01 2011

Politiken der Affekte. Transversale Konvivialität

Transversale Konvivialität

Encarnación Gutiérrez Rodríguez

Übersetzt von Therese Kaufmann

Bei Félix Guattari entspringt der Begriff der ‚Transversalität' den Reflexionen über seine therapeutische Praxis in der Psychiatrie der französischen Klinik *La Borde*.[1] Er führt den Begriff in diesem Zusammenhang ein, weil er die hierarchische Arbeitsorganisation in der Klinik hinterfragen möchte, aber auch das auf Freuds Vorstellung von *Übertragung* basierende therapeutische Konzept. In Freuds Übertragungsmodell kommt dem/r TherapeutIn eine machtvolle Position zu, da diese/r autorisiert ist zu heilen. Durch die Übertragung von Gefühlen von der/dem PatientIn auf die/den TherapeutIn wird nach Freud ein Prozess angeschoben, der die Hervorbringung des Unbewussten in das Bewusste ermöglicht. Guattari bezweifelt das Modell, weil es vorgebe, dass das Unbewusste kontrollierbar sei, um das Leben in einer „rationalen" Welt zu ermöglichen. Seiner Ansicht nach ist das Unbewusste eine soziale Konstante unseres Daseins. Unsere Aktionen, unsere Beziehungen sind über ein gesellschaftlich Unbewusstes geprägt. Wir können demnach das Unbewusste nicht als eine zu

domestizierende Kraft ausmachen, sie durchdringt vielmehr unser Gewusstes und Bewusstes als Energie, Sensation und Intensität.

Demzufolge spielen Affekte eine immense Rolle in dieser Betrachtung, denn sie sind Erregungen, körperliche Reaktionen, die das Bewusste im Unbewussten verschmelzen lassen. Transversalität ermöglicht es, sich einer synthetisierenden Strategie der Rationalisierung und Kategorisierung zu widersetzen, indem das Heterogene und dessen Verbindungslinien aufgespürt werden, ohne sie in ein identitäres Raster einpressen zu wollen. Transversalität arbeitet so mit der Vorstellung der Multiplizität und der Möglichkeit von Verbindungslinien – der Kommunikation zwischen unterschiedlichen Erscheinungen und Formationen.

Auch in der feministischen Literatur ist der Begriff der ‚Transversalität' als verbindende politische Strategie diskutiert worden.[2] Eine transversale feministische Strategie ist nach Nira Yuval-Davis eine Strategie, um über Unterschiede hinweg einen gemeinsamen Bezugspunkt für politische Strategien herzustellen. Mein Bezug auf Transversalität ist von diesen unterschiedlichen Kontexten getragen: (a) der Suche nach Verbindungen in der Multiplizität; (b) der Wahrnehmung von Erfahrungen, Äußerungen und Erregungen, die nicht in einem logisch hermeneutischen Skript eingeschrieben sind; (c) dem politischen Potenzial für gesellschaftliche Veränderung. Hierbei ist es mir wichtig, nicht von einem herrschaftsneutralen Begriff der Transversalität auszugehen, sondern Transversalität im Kontext von Herrschaftsverhältnissen zu betrachten. In diesem Sinne beschäftige ich mich hier mit dem transversalen Moment der Affekte bei der Hausarbeit undokumentierter Migrantinnen in Privathaushalten. Die gesellschaftlichen Koordinaten, in denen über Transversalität nachgedacht wird, sind die der Feminisierung und Kolonialität von Arbeit.

Hausarbeit und affektive Arbeit

Im Kontext von Migrationsregimen stellt Hausarbeit einen neuralgischen Punkt dar, um zu verstehen, wie die Logik kapitalistischer Akkumulation auf der Basis der Feminisierung und Kolonialität von Arbeit funktioniert. Die Entwertung von Hausarbeit als rassifizierte und feminisierte Arbeit entsteht innerhalb einer Logik, in der sie gesellschaftlich und kulturell als ‚unproduktive' Arbeit kodifiziert wird. Es ist deshalb kein Zufall, dass der Hausarbeit geringe Löhne zugewiesen werden. Die Klassifizierung dieser Arbeit als ‚geringwertig' ist mit einem gesellschaftlichen Prozess der Bedeutungsproduktion verknüpft. Der Hausarbeit anhaftende gesellschaftliche Wert ist somit das Ergebnis eines hegemonialen Kampfes. Wie Judith Rollins für den Fall der USA argumentiert, trägt Hausarbeit die historischen Spuren von Kolonisation und Versklavung in sich.[3] Sie stellt das Kontinuum, aber auch die Transformation eines häuslichen Systems – von der ‚Sklavin' über die rechtlose Dienerin *[indentured servant]* bis zur Bediensteten – dar, das in den rassifizierten und feminisierten Körpern seiner Arbeitskräfte verschlüsselt liegt. Die gesellschaftliche Entwertung von Hausarbeit hat weniger mit ihrem konkreten reproduktiven Charakter zu tun als mit ihrer kulturellen Kodifizierung. Der Wert, der dieser Arbeit zugeschrieben wird, ist mit den vergeschlechtlichten Vermächtnissen verbunden, die in einem hierarchischen epistemologischen System ihren Ausdruck finden, das Rationalität begünstigt und körperliche, emotionale und nachhaltige Fähigkeiten diskreditiert. Der Wert von Hausarbeit wird von einem kulturellen System der Bedeutungsproduktion vorgegeben, das sich auf historische und soziopolitische Systeme geschlechtsspezifischer Unterscheidungen und rassifizierter

Hierarchien stützt. Dies korreliert mit seiner feminisierten Arbeitskraft, insbesondere jener der rassifizierten, feminisierten Subalternen.

Demzufolge ist die *lebendige Arbeit*, die aus einer ‚undokumentierten ArbeitsmigrantIn' herausgeholt wird, durch die von Migrationsregimen und ihrem Zusammenspiel mit der Feminisierung der Arbeit erzeugten Wahrnehmungen kulturell vorgegeben. Zwei Zeitlichkeiten, Moderne und Kolonialität, fallen hier in eins und artikulieren das inhärente Paradox des modernen/kolonialen Weltsystems, das sich im lokalen Antlitz ‚undokumentierter Migration' und ihrer Feminisierung im Spätkapitalismus ausdrückt. Wie Anibal Quijano und Walter Mignolo zeigen, ist die Kolonialität der Arbeit der Logik der Kapitalakkumulation inhärent.[4] Moderne Formen der Kapitalproduktion haben koloniale Produktionsformen nicht ersetzt, sondern diese vereinigen sich in der Artikulation aktueller Formen der Kapitalproduktion.

Der Wert, der der Hausarbeit zugeschrieben wird, ist deshalb untrennbar verknüpft mit den historischen Genealogien und sozialen Prozessen hegemonialer Kämpfe. Der als Einschreibung und Indikator einer bestimmten, historischen gesellschaftlichen Ordnung dienende Wert verfügt über einen Doppelcharakter, da er sich einerseits auf die materiellen Produktionsbedingungen, und andererseits auf ein kulturelles Produktionsskript bezieht. Aus dieser onto-phänomenologischen Perspektive funktioniert Hausarbeit gleichzeitig als Einschreibung und als in ihren affektiven Charakteristiken manifestierte Körperlichkeit, aber auch in der vergeschlechtlichten und rassifizierten Einschreibung ihrer Arbeitskräfte. Die Arbeitskräfte in der Hausarbeit sind charakterisiert durch feminisierte Fähigkeiten, die in einer Wechselbeziehung mit der Kolonialität von Arbeit stehen.

Die Produktivität, die die *lebendige Arbeit* in der Hausarbeit erlangt, folgt dem verborgenen Skript eines disziplinären Kapitalismus, der auf das ‚Rohmaterial' feminisierter und rassifizierter Subjekte abzielt, deren Arbeit als ‚natürlich' kodifiziert wird und deshalb weder Kapitalinvestition benötigt noch eine Strategie der Kapitalakkumulation verfolgt. Tatsächlich investiert das Kapital in diese Arbeit, indem sie künstlich außerhalb der Kreisläufe der Kapitalakkumulation gehalten und ihr konstitutiver Beitrag dazu ignoriert und negiert wird. Hausarbeit generell und ‚undokumentierte Hausarbeiterinnen' im Besonderen erzeugen so den Ort einer „Exterritorialität"[5] oder „kolonialen Differenz".[6] Ihre Anwesenheit bleibt von Zeitlichkeiten und Bedingungen diktiert, die sich nicht im Skript des modernen Fortschritts und der Prosperität finden. In symptomatischer Weise zeigen dies die Arbeitsbedingungen der Hausarbeiterinnen, die gekennzeichnet sind von mündlichen Verträgen, ungeregelten Arbeitszeiten, unsicheren und ungeschützten Arbeitsbedingungen und einer hohen Abhängigkeit von den ArbeitgeberInnen. Doch das Kapital absorbiert mit der Hausarbeit die Spuren des Lebens, die biopolitische Macht menschlicher und sozialer Beziehungen. Deshalb ist das Kapital nicht nur interessiert an den kooperativen und emotionalen Ressourcen dieser Arbeitskräfte, sondern vor allem an ihren affektiven Fähigkeiten.

Von der emotionalen zur affektiven Arbeit

Die Analyse „emotionaler Arbeit" im Kontext von Hausarbeit hat die Bedeutung von Liebe in der Arbeit von Frauen hervorgehoben und dadurch sichtbar gemacht, welche Rolle darin persönliche Fürsorge und der Einsatz subjektiver Fähigkeiten spielen.[7] Oft wird von der Annahme ausgegangen, dass wir, wenn wir von Gefühlen sprechen, Affekte meinen. Doch auch wenn die

Perspektive auf Affekte eine Analyse von Gefühlsdynamiken miteinbezieht, geht sie über den kognitiven Rahmen von Gefühlen hinaus. Wie Brian Massumi festhält, verlangen Affekte nicht nach einem Subjekt als AdressatIn, sie sind unstrukturiert und verstreut, sie fluktuieren im Raum, verbinden verschiedene Elemente miteinander, das Menschliche mit dem Nicht- bzw. Posthumanen. [8] Massumi zufolge können Affekte im Gegensatz zu Gefühlen, die einen subjektiven Inhalt haben und soziolinguistisch als eine Eigenschaft der Erfahrung fixiert werden können, nicht in einer „Bedeutungsabfolge“ oder einer „Erzählung“ gefasst werden.[9] Gefühle erfordern ein Subjekt, da sie aus Bedeutung und übertragenem Wert zusammengesetzt sind.[10]

Weder richten sich Affekte ‚automatisch’ an eine Person, noch sind sie intentional in einer Bedeutungsmatrix verwoben. Dennoch sind sie Bedeutungsträger, da sie durch Emotionen und Gefühle hindurch wirken; sie sind diffuse und unstrukturierte, unmittelbare körperliche (Re-)Aktionen auf Energien, Empfindungen und Intensitäten, die sich nicht immer eindeutig in einer Person lokalisieren lassen, sondern sich im Raum verteilen. Affekte sind Energien, die Begegnungen entstammen, die nicht immer in Sprache fassbar sind, aber körperlich wahrgenommen werden. Während Gefühle die kognitive Ebene persönlicher Empfindungen adressieren, reagieren Affekte auf oft ‚unspezifische’ Energien, die mit unserem relationalen und sozialen Wesen als Menschen verknüpft sind. Diese Dimension affektiver Arbeit sollte nicht mit einem eher kognitiven Ansatz in Bezug auf emotionale Arbeit in privaten Haushalten gleichgesetzt werden. Die feministische Forschung zu emotionaler Arbeit hat die Aufmerksamkeit besonders auf die Sorgearbeit gelenkt. Gefühle werden in Bezug auf die Intention des Subjekts betrachtet, gegenüber anderen Menschen Empathie und Aufmerksamkeit zu zeigen. Hier werden

bestimmte Fähigkeiten mit der Ausrichtung auf das Wohlergehen einer anderen Person zum Einsatz gebracht. Affekte hingegen haben eine weniger rationale und kognitive Seite. Sie entstehen im Aufeinandertreffen von körperlichen Reaktionen und der Übertragung von Gefühlen, wodurch sie eine Spur im Körper oder im Umfeld eines Subjekts hinterlassen und diese Empfindungen gleichzeitig an andere Körper weitergeben. Obwohl Affekte unser Denken bestimmen und uns handeln lassen, ist ihr Ausdruck nicht immer intentional und eindeutig zielgerichtet. Sie sind eher spontane, physische Reaktionen auf unsere Umwelt und unsere Begegnungen. Wie Massumi festhält, ist der Affekt eine prä-individuelle Intensität, und Affektion ein relationales Moment, mit dem die Fähigkeit zu handeln durch die Begegnungen zwischen den betroffenen oder auf einander wirkenden Körpern vermindert oder erhöht wird.

Trotz alledem ist der Raum, in dem diese Reaktionen, Empfindungen und Intensitäten auftreten, historisch in ein gesellschaftliches Skript eingebettet und dadurch begrenzt. Obwohl Affekte über ein rationales Skript der Bedeutungsproduktion hinaus reichen, treten sie innerhalb eines solchen in Erscheinung und sind von ihm geleitet. Folglich sind Affekten, obwohl sie keine Bedeutungsträger sind, Bedeutungen eingeprägt und sie hinterlassen Spuren von Bedeutung. Im Kontext der Hausarbeit fließen Affekte durch einen Raum, der von feminisierten und rassifizierten sozialen Beziehungen begrenzt ist. Zum Beispiel kann eine Arbeitgeberin in der Küche weinen, ohne dass der Akt des Weinens als Ausdruck des Affekts von Traurigkeit sofort vergeschlechtlichten und rassifizierten gesellschaftlichen Beziehungen eingeschrieben ist. Sobald allerdings die Hausarbeiterin die Küche betritt und sie weinen sieht, ist die Art und Weise, wie sie reagiert, nicht ohne Bedeutung dafür, wie sie

von ihrer Arbeitgeberin oder anderen Mitgliedern des Haushalts wahrgenommen wird – egal, ob sie vielleicht selbst mit Weinen reagiert oder ob sie die Arbeitgeberin tröstet. Dieser Moment der Intimität könnte, da der Vorfall bzw. der Moment der Traurigkeit gemeinsam erlebt wird, einen Hinweis auf das Potenzial transversaler Verbindungen darstellen, aber nach wie vor wäre die Hausarbeiterin dafür beschäftigt, den Mitgliedern des Haushalts zu Diensten zu sein. Diese würden ihre affektive Reaktion nicht losgelöst von ihrem sozialen Status und ihrer Stellung als Hausarbeiterin wahrnehmen. Der durch den Affekt nachgebildete Moment der Überschreitung von Hierarchien und Differenzen mag hier zwar zum Ausdruck kommen, doch auf der Ebene des Eindrucks stellen soziale Hierarchien und Differenzen die unsichtbare Struktur dar, die die Übertragung und den Kreislauf von Affekten, ihre Affektion, reguliert.

Die Rolle von Affekten in der rassifizierten, feminisierten Arbeit verlangt von uns, Hausarbeit in ihrem relationalen und transversalen Charakter zu verstehen. Hausarbeit trägt nicht nur durch ihre physische und emotionale Arbeit zur Schaffung von ‚Mehrwert' bei, sondern vor allem aufgrund der Absorbierung ihres affektiven Charakters. Es ist nicht nur die Lebendigkeit, die durch Affektion der sozialen Reproduktion zugeführt wird, sondern auch eine heteronormative und rassifizierte soziale Ordnung. Wie bereits angemerkt, sind Affekte keine frei flottierenden Energien. Sie entstehen in einem Raum, der von einem konkreten historischen und geopolitischen, von Ungleichheiten strukturierten Kontext begrenzt ist. Unsere Affekte agieren und reagieren in diesem Kontext und tragen die Spuren der Materialität, die sie mit ihrer Energie zwar überschreiten, in der sie aber aufgrund ihres Entstehungszusammenhangs eingebettet bleiben. Der Ausdruck und die Übertragung von Affekten treten so in einem Raum in

Erscheinung, der bestimmt ist von historisch erzeugten, gesellschaftlich konfigurierten und kulturell situierten Machtverhältnissen.

Glück und Ekel können beispielsweise je nach gesellschaftlichem Status der Akteurinnen unterschiedlich adressiert und aufgenommen werden. Darüber hinaus stehen diese Gefühle, wie Sianne Ngai darstellt, zueinander in einem spezifischen Verhältnis der Asymmetrie.[11] Während ‚Glück' eine belebende Wirkung hat, ist ‚Ekel' für Ngai „das hässlichste aller hässlichen Gefühle", [12] seine Wirkung versucht das Objekt seiner Projektion zu „ent-lebendigen „, es zu entmenschlichen. Bezug nehmend auf Nietzsches *Genealogie der Moral* und seine Unterscheidung zwischen dem „glücklichen und selbstsicheren ‚vornehmen Menschen'" und der Moral des Sklaven, die markiert ist von Verachtung in Kombination mit der gleichzeitigen Toleranz für den Verabscheuungswürdigen und Abstoßenden, unterstreicht Ngai die historischen Vermächtnisse, die der Beschaffenheit und Wirksamkeit von Affekten innewohnen.[13]

Im privaten Haushalt ist dieses Verhältnis weniger durch den „vornehmen Menschen" und den „Sklaven" dargestellt als in der Asymmetrie zwischen rechtlich anerkannten BürgerInnen und missachteten oder negierten ‚anderen BürgerInnen' (‚undokumentierten MigrantInnen'). Doch ist dies nur die eine Hälfte der Geschichte, da die Arbeitgeberin und die Hausarbeiterin als feminisierte Subjekte beide Objekte der gesellschaftlichen Abneigung sind, die auf Hausarbeit projiziert wird. Beide Frauen müssen sich mit der Ablehnung beschäftigen, die dieser Arbeit gesellschaftlich zugeschrieben wird. Und doch befreit die Beschäftigung einer anderen Frau für die Erledigung dieser Arbeit die weibliche Arbeitgeberin temporär von den negativen Affekten, die dieser Arbeit anhaften. Stillschweigend

werden so die Positionen subjektiver und gesellschaftlicher ‚Superiorität' und ‚Inferiorität' im Austausch und in der Zirkulation von flüchtigen Blicken der Affektion, Reaktionen der Abscheu, Empfindungen von Abscheu oder Intensitäten von Freude oder Trauer neu geschaffen.

Hausarbeit zeigt also affektive Arbeit an. Sie reagiert auf die unmittelbaren Pulsschläge des Lebens und verfügt als solche über eine biopolitische Qualität. Was affektive Arbeit produziert, ist nicht greifbar und nicht immer materiell, da ihre Produkte an Gefühle, Emotionen und Energien angeschlossen sind. Die Perspektive affektiver Arbeit konzentriert sich somit auf den ‚unzensierten', intuitiven Ausdruck der für uns wesentlichen Impulse im Verhältnis zu anderen und unserer Umwelt. Verstrickt in die Energien privater Haushalte, ist Hausarbeit nicht nur in die Rezeption von Affekten involviert, sondern auch in deren Mediation und Organisation. Da sie nicht nur aus den Energien der Mitglieder des Haushalts stammen, sondern aus deren Verhältnis zu ihrem Haushalt und zur Gesellschaft, haben die produzierten Affekte sowohl interne als auch externe Ursprünge.

Aufgrund ihres kontextuellen und situativen Eingebettetseins sind Affekte von ihrem gesellschaftlichen Entstehungskontext bestimmt. Obwohl sie nicht unmittelbar in Sprache erfasst werden, übertragen sie eine, in ihrer Artikulationsmatrix eingebettete, symbolische Macht. So stellt zum Beispiel der Ausdruck von Ekel für ‚undokumentierte migrantische' Hausarbeiterinnen mehr dar als nur Abscheu, er ist, was Ngai als „agonistisches Gefühl" definiert, „(das soziale Verhältnis der Ungleichheit) [...], das sich in der heftigen Ablehnung oder Ausschließung seines Objekts konstituiert".[14] Die Empfindung von Ekel ist zwar Ausdruck einer verbreiteten körperlichen Reaktion, aber eingebettet in ein Netz symbolischer Macht und kulturell verordnet und ausgedrückt

in der gesellschaftlichen Entwertung von Hausarbeit. Affektive Arbeit wirft so die Frage nach der onto-phänomenologischen Dimension des Werts auf.[15] Die Wechselwirkung zwischen der gesellschaftlichen Anerkennung von Hausarbeit und der in ihr tätigen – meist rassifizierten und feminisierten – Arbeitskräfte macht sichtbar, wie sehr Arbeit nicht nur durch ihre Qualität, sondern durch ihren quantifizierbaren Charakter hinsichtlich dessen, wer die Arbeit ausübt, konstituiert wird. Hausarbeit wird nicht schlecht bezahlt, weil sie als unproduktiv gilt, sondern weil diejenigen, die diese Arbeit tun, feminisierte und rassifizierte Subjekte sind, die gegenüber dem hegemonialen, normativen Subjekt als ‚minderwertig' betrachtet werden.

Transversale Konvivialität

In den privaten Haushalten teilen die feminisierten Subjekte die Auswirkungen struktureller Gewalt gegen Frauen, die ausbeuterischen Effekte der Logik der Kapitalakkumulation und Heteronormativität. Doch diese Momente werden durchkreuzt von der Logik der Kolonialität der Macht. Während diese Frauen also beispielsweise das gleiche unangenehme Gefühl von ‚Ekel' teilen, das der gesellschaftlichen Abwertung von Hausarbeit anhaftet, ist dieses Gefühl mit unterschiedlichen Herrschaftsmomenten konnotiert. Während es der Arbeitgeberin möglich ist, die gesellschaftliche Zumutung entwerteter feminisierter Arbeit an eine ‚undokumentierte Migrantin' umzulenken, ist letztere dazu verurteilt, diese Arbeit zu tun, da sie in einem rechtlichen Zwischenraum ohne jeden Anspruch auf BürgerInnen-, ArbeiterInnen- oder Menschenrechte lebt. Hausarbeit ist auf verhängnisvolle Weise mit der Kolonialität von Arbeit verknüpft, was sich in der Situation der ‚undokumentierten Migrantin' widerspiegelt. Politische Organisationen fordern deshalb nicht nur

die Dezentrierung eines androzentrischen Blicks auf die Frage von Arbeit und Arbeitsorganisation, sondern auch einen dekolonialen Blick.

In dieser Hinsicht muss die politische Organisierung zwischen Arbeitgeberin und Hausarbeiterin auf der Basis einer transversalen Übersetzung ansetzen, einer Übersetzung, die das Machtgefälle, das transkulturelle Begegnungen bestimmt, anerkennt. Dieser Versuch einer Übersetzung basiert auf der Voraussetzung einer gleichzeitigen Existenz von (Un-)Übersetzbarkeit innerhalb der Übersetzung. Wie weit können wir universelle Forderungen, die in einem Teil der Welt verankert und situiert sind, auf andere Weltteile übersetzen? Was macht den Universalismus oder die Übersetzbarkeit einer Forderung aus? In Bezug auf Hausarbeit stellt die Forderung nach kollektivierter Hausarbeit und nach sozialer Anerkennung des gesellschaftlichen Werts, der durch diese Arbeit geschaffen wird, natürlich eine universelle Forderung dar. Doch wird diese Forderung nur teilweise adressiert, wenn wir von einer Analyse der Feminisierung von Arbeit ausgehen, ohne die andauernden Auswirkungen der Kolonialität miteinzubeziehen. Eine Übersetzung dieser Perspektiven in den Bereich der Rechte von Hausarbeiterinnen verlangt, dass wir die der Übersetzung zu Grunde liegenden Bedingungen anerkennen.

Übersetzung wird hier gekennzeichnet als „gelebte Existenz“[16]. Maldonado-Torres beschreibt das Konzept der „erlebten Existenz“ in Frantz Fanons Kritik hegelianischer Ontologie. Indem er Hegels Dialektik von Herr/Knecht umkehrt, besteht Fanon auf der „erlebten Erfahrung“, die aus dem Verhältnis zwischen dem vorausgesetzten „authentischen Sein“ (der Herr) und dem erniedrigten Anderen, dem „Nicht-Sein“ (das versklavte Subjekt) entsteht. Maldonado-Torres weist darauf hin, dass „wir deshalb laut Fanon jenseits einer ‚Wissenschaft des Seins’ eine Wissenschaft

über die Verhältnisse zwischen Sein und Nicht-Sein betreiben müssen, die beschreibt, wie der Ausschluss vom Sein funktioniert und wie die Nicht-Seinsheit erlebt oder erfahren wird“[17]. In dieser Dynamik einer „institutionellen Autorisierung des Seins“ und seiner Negierung ermöglicht es uns eine Übersetzung affektiver Arbeit als Ausdruck *lebendiger Arbeit*, einem dekolonialen ethischen Bezugssystem von Menschenrechten und Hausarbeit näherzukommen.

Ausgehend von seiner Feststellung, dass der offizielle Diskurs über die Menschenrechte auf einem eurozentrischen normativen Bezugssystem basiert, das seine innere Verbundenheit mit der europäischen Aufklärung und dem europäischen Kolonialismus außer Acht lässt,[18] schlägt Boaventura de Sousa Santos vor, eine dekoloniale Perspektive zu entwickeln. Diese Perspektive räumt die historische Ambivalenz ein, innerhalb derer die Menschenrechte proklamiert wurden. Als sie 1789 in Frankreich verkündet wurden, blühten Kolonialismus und Sklavenhandel. Während die europäische, weiße männliche Bourgeoisie ihre Autonomie als souveräne Subjekte feierte, blieben Frauen, der Bauernstand, die entstehende ArbeiterInnenklasse und die kolonisierte und versklavte Bevölkerung von diesem Recht ausgeschlossen. Heute können wir in der Artikulation einer nur stufenweisen Anerkennung oder Verweigerung von BürgerInnenrechten innerhalb der europäischen Nationalstaaten etwa gegenüber MigrantInnen, Asylsuchenden und *Sans Papiers* nach wie vor verschiedene Grade des Ausschlusses von den Menschenrechten finden. Noch immer ist eine koloniale Logik wirksam, wenn es darum geht, wer als vollwertige/r BürgerIn anerkannt wird, an den Rand gedrängt wird oder vollständig von einer BürgerInnenschaft ausgeschlossen ist. Auf globaler Ebene findet sich der inhärente Trugschluss der europäischen Proklamation der Menschenrechte in

einem internationalen Menschenrechtsdiskurs wieder, der die Verübung von Menschenrechtsverletzungen ausschließlich außerhalb seiner eigenen territorialen Grenzen sieht.

Seit dem 11. September 2001 hat der liberale Menschenrechtsdiskurs dazu gedient, imperiale und kriegerische Ambitionen zu legitimieren, was sich im Einmarsch der westlichen Alliierten in Irak und Afghanistan manifestiert.[19] Es ist schwierig, die imperialen politischen Implikationen dieses Diskurses zu dezentrieren. Trotzdem sollte uns das nicht an unserem Versuch hindern, das gegenhegemoniale Potenzial zu entfalten, das der universellen Proklamation der Menschenrechte innewohnt. Statt eine universelle Überzeugung aufzugeben, die von den Prinzipien der menschlichen Würde und strukturellen Gleichheit ausgeht, müssen wir sie Santos zufolge mit einem radikaldemokratischen Inhalt füllen. Normative Aussagen müssen von strukturellen und materiellen Veränderungen begleitet werden, die den Boden bereiten für ein würdevolles Leben und gleiche ökonomische Verteilung, zusammen mit der Dekolonisierung der epistemologischen Voraussetzungen, die den westlichen Diskurs über Menschenrechte stützen, und schlussendlich verknüpft mit einem Projekt der Befreiung.[20] Dieses Projekt verfolgt miteinander verknüpfte, aber verschiedene Dekolonisierungskämpfe, die einerseits eine ökonomische Dekolonisierung, auf der anderen Seite eine epistemologische Dekolonisierung adressieren.[21]

Entlang dieser Linien haben antikoloniale, dekoloniale, feministische, LGBTIQ[22] und postmarxistische Bewegungen Gegendiskurse entwickelt, die ArbeiterInnen- und BürgerInnenrechte sowie soziale Rechte hervorheben. Außerdem haben diese Bewegungen neue Persönlichkeitskonzepte hervorgebracht, die von einer kritischen Grenzepistemologie und

einer dekolonialen *queer theory* ausgehen, in der Subjektivitäten nicht länger über nationale Grenzen oder heterosexuelle Geschlechtergrenzen definiert sind, sondern als grenzüberschreitende, transsexuelle Transgender-Ontologien.

Ein emanzipatorisches Menschenrechtsprojekt muss diese Forderungen mit den Fragen nach der Verteilung des Reichtums, nach der Berechtigung der Menschen, ein würdevolles Leben zu führen, nach dem Zugang zu Gesundheit, Unterkunft, Bildung und Wissensproduktion ebenso wie nach dem Recht auf aktive demokratische Repräsentation und Partizipation verknüpfen.[23] Aus einer dekolonialen Perspektive stellt der Menschenrechtsdiskurs ein gegenhegemoniales Projekt dar, innerhalb dessen radikale Konzepte von Demokratie und ökonomischer Umverteilung auf eine WählerInnenschaft bezogen sind, die die Kreolisierung für sich annimmt.

Die französisch-karibische Auseinandersetzung um das Thema der Kreolisierung bietet einen epistemologischen Rahmen, von dem aus wir die eurozentrische heteronormative rassifizierte Basis der Menschenrechte grundlegend revidieren können. Sein Hauptaugenmerk auf dem relationalen Charakter der Konvivialität richtend, die unter den Bedingungen des Kolonialismus hervorgebracht wurde, geht Édouard Glissant beispielsweise von der Beobachtung aus, dass die ganze Welt kreolisiert wird.[24] Diese Beobachtung wird geteilt von drei martiniquischen Intellektuellen, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant. In ihrer *Éloge de la créolité* (1990 als *In Praise of Creoleness* ins Englische übersetzt), einem Grundlagentext zur *creolité*, führen sie das Konzept als ethischen Rahmen ein.[25] Bezug nehmend auf die Arbeiten von Aimé Césaire und Édouard Glissant versuchen Bernabé, Confiant und Chamoiseau, eine Ethik der Wachsamkeit zu entwickeln, „eine Art mentaler Hülle,

inmitten derer unsere Welt in vollem Bewusstsein der äußeren Welt erbaut werden wird“[26]. Darüber hinaus begreifen sie die Prinzipien der Verbundenheit und Interdependenz als Basis für die Konvivialität der *creolité*. Während *creolité* eine karibische Eigenheit bestimmte – wie sie in ihrer Deklaration sagen, „weder Europäer noch Afrikaner oder Asiaten, bezeichnen wir uns selbst als Kreolen“[27] –, wird eine Vision von Vielfalt vorgeschlagen, die auf der Bewegung der Négritude basiert. Doch geht sie darüber hinaus, da sie einen Raum schafft für das, was sie als „kaleidoskopische Totalität“ beschreiben, das „nicht-totalitäre Bewusstsein einer erhaltenen Vielfalt“.[28] Für die Kulturkritiker von den französischen Antillen stellen *créolité* und Kreolisierung zwei verschiedene Begriffe dar.

Glissant zieht Kreolisierung gegenüber *créolité* vor, weil sich, wie er argumentiert, Kreolisierung auf einen fortlaufenden Prozess bezieht. Unter Rückgriff auf die Genealogie der Schwarzen Antisklavereibewegung und des antikolonialen Widerstands in der französischen Karibik, zeigt Kreolisierung ein Sein und Werden in der Welt an, das von W.E.B. Du Bois als *double consciousness* bezeichnet wurde.[29] Kreolisierung umfasst somit das, was Jane Anna Gordon und Neil Roberts als ein „neues Weltbild“ beschreiben, „eine politische, epistemologische und ontologische globale Neuordnung des normativen Subjekts und der häretischen Verdammten dieser Erde – Fanons *Damnés*“.[30] Indem er den rhizomatischen, mobilen Charakter eines Prozesses der Identifikation hervorhebt, der die unveränderlichen Linien der Identitätsbildung überschreitet, ist Kreolisierung für Glissant charakterisiert durch ihren relationalen Charakter. Wie Gordon und Roberts zeigen, ist Identifikation für Glissant verknüpft mit „multiplen, statt singulären Wurzeln und Fundamenten, die, als Ganzes genommen, das doppelte Ziel der Befreiung und der

Herstellung der Grundlagen der Freiheit jenseits der Fallen der Dialektik einer asymmetrischen Anerkennung anstreben“.[31] Diese Perspektive führt uns methodisch zu dem, was Glissant als ethnographische „Poetik der Beziehung“ und „Analytik der Transversalität“ bezeichnet.[32]

Angesichts der historischen Semantik und regionalen Differenzen, die dem Konzept der Kreolisierung innewohnen, ist Vorsicht geboten, wenn wir lokalisierte und historisch situierte Begriffe wie jenen der Kreolisierung in einen Kontext der universellen Menschenrechte übersetzen. Wie sollen wir ihn also in den europäischen Kontext von ArbeitsmigrantInnen und den Rechten von Hausarbeiterinnen übersetzen? Im europäischen Kontext verweist Kreolisierung nicht nur auf „die Unterseite der europäischen Moderne „„[33]sondern vergegenwärtigt die Transformationen europäischer Gesellschaften durch den Einfluss von postkolonialer Migration und Diaspora. Dies umschreibt einen Raum, in dem nationale Rhetoriken über Identität und Gemeinschaft herausgefordert und in Frage gestellt werden. In diesem Sinn beschreibt Glissant Europa als unweigerlich eingeschrieben in ein Projekt der Kreolisierung. Dieses könnte somit ein anderes Verständnis der Menschenrechte skizzieren, das die relationalen Dimensionen konvivialer Transversalität ins Zentrum rückt und die Prinzipien der Verbundenheit und Interdependenz umfasst. Die Menschenrechte zu kreolisieren evoziert eine kosmologische Wahrnehmung von Rechten, die Rechte nicht einem einzelnen Individuum oder Subjekt zuordnet, sondern der Beziehung dieses Individuums oder Subjekts zu anderen und seiner Umwelt. So gesehen können die Menschenrechte nicht von der Trennung zwischen Selbst und Anderen oder dem Menschen und seiner Umwelt ausgehen. Vielmehr involviert diese Perspektive eine Ethik der Relationalität

und der Transversalität. Ein Beispiel dafür lässt sich im Quechua-Inka-Konzept *pachamama* finden, das Enrique Dussel in Bezug auf sein öko-politisches Postulat eines „ewigen Lebens“ beschreibt.[34] Der Begriff *pachamama*, bzw. dasjenige, was Dussel als *terra mater* bezeichnet, steht für die Verbundenheit zwischen Umwelt und Menschen. Er ruft uns ins Bewusstsein, dass wir die Ressourcen der Welt nicht endlos ausbeuten können, da das, womit wir umgehen, das „ewige Leben“ in den folgenden Generationen darstellt. Dussel drückt es folgendermaßen aus: „Wir müssen uns in einer Weise verhalten, dass unsere Handlungen und Institutionen das Bestehen menschlichen Lebens auf dem Planeten Erde ermöglichen – für immer und ewig!“[35]

Die Rechte von Hausarbeiterinnen aus der Perspektive einer Kreolisierung der Menschenrechte zu betrachten, bedeutet somit nicht nur, dass wir für faire Arbeitsbedingungen oder die Professionalisierung von Hausarbeit kämpfen sollten. Vielmehr verknüpft sie Hausarbeit als affektive Arbeit mit einer kosmologischen Perspektive und enthüllt sie als Hauptquelle für die Produktion und Erhaltung menschlicher Lebendigkeit, der Erhaltung des „ewigen Lebens“. Darüber hinaus verlangt diese Perspektive von uns, diese Arbeit innerhalb eines kollektiven Rahmens von Nachhaltigkeit und transversaler Konvivialität zu situieren, was das Potenzial der Hausarbeit für eine Politik des Affekts hervorhebt. Hausarbeit im Kontext ‚undokumentierter’ Migration zeigt mehr als nur die reproduktive und emotionale Reproduktion der Gesellschaft und führt uns an den neuralgischen Punkt unserer Leben und unserer Affekte. Damit kommen wir zu einer Auseinandersetzung mit der von Eve Sedgwick formulierten Politik der Affekte, einem visionären politischen Projekt, das die Sorge für uns selbst als Gemeinschaftswesen ins Zentrum rückt und Solidarität, Verantwortung, Großzügigkeit und Gegenseitigkeit

mit einschließt.[36] Wenn wir die Rechte von Hausarbeiterinnen in Beziehung setzen mit einem, wie es Gibson-Graham formuliert, „ethischen Subjekt einer postkapitalistischen Ordnung“, müssen Forderungen nach menschenwürdigen Arbeitsbedingungen, nach nicht an einen Ort gebundenen ArbeiterInnenrechten und nach gesellschaftlicher Anerkennung neu in Bezug auf ein Subjekt thematisiert werden, das für eine kosmologische Vision transversaler Konvivialität steht, und zwar auf der Basis von Verbundenheit und Interdependenz, kurz: Transversalität.

---

[1] Vgl. Guattari, Félix: „La transversalité“, in: *Revue de psychothérapie institutionnelle*, 1965, Nr. 1, S. 91–106.

[2] Vgl. Yuval-Davis, Nira: *Geschlecht und Nation*, bearb. und übers. von Marcel Stoetzler und Lars Stubbe, Emmendingen 2001.

[3] Rollins, Judith: *Between Women: Domestics and Their Employers*, Philadelphia 1985.

[4] Vgl. Quijano, Anibal: „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification“, übers. von Michael Ennis, in: Morana, Mabel, Dussel, Enrique und Jauregui, Carlos A. (Hg.): *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham 2008, S. 181–224 sowie Mignolo, Walter: „De-linking“, in: *Cultural Studies,* 2007, Nr. 2–3, S. 449–514.

[5] Dussel, Enrique: *The Invention of the Americas: Eclipse of ‚the Other’ and the Myth of Modernity*, übers. von Michael D. Barber, New York 1995.

[6] Mignolo, Walter: *Local Histories, Global Designs*, Princeton 2000.

[7] Vgl. Hochschild, Arlie Russell: *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*, Berkeley, Los Angeles, London 2003.

[8] Vgl. Massumi, Brian: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002, S. 260.

[9] Ebd., S. 28.

[10] Vgl. Grossberg, Lawrence: *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservativism and Postmodern Culture,* New York 1992.

[11] Vgl. Ngai, Sianne: *Ugly Feelings*, Harvard 2007.

[12] Ebd., S. 335.

[13] Vgl. ebd., S. 336.

[14] Ebd., S. 22.

[15] Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty: „Scattered Speculations on the Question of Value“, in: *Diacritics*, 1985, Nr. 4, S. 73–93, hier S. 74.

[16] Maldonado-Torres, Nelson: *Against War. Views from the Underside of Modernity*, Durham 2008, S. 105.

[17] Ebd.

[18] Vgl. Santos, Boaventura de Sousa und Rodriguez Garavito, Cesar A.: *El derecho y la globalización desde abajo*, Barcelona 2007.

[19] Ich habe dies hinsichtlich der Einbeziehung von Frauenrechten in einem imperialen Menschenrechtsdiskurs in folgendem Aufsatz ausgeführt: Gutierrez Rodriguez, Encarnacion: „Jenseits einer binaren Anerkennungslogik: Eine radikaldemokratische Antwort auf Geschlechterdemokratie“, in: *femina politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 2002, Nr. 2, S. 62–71.

[20] Vgl. Dussel, Enrique: *Philosophy of Liberation*, übers. von Aquilina Martinez und Christine Morkovsky, New York 1985.

[21] Vgl. Mignolo: „De-linking“, in: *Cultural Studies*, a.a.O., S. 454ff.

[22] Lesbian/Gay/Bi/Trans-/Intersex/Queer.

[23] Santos, Boaventura de Sousa: „Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges“, in: *Eurozine*, 2007, http://www.eurozine.com/articles/2007-06-29-santos-en.html (aufgerufen: 15. 2. 2011).

[24] Vgl. Glissant, Edouard: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit,* übers. von Beate Till, Heidelberg 2005.

[25] Vgl. Bernabe, Jean, Chamoiseau, Patrick und Confiant, Raphael: *Éloge de la Créolité*, Paris 1993.

[26] Ebd., S. 10.

[27] Ebd.

[28] Ebd., S. 28.

[29] Vgl. Du Bois, W.E.B.: *The Soul of Black Folk*, New York 2005.

[30] Gordon, Jane Anna und Roberts, Neil: „Introduction: The Project of Creolizing Rousseau“, in: *C.L.R. James Journal*, 2009, Nr. 1, S. 2–16, hier S. 6.

[31] Ebd.

[32] Glissant: *Kultur und Identität,* a.a.O.

[33] Dussel: *The Invention of the Americas,* a.a.O.

[34] Dussel, Enrique: *Twenty Theses on Politics*, übers. von George Ciccariello-Maher, Durham 2009, S. 114–115.

[35] Ebd., S. 114.

[36] Vgl. Sedgwick, Eve: *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham 2002.