crenshaw geht es hier nicht darum, ob ein Verbrechen stattfindet, nicht darum, Schuldige festzustellen, sondern um die Frage, welche affektiven Bedingungen zur Entfaltung eines Ereignisraums führen. In den grundlegendsten feministischen Begrifflichkeiten können wir Massumis Interesse an diesem Ablauf als einen anderen Zugang zu der Frage verstehen, wie häusliche Gewalt ausgelöst wird und wie wir sie verhindern können.

Disziplin und Kontrolle

Offensichtlich lässt sich über eine derartige Fallstudie noch viel mehr sagen, und es ist sicherlich richtig, dass sich die Assemblage-Theoretiker_innen (mit Ausnahme von Arun Saldanha) kaum mit ‚Rasse’ beschäftigen. Doch dieser Essay versucht nur, die Richtung von Fluchtlinien anzuzeigen, denen er nicht vollständig nachgehen kann. Meine eigenen Überlegungen zu den Grenzen der

intersektionalen Theorie gehen weit über eine Rekonstruktion ihres spezifischen Kontexts hinaus (und Massad denkt auch in diese Richtung – es geht nicht nur um epistemologische Inkongruenz, sondern insbesondere um ontologische Irreduzibilität[30]). In *Terrorist Assemblages* habe ich geschrieben:

"Unabhängig davon, wie intersektional unsere Modelle der Subjektivität sind und wie gut sie an lokale Politiken von Raum, Ort und Maßstab angepasst sind, können uns diese Formulierungen – die Feinabstimmungen von Intersektionalität, die stets gefordert werden – doch einschränken, wenn wir das Primat und die Singularität des disziplinierten Subjekts und seiner identitären Anrufung als gegeben annehmen."[31]

Mein Interesse daran, die Vorherrschaft des Subjektstatus zu hinterfragen, wird durch die Begrenzungen poststrukturalistischer Kritik angetrieben, die Rey Chow betont: durch Bedenken in Bezug auf die Trennung zwischen Natur und Kultur und Fragen von Sprache und Materialität, die natur- und technikwissenschaftliche Feministinnen aufgezeigt haben, durch Überlegungen der Assemblage-Theoretiker_innen zu Macht und Affekt, und schließlich dadurch, dass ich all dies zu Diskussionen über Disziplin- und Kontrollgesellschaften in Bezug setze, die auf dem Werk von Foucault und den weiteren Überlegungen von Deleuze aufbauen. In seinen Vorlesungen aus den Jahren 1977/78 unterscheidet Foucault zwischen disziplinierenden Mechanismen und Sicherheitsapparaten, die Deleuze später „Kontrollgesellschaften" nennen wird. Zur disziplinierenden Organisation von Multiplizität schreibt Foucault: „Die Disziplin ist ein Modus der Individualisierung von Mannigfaltigkeiten und nicht etwas, das, von zunächst individuell bearbeiteten Individuen aus, anschließend eine Art Gefüge aus vielfältigen Elementen konstruieren würde."[32]

Viele Beziehungen zwischen Disziplin (Exklusion und Inklusion) und Kontrolle (Anpassung und Optimierung) wurden in letzter Zeit beschrieben – (1) als verschiedene, sich überschneidende, aber fortschreitende Stufen von Marktkapitalismus und Gouvernementalität, (2) als ko-existente Modelle und Formen der Ausübung von Macht, (3) indem Kontrolle als ein Effekt disziplinierender Apparate verstanden wird, Kontrolle also den Inbegriff einer disziplinären Gesellschaft *par excellence* darstellt (da disziplinierende Machtformen ihre eigentlichen Orte überschreiten, um sich überall zu reproduzieren), und schließlich, wie von Foucault in obigem Zitat, indem disziplinäre Rahmenbedingungen als Reaktion auf Kontrolle verstanden werden. Als vorsichtige Frage und Behauptung möchte ich hier vorschlagen, intersektionale Kritik als eine Intervention in legale und kapitalistische Strukturen zu verstehen, die die Fixierung von Subjekten mit legalen Rechten nötig macht und die disziplinären Anforderungen an eine solche Art der Subjektformierung reproduziert. In ihrer Antwort auf die Publikation *This Bridge Called My Back*[33] stellte Norma Alarcón bereits 1984 mit großem Vorausblick die Frage: „Werden wir aus der ganzen Welt ein Subjekt machen?“[34] In dieser produktiven Sackgasse finden wir nun folgenden Widerspruch: Einerseits hat die Heuristik der Intersektionalität zu einer Fülle von Arbeiten zu *women of color* geführt, andererseits wurden dadurch weiße Feministinnen dieser Aufgabe enthoben und konnten Gender- und sexuelle Differenz als grundlegend und primär wieder einführen. Andererseits lässt sich auch eine poststrukturalistische Ermüdung in Bezug auf das Subjekt selbst beobachten.

Wird daher die Assemblage vernachlässigt, um intersektionale identitäre Strukturen zu erhalten, dann werden die Formen übersehen, in denen Kontrollgesellschaften Körper begreifen und

produzieren – als Information, als Materie, die nicht oder nicht in erster Linie als Signifikation funktioniert, als Anpassung von Fähigkeiten, als Dividuen in Bevölkerungen mit einer Reihe von Schaltpunkten (die nicht auf die Anrufung im Sinne von Althusser beschränkt sind). Und es werden auch die Formen übersehen, wie Kontrollgesellschaften Körper überwachen, nicht nur über Identitätspositionen, sondern auch durch affektive Tendenzen und statistische Wahrscheinlichkeiten. Ein Verständnis von Intersektionalität als archaisches Relikt der Identitätspolitik wird allerdings selbst Teil der Fantasie, dass eine unendliche Inklusion von mit Vermögen ausgestatteten Körpern möglich ist, wobei völlig vernachlässigt wird, dass Disziplin und Strafe für einige Körper noch immer der primäre Modus des Machtapparats sein könnten – für statistische Ausreißer oder diejenigen, die ein früher Tod erwartet, oder diejenigen, die früher als nutzlose oder überflüssige Körper bezeichnet wurden. Intersektionalität und Assemblagen beziehen sich auf unterschiedliche konzeptuelle Probleme: Intersektionalität versucht, politische Institutionen und deren Formen sozialer Normativität und disziplinärer Administration zu verstehen, während es Assemblagen darum geht, Politik wieder in das Politische zu überführen und danach zu fragen, was vor und nach dem ist, was gerade etabliert ist. Für mich ist es einer der wichtigsten Vorteile des Nachdenkens über die verschlungenen Beziehungen zwischen Intersektionalität und Assemblagen, dass wir daraus Landkarten der bisher nicht vollständig verstandenen Beziehungen zwischen Disziplin und Kontrolle entwickeln können.

Um schließlich zum Titel meines Artikels zurückzukehren und zu dem Gegensatz, den Haraway (unglücklicherweise, aber doch auch mit Vorausblick) behauptet: Wäre ich wirklich lieber eine Cyborg als eine Göttin? Die Cyborg sieht die Zukunft als teleologisch

durch Technologien (Kultur) determiniert, wodurch nicht nur Kultur überdeterminiert wird, sondern unseren gegenwärtigen Technologien ein Ausnahmestatus zuerkannt wird. Die Göttin (Natur) ist eingebettet in den rassifizierten matriarchalen Mythos feministischer Rückeroberungsnarrative. Die Cyborg klingt heutzutage sicherlich sexier als die Göttin. Aber warum sollte man Cyborg und Göttin voneinander trennen, wenn es doch sicherlich Cyborg-Göttinnen unter uns gibt. Hier ist eine intersektionale Assemblage im Entstehen, die ich tatsächlich schätzen würde.

(Deutsche Übersetzung des im Rahmen der Reihe Inventionen *- siehe Hinweise im Editorial - vorgetragenen Textes.)*

[1] Puar, Jasbir K.: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham 2007.

[2] Crenshaw, Kimberlé: „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, in: *The University of Chicago Legal Forum Volume: Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, 1989, S. 139–167.

[3] Crenshaw, Kimberlé: „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color“, in: *Stanford Law Review*, 1991, Nr. 6, S. 1241–1299.

[4] Ebd., S. 1243.

[5] Lorde, Audre: „Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference“, in: Dies.: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Berkeley 1984, S. 114–123.

[6] Vgl. Schueller, Malini Johar: „Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body“, *Signs. Journal of Women and Society*, 2005, Nr. 1, S. 63–92.

[7] Brah, Avtar und Phoenix, Ann: „Ain't I A Woman: Revisiting Intersectionality“, in: *Journal of International Women's Studies*, 2004, Nr. 3, S. 75–86, hier S. 76.

[8] Yuval-Davis, Nira: „Intersektionalität und feministische Politik“, in: *Feministische Studien*, 2009, Nr. 1, S. 51–66, hier S. 64f.

[9] Vgl. Kaplan, Caren und Grewal, Inderpal: Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices, Minneapolis 1994.

[10] Chow, Rey: *The Age of the World Target*, Durham 2006, S. 53.

[11] Vgl. Brah: „Ain't I A Woman“, in: *Journal of International Women's Studies*, a.a.O., S. 76.

[12] Vgl. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. von Karin Wordemann, Frankfurt/M. 1991; Spivak, Gayatri C.: *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, eingel. von Hito Steyerl, Wien 2007.

[13] Grosz, Elisabeth: *Volatile Bodies*, Bloomington 1994.

[14] Haraway, Donna: „Ein Manifest fur Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“, übers. von Fred Wolf, in:

Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M., New York 1995, S. 33–72.

[15] Vgl. Sandoval, Chela: *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis 2000; und Schueller: „Analogy and (White) Feminist Theory", in: *Signs*, a.a.O.

[16] Currier, Dianne: „Feminist Technological Futures: Deleuze and body/technology assemblages", in: *Feminist Theory*, 2003, Nr. 3, S. 321–338, hier S. 323.

[17] Vgl. Parisi, Luciana: *Abstract Sex: Philosophy, Technology, and Mutations of Desire*, London, New York 2004, S. 12

[18] Vgl. Phillips, John: „Agencement/Assemblage", in: *Theory Culture & Society*, 2006, Nr. 2–3, S. 108–109.

[19] Barad, Karen: „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", in: *Signs. Journal of Women and Society*, 2003, Nr. 3, S. 801–832, hier S. 802.

[20] De Landa, Manuel: *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity,* London 2006, S. 16.

[21] Barad: „Posthumanist Performativity", in: *Signs*, a.a.O., S. 801.

[22] Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullie, Berlin 1992.

[23] De Landa: *A New Philosophy of Society,* a.a.O., S. 56.

[24] Crenshaw: „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex", in: *The University of Chicago Legal Forum,* a.a.O, S. 149.

[25] Massumi, Brian: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002.

[26] Ebd., S. 15.

[27] Ebd., S. 14.

[28] Ebd., S. 80–81.

[29] Ebd., S. 269, Anm. 5.

[30] Vgl. Massad, Joseph: „How Not to Study Gender in the Arab World“, Lecture at Oberlin College, October 2009.

[31] Puar: *Terrorist Assemblages*, a.a.O., S. 206.

[32] Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jurgen Schroder, hrsg. von Michel Sennelart, Frankfurt/M. 2004, S. 28.

[33] Moraga, Cherrie und Anzaldua, Gloria: *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*, New York 1984.

[34] Alarcon, Norma: „The Theoretical Subject(s) of ‚This Bridge Called My Back' and Anglo-American Feminism“, in: Anzaldua, Gloria (Hg.): *Making Face, Making Soul/Hacienda Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco 1990, S. 356–369, hier S. 361.